REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

IN VERBINDUNG MIT CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE,

BERNHARD KÖTTING, JAN HENDRIK WASZINK

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

BAND VII:

Exkommunikation - Fluchformeln



1969

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

REDAKTIONSSCHLUSS DER LIEFERUNGEN VON BAND VII

Lieferung 49 Bogen 1–5 (Exkommunikation – Fackel):	30. September 1966
Lieferung 50 Bogen 6–10 (Fackel – Familie I):	31. Dezember 1966
Lieferung 51 Bogen 11–15 (Familie I – Fasten):	28. Februar 1967
Lieferung 52 Bogen 16–20 (Fasten – Feige I):	31. Mai 1967
Lieferung 53 Bogen 21–25 (Feige I – Fichte):	31. Oktober 1967
Lieferung 54 Bogen 26–30 (Fides – Fisch):	31. Dezember 1967
Lieferung 55 Bogen 31–35 (Fisch – Fliege):	31. Januar 1968
Lieferung 56 Bogen 36–41 (Fliege – Fluchformeln):	31. Dezember 1968

Printed in Germany

Satz und Druck: Allgäuer Zeitungsverlag, Kempten
Einband: Großbuchbinderei C. H. Schwabe, Stuttgart

Vorwort

Erst drei Jahre nach Abschluß des sechsten Bandes kann der siebte fertig vorgelegt werden. Die intensive Beteiligung des neugebildeten Herausgeberkollegiums an der redaktionellen Arbeit hat also, wie vorauszusehen war, die Fertigstellung der Lieferungen etwas verlangsamt. Wir hoffen aber, daß das Werk in den Augen seiner Benutzer gleichzeitig an wissenschaftlicher Qualität gewonnen hat.
Sorge bereitet den Herausgebern die Abkürzungspraxis. Ein auch nur einigermaßen vollständiges Abkürzungsverzeichnis, das an die Stelle des im ersten Band gedruckten treten könnte, ist ins Auge gefaßt, wird aber zweckmäßig frühestens bei Beginn des 10. Bandes und als dessen Bestandteil vorgelegt. Vorläufig wird bei der Redaktion darauf geachtet, daß die, häufig ad hoc zu bildenden, Abkürzungen aus sich heraus verständlich sind. Doch sei hier wenigstens ein Hinweis auf die Anführung jüdischer Literatur gegeben.
Bibeltexte einschließlich der Targume und jüdisch-hellenistische Schriftsteller von Demetrios bis Josephos dürften keine Schwierigkeiten machen, jüdisch-palästinensische Schriften in griechischer Sprache ebenfalls nicht. Von den rabbinischen Schriften wird zitiert die Mischna nach der Ausgabe von Ph. Blackman, Bd. 1/7, London 1951/5 (soweit erschienen, kann auch der entsprechende Band der Gießener Mischna hinzugefügt werden); die Tosephta nach der Ed. M. S. Zuckermandel, Pasewalk 1880 (dazu, falls erschienen, die z. Zt. im Kohlhammer Verlag, Stuttgart, erscheinende Ausgabe), der palästinische oder jerusalemer Talmud (j) nach der Editio princeps Venedig 1523/4, Nachdruck Berlin 1925 (bei abweichenden Lesarten verglichen mit der Ausgabe Krotoschin 1866, Neudruck Berlin 1920, die z. T. auf die Ausgabe Krakau 1609 zurückgeht), der babylonische Talmud (b) nach der zweisprachigen Ausgabe von L. Goldschmidt, Bd. 1/9 (Berlin–Leipzig–Den Haag 1897/1935) oder nach dessen Übersetzung Bd. 1/12 (Berlin 1930/6 [und Nachdrucke]), der Midrasch Rabba nach der Ausgabe Wilna 1896 (Genesis bzw. Bereschith rabba jedoch nach der Ed. J. Theodor–Ch. Albeck, Bd. 1/3 [Berlin 1912/29]) und den Übersetzungen von A. Wünsche (Leipzig 1881/5). Die anderen Midraschim einschließlich Mekilta, Sifra, Sifre, Pesiqta, Tanḥuma werden eigens bezeichnet. Von fast allen genannten Ausgaben erscheinen in Jerusalem laufend Nachdrucke. Im vorliegenden siebten Band ist es aus technischen Gründen noch nicht in allen Fällen gelungen, die Angaben hiernach zu vereinheitlichen. Doch soll es vom kommenden Band an geschehen, soweit irgend möglich.

Bonn, den 12. April 1969

Im Namen der Herausgeber

Theodor Klauser

Exkommunikation.

E. ist die Kirchenstrafe im Ursinn des Wortes. Die Kanonistik definiert sie heute als die ‚strafweise erfolgende, einstweilige Aussto-ßung eines Kirchengliedes aus der Gemeinschaft der Gläubigen mit näher bestimmten Wirkungen, die gesetzlich festgelegt sind u. nicht voneinander getrennt werden können‘ (Eichmann-Mörsd. 3, 382). Hinter dieser Begriffsbestimmung verbirgt sich ein weiter, von der Wissenschaft noch lange nicht systematisch erforschter Entwicklungsweg der Institution u. ihrer theoretischen Erfassung. – Excommunicatio bzw. excommunicare sind in der ältesten Zeit christlichen Gemeindelebens quellenmäßig nicht zu belegen. Sie sind Neubildungen latein.-christl. Sprachgebrauchs (ThesLL 5, 1279f; Mohrmann 77f; Koffmane 28). Excommunicare bzw. excommunicatus ist kaum viel früher nachzuweisen als auf den Synoden von Karthago vJ. 390 cn. 8; Toledo I vJ. 400 cn. 11, 12; Riez vJ. 439 cn. 8 (Cod. Urgel.). Excommunicatio erscheint auf den Synoden Arles II vJ. 443 cn. 31, Tours I vJ. 461 cn. 5 u. bei Augustinus fid. et op. 26, 48 u. ö. Für die gleiche Strafmaßnahme gab es von Anbeginn bis ins hohe MA eine stattliche Zahl griechischer u. lateinischer Synonyma (Kober 32f; Hinschius 4, 701f. 797_3; $5,1_4$; man beachte auch Synes. ep. 72 [PG 66, 1436]: ἐφ’ οἷς ἀποκλείσαντες αὐτῷ τὴν παρ’ ἡμῖν ἐκκλησίαν . . .). Unter diesen haben ἀνάθημα (bzw. *anathema) u. ἀναθηματίζειν (bzw. anathematizare) als bis heute gültige Termini technici (Mohrmann 76/9) u. alle Verbindungen mit communio, diesem ‚Schlüsselbegriff zum Verständnis der alten Kirche‘ (Hertling 3), wie a communione separari (Synode v. Arles II vJ. 443 cn. 20) oder alienum esse a catholica communione (Arles I vJ. 314 cn. 24) u. v. a. besondere Bedeutung.

A. Nichtchristlich. I. Allgemeines. Jede soziale Gruppe in Geschichte u. Gegenwart pflegt das Recht für sich in Anspruch zu nehmen, einzelne ihrer Glieder unter bestimmten Voraussetzungen vorübergehend oder für immer auszuschließen. Solche Maßnahmen waren auch Kulturvölkern des röm. Weltreiches nicht fremd. Etwas mit der entwickelten E. wirklich Vergleichbares hat die Antike aber nicht aufzuweisen. Der hellenische Kulturbereich verband ursprünglich eine gering entfaltete Staatlichkeit mit einer stark ausgeprägten Religiosität. Die Zeit brachte eine wechselweise Verlagerung dieser Akzentuierung. Damit veränderten sich die Formen praktischen Ausschlusses aus der Gruppe, um die es in diesem Art. geht. Unter diesen spielen auch Fluch u. Selbstverfluchung als Ausschlußformen eine Rolle; nur mit Einschränkungen kommt dagegen der Bann in Betracht, insofern dieser namentlich im jüd. Bereich von der ‚Weihung zur profanen Unbenutzbarkeit, zur Vernichtung oder zum kultischen Gebrauch‘ (Köhler, Lex. s. v. ḥeræm) zur Entfernung aus dem praktischen Umgang der Kultgemeinde u. damit zur Verbannung werden kann. – Für den griech.-röm. Bereich ist dabei auch der Ausschluß aus Vereinen mitzusehen, ohne daß er als eine der Voraussetzungen für das Werden einer christl. E. gelten darf. Aber Kultgemeinschaft u. Staat, Kultgemeinschaft u. Gentilverband sind in der Antike zT. bis ins 4. Jh. faktisch, von da an mindestens durch Rechtsfiktion jeweils

identisch. Auch Vereine sind, mindestens rechtlich, primär Kultgenossenschaften, ihre Satzungen deshalb analog zum staatlichen bzw. Familienrecht formuliert, mag ihr Zweck auch der einer Schule, einer Versicherung oder einer Berufsgenossenschaft sein u. die ratio legis ihrer Satzungen diesen Zweck erkennen lassen.

II. Griechisch. a. Verfluchung. Als eine Voraussetzung für den Ausschluß bedeutet der Fluch, daß der Betreffende, u. das gilt auch für die eventuelle, obligatorische Selbstverfluchung des Schwörenden, aus der gesellschaftlichen Ordnung, die vom Segen der zuständigen Götter geschaffen u. garantiert ist, herausfällt. Nunmehr können die Götter mit ihm direkt, ohne Einhaltung der von ihnen gestifteten, von den Menschen gehandhabten Regeln, umgehen. Der Verfluchte ist ihnen geweiht; dasselbe Wort (ἀρά bzw. ἀράομαι) bedeutet sowohl fluchen wie weihen. So wird zB. in vielen Fällen ein zum Tode Verurteilter deshalb verflucht, damit seine Tötung nicht den von den Göttern normalerweise gutgeheißenen, aber von Menschen bedienten Mechanismus der Blutrache in Gang setzt. Die Götter entzogen dem Verfluchten ihre Gunst u. entluden über ihn ihren Zorn. Von Götteropfern, Gebet u. heiliger Reinigung ist er vorweg ausgeschlossen (Soph. Oed. tyr. 239f). Er wurde aus der Gemeinschaft der Menschen verbannt (Soph. Oed. tyr. 241ff; Eurip. Iph. T. 940ff) u. galt in älterer Zeit möglicherweise als vogelfrei (Latte 64). In Kleinasien erwuchs später die Vorstellung, daß die belastende Tat als solche den Göttern mißfiel (sie ist Verfehlung, ἁμαρτία) u. daß die Götter die Urheber des über den Verfluchten hereinbrechenden Unheils wären (ebd. 77/79 mit Belegen). Ein einmal ausgesprochener Fluch konnte aus gegebener Veranlassung wieder zurückgenommen werden (vgl. P. Stengel, Die griech. Kultusaltertümer [1895] 75). – Der Fluch diente in ältester Zeit in Ermangelung eines Gerichtsverfahrens der Selbsthilfe, später mangels eines gerichtlichen Exekutionsverfahrens der Urteilsvollstrekkung. Der Priester des Apollon in der Ilias, Chryses, heißt ἀρητήρ, was später gegenüber ἱερεύς zurücktritt. Die gesamte Rechtsordnung war unter den Schutz der ἀρά gestellt. Natürlich läßt ein Erstarken der gemeindlichen Exekutive den rational faßbaren Zweck solcher Maßnahmen in den Vordergrund, das ihr zugrundeliegende kultisch-religiöse Denkschema in den Hintergrund treten. Trotzdem gibt es wenige Kriterien, die uns eine Differenzierung zwischen Religion u. Recht gestatten. Dort, wo die staatliche Exekutive noch lange machtlos bleibt (Gast-, Asylrecht, Recht des Schutzflehenden, Grabrecht u. a.), erhält sich der kultische Charakter des Rechtslebens besonders lange rein. – Die Fluchtafel von Megara (1. oder 2. Jh. nC.) bietet das älteste bekannt gewordene außerjüd. Zeugnis von ἀνάθεμα (Grundbedeutung ‚Weihegeschenk') im Sinne von Fluch (Deissmann 74). – Um 300 vC. wurde der Fluch im alten Hellas, mit dem Schwinden des Glaubens an seine Wirkkraft, zur reinen Formel, verblieb aber als Strafsanktion in den vor allem für die Verfassung bedeutsamen Gesetzen (Ziebarth 63/66 mit Belegen). In Kleinasien stand er weiterhin in lebendiger Übung. Die von dort überlieferte Formel ἔστι αὐτῷ πρὸς Ἥλιον καὶ Σελήνην ist religionsgeschichtlich besonders bedeutsam, weil ihre den direkten bösen Wunsch gegen den Nächsten vermeidende Fassung die Übernahme in christl. Kreise ermöglichte (Latte 78). – Dagegen gehören die attischen Fluchtafeln (seit dem 5. Jh. in Gräbern), die zum großen Teil Prozeßflüche darstellen, in die Geschichte des antiken Schadenzaubers.

b. Ausschluß aus Vereinen. Das in mannigfacher Gestaltung erst im Hellenismus zu voller Entfaltung gelangte u. für manche äußeren Formen christlichen Gemeinschaftslebens nicht bedeutungslose griech. Vereinswesen (Poland 516. 534), in dem die Pflege eines bestimmten Kultus durchgängig stark im Vordergrund stand (ebd. 173), kannte im autonomen Wirkbereich der Vereine die Übung disziplinärer Zucht. Die schwerste Strafe, die ein Mitglied treffen konnte, war der Ausschluß (Ziebarth 171; Stöckle 63). Er dürfte nicht sehr oft verhängt worden sein (Poland 448). Im Verein der Ἡρωϊσταί zu Athen traf er denjenigen, der die φορά nicht entrichtete (Ziebarth 171). Der Ausschluß konnte zeitlich wie seinem rechtlichen Gehalt nach auch ein partieller sein, was mehrfach in den Vereinsstatuten der Iobakchen (Abfassungszeit vermutlich 166/176 nC.) belegt ist: Verbot, an bestimmten Festen den Opferraum zu betreten, wenn zu den Festen nicht beigesteuert wurde (Maass 24, 66/71); Nichtbezahlung einer Buße für bestimmte Vergehen schloß vom Zutritt zu den Iobakchen solange aus, bis die Buße entrichtet war (Maass

24, 81f); Verabreichung von Schlägen im Streit u. andere damit zusammenhängende Verstöße gegen die Ordnung sollten mit dem Ausschluß vom Bakcheion für solange bestraft werden, wie die Versammlung der Iobakchen es beschloß (Maass 24, 83/26, 94). Die gleichen Statuten nennen zudem einen Ausschluß vom gemeinsamen Mahle, wenn der für den Zutritt zu entrichtende Betrag nicht gezahlt wurde (26, 103f). Vom Becher Weines, der nach dem Begräbnis eines Iobakchos den Teilnehmern gereicht wurde, sollte ausgeschlossen sein, wer nicht beim Begräbnis zugegen war (Maass 32, 161f). – In der röm. Kaiserzeit kam es z.T. zu einer Überlagerung mit Prinzipien des röm. Vereinsrechtes (Poland 528f), aus der sich die Zwangsinnungen bis in den byzantin. Staat hinein erhalten haben (Kornemann 478). Von Leo dem Weisen (886/912) ist uns ein Edikt erhalten (ἐπαρχικὸν βιβλίον), das eine Sammlung staatlicher Bestimmungen zur Ordnung von Handel, Gewerbe u. Industrie darstellt u. in das Leben der Zünfte von Kpel, natürlich auch mit Strafen, eingriff (Stöckle 3f. 123). Unter den Strafen findet sich neben der Ausweisung aus der Zunft auch die Ausweisung aus der Stadt, die jene wohl notwendig mit einschloss (Stöckle 62f. 128. 130).

III. Römisch. a. Verfluchung. In ältester Zeit kannten die Römer die Übung des Fluches gleich den Griechen als Weihung des Schuldigen an die Götter (Dion. Hal. 2, 10). Bei Abschluß des foedus (Mommsen, StR 237ff) wurden nach dem Verlesen der Bestimmungen die Götter als Zeugen für die Vertragstreue angerufen, deren Rache für den Fall des Vertragsbruchs damit herabgerufen wurde. Diese Selbstverwünschungsformeln (exsecratio) mit Anrufung der Götter tauchen auch in jedem Eid auf. Im Falle des Meineides überließ man die Bestrafung den Göttern (Tac. ann. 1,73: deorum iniurias dis curae). Die Bestrafung tritt in der ältesten Form als consecratio capitis et bonorum (Mommsen, StrR 900ff) auf, der Verbrecher u. sein Vermögen gelten als sacer, d. h. den Göttern oder einer Gottheit verfallen. Das Vermögen wird zugunsten der Tempelkasse verkauft, der Übertreter selbst wird sakral friedlos u. zur Bestrafung den Göttern oder demjenigen, der sich ihnen als Mittel zur Verfügung stellt, anheimgegeben. Später tritt staatlicher Strafvollzug ein (Wissowa 387ff). Sacrum bezeichnet die Rechtssphäre der Götter, allerdings ohne den in anderen Religionen üblichen Beiklang des Macht- u. Kraftfeldes. ‚Sacrum ist für den Römer, was den Göttern gehört u. darum profanem Gebrauch entzogen ist, aber ebenso, was den Göttern verfallen ist‘ (Latte 38). Der Übertreter sakraler Pietät kann mit der Formel sacer esto aus dem Gemeindeverband ausgeschlossen werden.

b. Relegation u. Coercitio. Das röm. Recht kannte auch die Relegation als Folge von Kriminalstrafen (Cic. Verr. 2, 41, 100) u. als Mittel der *Coercitio (Liv. 40, 41). Die Relegation war entweder Ausweisung, d. i. Aufenthaltsverbot für einen bestimmten Ort, oder Internierung, d. i. das Gebot, sich an einen bestimmten Ort zu begeben u. diesen nicht zu verlassen. Die magistratische Relegation mußte sowohl dem Ort wie der Zeit nach genau bestimmt sein (Mommsen, StrR 965. 968/76). Relegation u. Coercitio sind jedoch keine Vorstufen der E. Bezeichnenderweise verhängte Kaiser Julian eher in Anlehnung an sie als an die aus anderen Wurzeln stammende kirchliche Übung, die allenfalls konkurrierend danebengetreten sein mag, über einen Richter, der einen heidn. Priester zu körperlicher Züchtigung verurteilt hatte, einen dreimonatigen Ausschluß vom heidn. Gottesdienst (ep. 88 [151 Bidez]).

c. Vereinsausschluß. Ein Ausschluß aus Vereinen ist bei den röm. collegia für unwürdige Mitglieder u. für solche, die sich gegen die Vereinssatzungen vergangen haben, bezeugt (Statut der eborarii: RömMitt 5 [1890] 289; Cic. ad Quint. fr. 2, 5, 2). Liebenam, der vornehmlich die röm. gewerblichen Verbände untersuchte, meint, ‚daß ein Ausschluß aus der Genossenschaft nicht möglich gewesen ist‘ (Zur Geschichte u. Organisation des röm. Vereinswesens [1890] 221). Nach Entstehung der Zwangsinnungen im 3. Jh. nC. wurden Bankerotteure aus ihnen strafweise ausgeschlossen (Cod. Theod. 14, 3, 15 [377]); ausgenommen waren Fälle, in denen der Bankerott absichtlich herbeigeführt war, um aus dem Zwangsverband herauszukommen (Cod. Theod. 14, 3, 1 [319]; 14, 3, 14 [372]). – Anhangsweise sei noch hingewiesen auf die Verstoßung des Hauskindes aus dem Hausverband (relegare, abdicare); sie brachte dem Kinde oft soziale u. wirtschaftliche Nachteile, konnte aber die Vatersgewalt rechtlich nicht aufheben (vgl. M. Kaser, Röm. Privatrecht [1955] 62 mit Lit.; J. Gaudemet, Art. *Familienrecht).

IV. Gallier u. Germanen. Gallier u. Germanen kannten den Ausschluß vom Gottesdienst, der schwerwiegende Folgen nach sich zog (Caes. bell. Gall. 6, 13; Tac. Germ. 6). Caesar schildert sie als Unterbrechung jeglichen Umgangs mit dem Bestraften. Im german. Recht bewirkte eine den allgemeinen Rechtsfrieden brechende Tat Friedlosigkeit. Der Täter wurde rechtlos u. aus seiner Sippe ausgestoßen. Er konnte u. mußte sogar als Feind des Volkes von jedermann getötet werden (Brunner 1, 232/51; Conrad 1, 50).

V. Jüdisch. Die Institutionen, die der Ausstoßung eines Frevlers dienten, wollen hier unter dem Aspekt einer theokratischen Verfassung aufgrund monotheistischen Offenbarungsglaubens gesehen werden.

a. Biblisch u. rabbinisch. 1. Entwicklung u. Form. Der Fluch begegnet bereits im Paradies als göttliche Strafe (Gen. 3, 14/19). Er involviert den Ausschlußgedanken: die Schlange wird vom übrigen Getier weg verflucht (Pedersen 68). Gott hatte mit dem jüdischen als seinem auserwählten Volk einen Bund geschlossen. Den Bundesbrecher, Verletzer seiner Gebote, traf Gottes Fluch (Eichrodt 1, 309). Der Fluch brachte über den Schuldigen Unheil (Lev. 26, 14ff), letztlich die Vernichtung (Lev. 26, 27ff). Zur Beseitigung der Unheilssphäre wurde der Verfluchte aus der Volksgemeinschaft ausgestoßen (Hempel 29/36). Nur in Hinordnung auf Gott kann der Fluch eines Menschen wirksam werden (vgl. Dtn. 27, 15/26). Die Ausstoßung aus der Volksgemeinschaft, für welche die Verfluchung die Voraussetzung schuf, wurde zu einer der christlichen vergleichbaren E. erst, als die ,Volksgemeinschaft' nur noch aus einer Kultgemeinde bestand, die für eine Aufnahme in sich, abgesehen von der durch Geburt geschehenden, Bekehrung und Bekenntnis forderte, das andere Gemeindezugehörigkeiten ausschloß. Das war nach dem Exil der Fall. Erst dann entwickelten sich auch die entsprechenden Termini technici. – Das rabbinische Schrifttum kennt drei Bezeichnungen für den Synagogenbann: niddūj, šammatta u. ḥeræm, wobei niddūj u. šammatta dieselbe Sache bezeichnen (Strack-Bill. 4, 294ff). Dabei gilt ḥeræm als die verschärfte Strafmaßnahme, die nach 60 Tagen, d. h. nach zweimaliger erfolgloser Anwendung des niddūj, verhängt wird (b MR 16a). Diese Teilung der Bannstrafen läßt sich allerdings erst für das 3. Jh. nC. nachweisen (frühester Beleg: Rab, gest. 247), so daß für die älteste Zeit nur mit dem niddūj zu rechnen ist (Hunzinger 5ff). Ḥeræm hat atl. die Bedeutung einer Aussonderung eines Menschen oder Gegenstandes für den Zorn oder die Vernichtung Jahwes. Das kann von heidnischen Götterbildern (Dtn. 7, 26), von heidnischen Städten (Num. 21, 2f) wie von einem ganzen Heerlager (Jos. 6, 18) gelten. Bei Ez. u. der Priesterschrift verlagert sich der Sinn von ḥeræm. Ḥeræm bezeichnet weiterhin das Eigentum Gottes unter Ausschluß des profanen Gebrauchs, aber jetzt die freiwillige, vom Menschen dargebrachte Weihegabe für den Tempel (Hunzinger 8f). Das konnte auch strafweise verfügt werden. Esra 10, 8 berichtet, daß einzelne Israeliten aus der babylon. Gefangenschaft heidnische Frauen mitgebracht hatten, die nach dem Gesetz zu entlassen waren. Zu dem Zweck hatten sich alle Heimgekehrten binnen drei Tagen in Jerusalem zu versammeln. Die Unbotmäßigen waren aus der Gemeinde der Gefangenen auszuschließen, ihr Vermögen sollte der Tempelkasse gegeben werden. Die LXX übersetzt ḥeræm durch ἀνάθεμα, das in der vorgeprägten Bedeutung ,Weihegeschenk' diesem Sinn von ḥeræm entsprach. In der Mischna hält sich dieser Gebrauch. Daneben läßt sich aber aus Ned V, 4 ein ḥeræm genanntes Gelübde erschließen, das von Privatleuten ausgesprochen wurde, um sich von Gegnern gesellschaftlich u. persönlich zu distanzieren u. mit ihnen den Verkehr abzubrechen (Hunzinger 10). Hieraus konnte sich später das Verständnis von ḥeræm als verschärfter Stufe des Synagogenbanns entwickeln. In tannaitischer Zeit diente der niddūj zur Bewahrung der halachischen Tradition in ihrer Einheit, autoritativen Geltung u. Würde (Hunzinger 37f). Die Verhängung war ursprünglich Angelegenheit des Synedriums (Hunzinger 44), dann der Gelehrten, ab 140 auch der Gelehrtenschüler, schließlich ab 190 auch weiterer Kreise. Die Aufhebung des Banns war anfangs ebenfalls dem Synedrium vorbehalten, aber im Zuge der Erweiterung des Bannrechts konnte der alte Grundsatz, daß nur die bannende Institution den Bann wieder aufheben konnte, nicht mehr aufrechterhalten werden. – Der Gebannte hatte sich wie ein Aussätziger u. wie ein Trauernder zu benehmen. Er mußte sein Haar ungeschoren lassen u. Trauerkleider tragen. Obwohl er kultfähig blieb, Opfer darbringen konnte u. in der Thora studieren u. Unterricht erteilen durfte, war der Verkehr

mit ihm zu meiden. Niemand durfte sich ihm auf mehr als vier Ellen nähern (Hunzinger 47ff). In tannaitischer Zeit wurde der Bann auf mindestens 30 Tage ausgesprochen, später konnte er sofort wieder zurückgenommen werden. Er konnte aber auch verlängert werden, bei Unbußfertigkeit blieb er unbegrenzt in Kraft, evtl. sogar bis zum Tode. Dann wurde am Grabe eine symbolische Steinigung vollzogen. Erst Mitte des 3. Jh. wurde das Strafmaß für den niddūj einheitlich auf 30 Tage beschränkt u. der niddūj durch den ḥeræm gesteigert.

2. Ritus. Einfacher u. verschärfter Bann wurden mit Worten des Fluches verhängt. Im übrigen sind wir über den ḥeræm, der nicht sehr häufig gewesen sein dürfte, ebenso wie über seine Lösung wenig unterrichtet. Während wir dem Talmud, vor allem für den palästinensischen Mutterboden, kein auch nur einigermaßen geschlossenes Bild entnehmen können, läßt sich ein solches erst aus Einzelangaben in Schriften der Geonim des 9. Jh. zusammentragen. Angesichts der Thora erfolgte die Verhängung des Ḥeræm in Anwesenheit von Kindern u. unter Posaunenstößen. Die Überlieferung berichtet auch von brennenden Lichtern, die die Teilnehmer in Händen hielten u. zum Ende der Zeremonie auslöschten. Diese dürfte in der Synagoge vor sich gegangen sein, da die Gemeindeöffentlichkeit erfordert war. Der verhängte Ḥeræm sollte den anderen Gemeinden öffentlich bekanntgegeben werden (Bialoblocki 413. 417/21; Strack-B. 4, 302f. 327/29; Krauss 188f). Die vom völligen Ausschluß aus der Synagoge Betroffenen wurden ‚in den Gottesdiensten feierlich verwünscht, so oft das Achtzehnbittengebet gebetet wurde, u. diese Verwünschungen hatte jeder Israelit daheim täglich dreimal in seinen Gebeten zu wiederholen‘ (Strack-B. 4, 331).

b. Qumran-Sekte. Die essenische Gemeinde von Chirbet Qumran am Westufer des Toten Meeres, die in naher Endzeiterwartung vollkommen exklusiv u. rigoros bußfertig gelebt hat, teilte sich in eine strenger Regel (Sektenregel, Manuale disciplinae = 1 QS) gehorchende Mönchsgemeinde u. in eine nichtmonastische Gruppe. Die Hauptblüte wird etwa 100/50 vC., eine zweite Blüte kurz nach der Zeitenwende bis 68 nC. angesetzt. Alle, die sich der Satzung der Gemeinde unterwarfen, gingen vor Gott einen Bund ein (1 QS 1, 16ff). Sie legten bei ihrem Eintritt ein Sündenbekenntnis ab (1 QS 1, 24ff). Wer in seinem Herzen der Sünde dennoch Raum gab, den trafen ‚alle Flüche dieses Bundes‘ u. ‚Gott sondere ihn zum Unheil aus‘ (1 QS 2, 11ff; Maier 1, 22f). In 1 QS 6, 24/9, 2 finden sich die für die verschiedenen Vergehen vorgesehenen Strafen. Sie bestanden jeweils im Ausschluß, u. zwar in abgestuftem Ausmaß von 10, 30 u. 60 Tagen, 3 u. 6 Monaten, 1 u. 2 Jahren. Dieser Ausschluß ist gemäß 1 QS 8, 16ff einerseits ein solcher von der ‚Reinheit der Vollmitglieder‘ (Maier 1, 34, der 2, 20 zu 1 QS 4, 5 kommentiert: ‚Es handelt sich um jene Stufe kultisch [-ethischer] Reinheit, die den Zutritt zur Kabod-Sphäre [um Gottes Thron] erlaubt‘; dagegen übersetzt Dupont-Sommer 102_1 ‚Reinigung der Vielen‘ u. bezieht es auf Reinigungstaufen). Der Ausschluß ist andererseits ein solcher vom Rat, d. i. aus der Versammlung der Vollmitglieder, die in jeder Angelegenheit zu befragen sind (1 QS 6, 4. 9f; vgl. Dupont-Sommer aO.). Die Wiederaufnahme setzte einen Beschluß der Vollmitglieder voraus, dem die Erhebung über eine tatsächliche Besserung des Schuldigen vorauszugehen hatte (1 QS 8, 18ff; Dupont-Sommer 102_1). Die Sektenregel kannte bei bestimmten Vergehen auch einen dauernden Ausschluß (zB. 1 QS 7, 23ff; 9, 1). Der Ausgestoßene ging oft, auf sich allein gestellt, an Hunger zugrunde (Jos. bell. 2, 143). Die Qumran-Sekte hat die gesamte religiöse Atmosphäre, in der Jesus lebte u. wirkte, entscheidend mitgestaltet. Sie dürfte darüber hinaus nicht ohne Auswirkung auf die heranwachsende Jerusalemer Urgemeinde geblieben sein (Schubert, Gem. 8, 130); Elemente der Disziplinarordnung von Qumran könnten bei der Urgemeinde Eingang gefunden haben: daß Mt. 18, 15/17 von 1 QS 6, 1 abhängig ist, dürfte gesichert sein; wenn in 1 QS für die zweite Instanz die Anzahl der Zeugen nicht genannt wird u. bei Mt. deren zwei oder drei genannt werden, so kommt hierin vielleicht schon frühchristl. Weiterentwicklung zum Ausdruck.

B. Christlich. I. Grundlegung. Die E. wird grundgelegt in der Unterweisung des Herrn über das Verhalten gegenüber dem sündigen Bruder, der nach dreimaliger erfolgloser Zurechtweisung ‚wie ein Heide u. ein Zöllner‘ zu behandeln ist (Mt. 18, 17). Das bedeutete Abbruch jeglichen Verkehrs (Doskocil 34).

II. Vollzugsformen. Die Handhabung dieses Grundsatzes bediente sich vom Anbeginn an der Vollzugsformen, welche aus vorchristl. Zeit für die Ausstoßung eines Frevlers be-

kannt waren: Fluch u. Abbruch des persönlichen Verkehrs. Als spezifisch christlich gesellte sich der Ausschluß von der Eucharistie hinzu. Aus diesen konstitutiven Elementen formte sich in einem bislang noch nicht genau erfaßten Prozeß, der durch Jahrhunderte läuft, die E. als Institution des kirchlichen Strafrechtes aus.

a. Fluch. Die von Paulus gegen den Blutschänder von Korinth verhängte Strafsanktion ist typische, auf den physischen Tod des Frevlers abgestellte Devotionsformel nach antik-heidn. Vorbild: παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός (1 Cor. 5, 5). Gleichzeitig ist damit die Ausstoßung aus der Gemeinschaft beabsichtigt: ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν (ebd. 5, 13). Der Fluch des Apostels Petrus trifft Ananias u. Sapphira mit tödlicher Wirkung (Act. 5, 1/11); beim Fluch gegen Simon den Magier bleibt Raum zu bußfertiger Abkehr u. Abwendung des Unheils (Act. 8, 18/24). 1 Tim. 1, 18/20 (Hymenäus u. Alexander) zeigt, daß die Übergabe an den Satan nicht mehr unbedingt den Tod bewirken muß, sondern über leibliche Züchtigung zur Besserung führen kann (Dibelius im Hdb. zSt. denkt an ,Krankheit, Lähmung oder ähnliches'). – In nachapostolischer Zeit trat die Übung des bis in letzte Konsequenzen, d. i. Tod des Sünders, wirksamen Fluches zwar zurück, was an das Abnehmen der charismatischen Begabungen denken läßt. Der Fluch schwindet aber weder aus dem Vorstellungsbereich noch aus der Praxis: vgl. Did. 5, 1; Barn. 7, 3. 7. 9; 10, 5; 20, 1; 1 Clem. 9, 1; 30, 8; 41, 3; 53, 3/5; Synes. ep. 58 (Ch. Lacombrade, Synésios de Cyrène [Paris 1951] 247f). Das im Fluch angewünschte Unheil gewinnt dabei gegenüber der praktisch vollzogenen Ausstoßung aus der Gemeinschaft mehr oder weniger formelhaften Charakter. Im weiteren wurde ἀνάθεμα zu einem disziplinären Zentralbegriff. Zu nennen sind die Anathematismen der Konzilien (Nicäa I vJ. 325, wo im Anschluß an das Symbolum die Häretiker verurteilt werden: τούτους ἀναθεματίζει ἡ ἀποστολικὴ καὶ καθολικὴ ἐκκλησία). Vgl. u. a. auch Tertullian: fornicatori . . . quem in prima (sc. epistula ad Corinthios) dedendum Satanae in interitum carnis pronuntiarit (sc. Paulus) (pud. 13); Joh. Chrys.: τί οὖν ἐστιν ὃ λέγεις ἀνάθεμα, ἀλλ' ὅτι ἀναθέσθω οὗτος διαβόλῳ, καὶ μηκέτι χώραν σωτηρίας ἐχέτω, γενέσθω ἀλλότριος ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ (hom. de anath. 2). Da nach dem Wegfall der typischen Fluchwirkungen das Anathem sachlich mit der Aufhebung der communio zusammenfiel, wurden die termini anathema u. excommunicatio synonym gebraucht (vgl. cn. 46 C. XII qu. 2; cn. 5 C. XXXVI qu. 2; weitere Belegstellen Hinschius 5, 8_4). Anderseits sprechen Quellen dafür, daß das Anathem einen eigenständigen institutionellen Charakter beibehalten hat (Tours II vJ. 567 cn. 24; cn. 12 C. III qu. 4). Schließlich bildete sich der formale Unterschied heraus, der bis zur Gegenwart Gültigkeit hat (CIC cn. 2257 § 2), daß das Anathem die feierliche E. ist, die nach dem Ritus des Pontificale Romanum verhängt wird, der die alten Verwünschungen verwendet.

b. Abbruch des persönlichen Verkehrs (Aufhebung der communio). Den Abbruch des persönlichen Verkehrs mit einem Häretiker fordert die Weisung: αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ (Tit. 3, 10). Daß die Ausstoßung eines Frevlers durch die hierarchische Autorität tatsächlich geübt wurde, bezeugt 3 Joh. 10, wobei die Rechtmäßigkeit im Vorgehen des Diotrephes hier außer Ansatz bleibt: . . . καὶ ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει. Aus nachapostolischer Zeit bieten anschauliche Beispiele Polyc. ad Phil. 11, 1/4, wo im Verhalten gegenüber dem häretischen Presbyter Valens verlangt wird: Abstinete vos a malo, u. Herm. mand. 4, 1, 4/11, wo vom Ehemann die Unterbrechung jeglichen Verkehrs mit der ehebrecherischen Frau in der Absicht gefordert wird, sie von ihrem sündhaften Lebenswandel abzubringen. Der Gedanke vom Abbruch des persönlichen Verkehrs liegt in verschiedener Abwandlung weiterhin zu Grunde 2 Thess. 3, 14. 15; 2 Tim. 3, 5; Did. 5, 2; 12, 5; 14, 2; 15, 3; Barn. 19, 2; 1 Clem. 15, 1; 30, 3; 46, 1/4 u. ö. Nach Zeugnissen, die von der Mitte des 2. Jh. nC. an Gültigkeit haben, beherrschte diese Übung bereits unzweideutig die Gemeindedisziplin: Vorgehen der kleinasiatischen Gemeinden gegen die Montanisten (Eus. h. e. 5, 16, 10: οὕτω δὴ τῆς τε ἐκκλησίας ἐξεώσθησαν καὶ τῆς κοινωνίας εἴρχθησαν), des Papstes Viktor I gegen den Häretiker Theodotos (Eus. h. e. 5, 28, 6: ἀπεκήρυξεν τῆς κοινωνίας) u. gegen Marcion seitens seines eigenen Vaters, eines Bischofs im Pontus, wegen Entehrung einer Jungfrau (Epiphan. haer. 42, 1, 4: καὶ τὴν φθορὰν ἀπεργασάμενος ἐξεοῦται τῆς ἐκκλησίας τοῦ ἰδίου πατρός; vgl. A. v. Harnack, Marcion [1960] 23f). Vgl. ferner Iren. 4, 27, 4,

insbesondere aber die Konzilsbestimmungen, die repelli, separari, segregari, excludi u. andere Synonyma mit Bezug auf communio, ecclesia u. ä. gebrauchen (s. Hinschius 4, 701f. 797_3; 5, 1_4). Die Aufhebung der communio konnte in verschiedener Intensität erfolgen (Stat. eccl. ant. cn. 13: Episcopum qui hoc fecerit, e ceterorum communione seiunctus, suae tantum plebis communione contentus sit). Der Schwerpunkt der weiteren Entwicklung hat sich offensichtlich in diese Vollzugsform verlagert, excommunicare u. excommunicatio scheinen begriffsgeschichtlich in dieser Vorstellungsreihe ihren Sitz zu haben. Innozenz III (1198/1216) bezeugt, daß neben suspensio u. interdictum die excommunicatio zu den Zensuren zählt (cn. 20 X 5,40).

c. Ausschluß von der Eucharistie. Vom eucharistischen Mahle, in dem sich die ἐκκλησία in der Zuordnung der Glieder zum Herrn u. untereinander am sinnfälligsten darstellt, hat sich zu enthalten, wer die Eucharistie gewöhnlicher Speise gleichhält (1 Cor. 11, 27/32). Die Teilnahme am Herrenmahl ist mit der Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten unvereinbar (1 Cor. 10, 14/22). Did. 10, 6 läßt sich mit größter Wahrscheinlichkeit auf die Eucharistie deuten u. besagt dann vielleicht, daß der Sünder von der Kultgemeinschaft der Gläubigen u. der eucharistischen Speise ausgeschlossen ist (nach J. P. Audet, La Didaché [Paris 1958] 410/16 wäre dagegen von den nichtgetauften Teilnehmern an der vorausgehenden Sättigungsmahlzeit die Rede). Bei Justin heißt es, daß schwere Sünder ebenso wie Ungläubige u. Nichtgetaufte von der Eucharistie ausgeschlossen sind (ap. 1, 66). Das Konzil von Elvira (um 306) setzte für viele Verfehlungen den Ausschluß von der Eucharistie fest (cn. 37. 50. 61: abstineri a communione u. a.; vgl. dazu Gaudemet 65f). Andere Konzilien der Frühzeit folgen diesem Beispiel: Valence vJ. 374 cn. 2; Toledo I vJ. 400 cn. 19; Arles II vJ. 443 cn. 3. 10. 11. 25 usw. Vgl. auch Gelas. ep. Androm. 9 (PL 59, 112): Itaque etiam tu post blasphemias palam publiceque profusas a sacro corpore modis omnibus abstinendus es. Non potes enim mensae Domini participare et mensae daemoniorum; nec calicem Domini bibere et calicem daemoniorum. Im weiteren Verlauf der Entwicklung hat der Ausschluß von der Eucharistie allein an Bedeutung abgenommen (Hinschius 4, 705. 802; 5, 16. 521), lebte aber als poena latae sententiae bis zur Apostolischen Konstitution Pius' IX Apostolicae Sedis moderationi v. 12. X. 1869 in der sog. excommunicatio minor, dem kleinen Kirchenbann, in Form des Ausschlusses von den Sakramenten u. kirchl. Ämtern fort.

III. Zweck u. Wirkungen. a. Zweck. Die Ausstoßung eines Sünders aus der Gemeinschaft, wie immer vollzogen, will einerseits Sühne schaffen für die begangene Untat (Tod des Blutschänders von Korinth), zum anderen aber den Sünder in Zucht nehmen, um ihn vor den endzeitlichen Folgen der Sünde zu erretten (1 Tim. 1, 20; 2 Thess. 3, 14f). Bezüglich des Blutschänders ist zu beachten 1 Cor. 5, 5: ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου; nach jüd. Auffassung vermochte der Tod allein, d. h. ohne Werke tätiger Buße, Sühne zu schaffen (Sjöberg 172 mit Belegen). Darüber hinaus soll die Gemeinde aus Selbstachtung und wegen der Ansteckungsgefahr eines schlechten Beispiels vorbeugend handeln (1 Cor. 5, 2. 6. 7; Cypr. ep. 4, 3f; August. corr. et gr. 15, 46). Insoweit in Konzilsbestimmungen ein zeitlich begrenzter Ausschluß aus der Gemeinschaft angedroht wird (Elvira cn. 40; Agde vJ. 506 cn. 62. 63; Epaon vJ. 517 cn. 34; Orleans III vJ. 538 cn. 6. 8. 13. 31 usw.), liegt zweifelsohne vindikativer Strafcharakter vor. Im übrigen wird die Ausstoßung als Besserungsstrafe anzusehen sein, die aufgehoben wird, wenn sie die μετάνοια erreicht hat. Dann ist der Sünder in die Gemeinschaft wiederum aufzunehmen. Die ersten Belegstellen, welche dies als selbstverständlich voraussetzen bzw. in Richtung einer Wiederaufnahme weisen, sind verhältnismäßig spärlich: Did. 15, 3 (vgl. 14, 2); Ign. Smyrn. 5, 3; Polyc. ad Phil. 11, 4; Herm. vis. 2, 3, 4; mand. 4, 1, 8; sim. 9, 13, 9/14, 2; zu 2 Cor. 2, 5/11; 7, 8/13a; vgl. Doskocil 76/82; s. *Buße BIId/e.

b. Wirkungen. Sie sind unterschiedlich je nach Vollzugsform u. Entwicklungsperiode. Über die bereits bei den Vollzugsformen besprochenen Wirkungen (vgl. o. Sp. 10/14) hinaus läßt 1 Cor. 5 erkennen, daß mit dem Sünder auch nicht Tischgemeinschaft zu pflegen ist (11), das Herrenmahl einbezogen. Im Zuge der weiteren Entwicklung hatte die E. außer dem Verbot der Teilnahme am Herrenmahl im Gefolge, daß der Betroffene aller Rechte einer Teilhabe am religiösen Leben verlustig ging (Tert. apol. 39, 4: si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur). Im einzelnen: Verbot des Betretens der Kirche (Synes.

ep. 58 p. 203; *Abaton), Ausschluß vom gemeinsamen Beten (Can. Ap. 10f [566 Funk]) sowie vom Fürbittgebet (Felix II ep. ad Thalas.: 1, 274 Thiel), Zurückweisung der Oblationen (Elvira cn. 28), Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses (Synes. ep. 58 p. 203) usw. Das vom Anbeginn als selbstverständlich mitgegebene Verbot des bürgerlichen Verkehrs (1 Cor. 5, 9/11) wurde späterhin differenziert u. normiert (vgl. Synoden v. Toledo I vJ. 400 cn. 15; Arles II vJ. 443 cn. 49; Tours I vJ. 461 cn. 8; Vannes vJ. 465 cn. 3 u. ö.). Wer in eine fremde Gemeinde zog, mußte sich mit einem Empfehlungsschreiben ausweisen, daß er in seiner bisherigen Gemeinde nicht exkommuniziert war (Can. Ap. 12 [566F.]).

IV. E. u. Buße. Sie stehen von allem Anfang an in engster Verknüpfung. Soweit rückblikkend erkennbar, wurden Todsünden durch ‚Betätigung der Binde- u. Lösegewalt in den Akten der E. u. Rekonziliation' (sakramentale Buße) als getilgt angesehen (Poschmann, Paenitentia sec. 484; anders Grotz 438ff, nach dem E. ursprünglich ‚nur ein Warten auf die Kirchenbuße' war, ehe sie bei Origenes in der Eigenschaft als ‚E.-Buße' mit der ‚kanonischen Buße' zu einer Einheit, der ‚vollständigen' Buße, verschmolzen erscheint). In der alten Kirche ist die E. in dem Maße Bestandteil der Buße, als sie entweder zwangsweise die Verstockung des Sünders zu brechen u. ihn zur μετάνοια zu bewegen sucht oder aber vom Sünder freiwillig durch den Eintritt in den Büßerstand übernommen wird (vgl. Aug. bapt. c. Donat. 7, 53: aut excommunicando punitur illa simulatio aut paenitendo sanatur). Bei geheimen Sünden kam nur in Frage, daß der zur Umkehr bereite Sünder um Aufnahme in den Büßerstand bat (Aug. s. 351, 4. 7; 232, 7. 8). Um in diesen Fällen den beschämenden Ausschluß vom persönlichen Verkehr zu vermeiden, begnügte sich die Kirche mit dem Ausschluß von der Eucharistie (Aug. s. 56, 8. 12; 352, 3. 8). Sehr früh lassen sich Fälle feststellen, in denen die communio aufgehoben wurde, ohne daß eine Übernahme der Kirchenbuße in Frage stand. Dies galt dann als Sühnstrafe für minder schwere Vergehen (vgl. Synoden v. Elvira cn. 14, 79; Arles I vJ. 314 cn. 11; Vannes vJ. 465 cn. 13, 14; Agde vJ. 506 cn. 55; aus der Ostkirche: Basilius ep. 199 cn. 24; ep. 217 cn. 55; Synode v. Laodicaea um 380 cn. 1). Leo I schärfte dagegen ein, daß niemand wegen leichter Vergehen der communio beraubt werden dürfe (ep. 10, 8). Die Entwicklung führte, nicht zuletzt zufolge Einflusses der nur die Privatbuße kennenden keltischen Kirche u. des Verfalles der öffentlichen Kirchenbuße (o. Bd. 2, Sp. 810f), zu starker Verselbständigung der E. u. damit zur Ausbildung einer theoretisch erfaßbaren Delikts-E. neben der alten Buß-E. Ein langer Differenzierungsprozeß, der kirchl. Strafpraxis vom Bußwesen zu trennen anhebt, findet in der Hochscholastik mit der begrifflichen Unterscheidung von forum poenitentiale u. forum iudiciale seine entscheidende Ausformung (Mörsdorf: MünchThZ 8 [1957] 167f).

V. Zuständigkeit. Der Herr hat die Binde- u. Lösegewalt den zwölf Aposteln übertragen (Mt. 18, 18), die, ausgestattet mit dieser Vollmacht u. sie weiter tradierend, die Zucht zu wahren hatten. Es geschah unter Anteilnahme der gesamten Gemeinde. 1 Cor. 5, 3 bringt den Urteilsspruch des Apostels über den Blutschänder, die folgenden Verse 4/5 beauftragen die Gemeinde mit dem Vollzug des Urteils. Im weiteren fällt das, was wir später Buß-E. nennen, in die Zuständigkeit des Bischofs (Hieron. dial. c. Lucif. 5; Synes. ep. 58 [Text eines feierlichen E. Spruches]; Leo I ep. 108, 2; 159, 6). Priester mußten zur Vornahme der Rekonziliation besonders delegiert sein; die Ostkirche kannte ständig delegierte Bußpriester (Socr. h. e. 5, 19; Sozom. h. e. 7, 16). In der Canones-Sammlung zum Nicaenum des Maruta, Bischofs v. Maipherkat, wird u. a. bestimmt, daß bei Lebzeiten desjenigen Bischofs oder Priesters, der ein Anathema verhängt hat, kein anderer Bischof oder Priester es lösen darf, ausgenommen der Patriarch, ‚denn ihm allein billigt die Synode diese Vollmacht zu als dem Herrn über sein Haus' (O. Braun, De S. Nic. Synodo [1898] 72). Die in der keltischen u. angelsächsischen Kirche allein bekannte Privatbuße ließ dort den Priester von allem Anbeginn an neben dem Bischof als ordentlichen Minister in Erscheinung treten (Theod. Cant. poen. 2, 2, 15). Soweit wegen einer Verfehlung, die nicht der Buße unterworfen war, exkommuniziert wurde, war gleichfalls der Bischof zuständig (Poschmann, L. Ölung 61). Zu beachten ist aber, daß in einer Zeit, da die communio im Bedarfsfall via facti aufgehoben werden konnte, Cyprian die Ansicht vertrat, daß das Volk verpflichtet sei, sich von der communio eines irrgläubigen Bischofs fernzuhalten: Nec sibi plebs blandiatur quasi inmunis esse a

contagio delicti possit cum sacerdote peccatore communicans (ep. 67, 3 [CSEL 3, 2, 737]).

VI. Ritus. Die ersten erkennbaren Anfänge eines E.-Ritus stehen im Zeichen der E.-Buße. Die erste greifbare latein. Form findet sich im älteren Gelasianum 1, 16 (15 Wilson; 18 Mohlberg). Sie weist mindestens auf eine Übung des 7. Jh. (Jungmann 45. 74f). Die wesentlichen Elemente dieses Ritus sind in den späteren Ordines zur weiteren Entfaltung gekommen u. leben im Pontificale Romanum bis heute fort (Pont. Rom. 5: De expulsione publica poenitentium ab Ecclesia in feria quarta cinerum). Zuständig ist der Bischof, die Gemeindeöffentlichkeit wird vorausgesetzt. Zur Eröffnung der Kirchenbuße besagt die o. zitierte Rubrik des Gelasianums: Suscipis eum IIII feria mane in capite quadragesimae et cooperis eum cilicio, oras pro eo et inclaudis usque ad Caenam Domini. Dem inclaudere, vermutlich einer seit dem 6. Jh. geübten Einschließung in kircheneigenen Räumen, entsprach im Ordo Romanus Antiquus ein ,eiicere ab Ecclesia' (32 Hittorp: post hanc eiiciendus est ab ecclesia et tali modo increpandus: ...). Aus der begründeten Erwägung, daß es sich bei letzterem um einen Ordo ehrwürdigen Alters handle, will Jungmann 51 bereits für die Zeit Gregors d. Gr. (590/604) in Rom folgenden Ritus als gesichert erkennen: ,.. die Bußzeit (wurde) zu Beginn der damaligen Quadragesima, am ersten Fastensonntag, in Verbindung mit einer an die Postcommunio der Messe anschließenden Büßersegnung eröffnet, bei der das Cilicium übergeben u. wohl auch Asche verwendet wurde u. die in der förmlichen Ausscheidung der Büßer aus der Gemeinschaft der Gläubigen gipfelte'. Der Pontificalis ordinis liber des Durandus v. Mende (13. Jh. [Andrieu 3, 552/7]) u. das von ihm abhängige Pontificale Romanum bauten den Ritus folgendermaßen auf: Aufzeichnung der Büßer u. Zumessung der Buße, Auflegung der Asche durch den Bischof, Gebet, Ansprache des Bischofs, förmliche Ausstoßung der Büßer aus der Kirche (Gottesdienstraum) durch den Bischof. Nach Durandus hatten die Büßer am Aschermittwoch mit brennenden Kerzen vor dem Bischof zu erscheinen, die sie nach dem Auflegen der Asche auslöschten. Die Ausstoßung aus der Kirche vollzog sich so, daß die Büßer, die eine Kette gebildet hatten, candelas in manibus accensas habentes, vom Bischof aus der Kirche hinausgeführt wurden, indem er den ersten von ihnen bei der rechten Hand ergriff. Vor der Kirche ermahnte er sie nochmals zur Buße. Für den Gründonnerstag stellte er die Rekonziliation in Aussicht: quoniam tunc in sanctam ecclesiam reducentur, quam usque tunc ingredi non presumant. Das Pontificale Romanum erwähnt Kerzen in Händen der Büßer lediglich bei deren Hinausführung aus der Kirche. Am Gründonnerstag erfolgte seit altersher die Rekonziliation. Nach den gelasianischen Sakramentaren hatte sie wohl schon im 7. Jh. (Jungmann 80/3) folgenden Aufbau: der Büßer kommt zur Kirche (egreditur de loco, ubi paenitentiam gessit ... praesentatur ecclesiae, prostrato omni corpore in terra: Gelas. 1, 38 [63 Wils.; 56 Mohlb.]), Bitte des Diakons um Wiederaufnahme des Büßers, Mahnung des Bischofs, bischöfliche Supplikation. Dieser Ritus war in die erste der drei Gründonnerstagsmessen so eingebaut, daß er nach dem Wortgottesdienst u. vor dem Offertorium lag. Im Ordo Romanus Antiquus steht er bereits vor der Gründonnerstagsmesse (56/61 Hittorp). Die im Gelasianum nicht ausdrücklich genannte Handauflegung begegnet expressis verbis im Pontificale v. Poitiers (9. Jh.; Martène 3, 299f: ... ipsi presbyteri tangunt dextris manibus indesinenter ipsos poenitentes vice Pontificis). Sie hatte stets zentrale Bedeutung für die sakramentale Wirkung der Rekonziliation (Jungmann 242). Die im Ordo Romanus Antiquus deutliche Unterscheidung zwischen Wiedereinführung in die Kirche u. sakramentaler Versöhnung pflanzt sich über das Pontificale des Durandus bis in das Pontificale Romanum fort (Pont. Rom. 5: De reconciliatione poenitentium, quae fit in feria quinta Coenae Domini). Dieses kennt außerdem einen von der Buße abgehobenen u. nicht auf die Quadragesima bezogenen Ordo excommunicandi et absolvendi (Pont. Rom. 5), der zwischen excommunicatio minor, maior u. solemnis, d. i. Anathem, unterscheidet. Der Ritus für das Anathem greift auf ältere Vorbilder zurück; vgl. Regino Prum. eccl. discipl. 2, 409 (PL 132, 360); Durandus, Pontificalis ordinis liber 3, 8, 14/20 (Andrieu 3, 612/5). Der Bischof nimmt, umgeben von 12 Priestern auf dem Faldistorium vor dem Hauptaltar (aut alio loco publico) Platz. Die Formel, die nach vorangegangener, die E. begründender Ansprache vorgetragen wird, bedient sich u. a. folgender Verfluchungsworte: ,idcirco eum cum universis complicibus fautoribusque

suis ... excommunicatum et anathematizatum esse decernimus; et damnatum cum diabolo, et angelis eius, et omnibus reprobis in ignem aeternum iudicamus ...' Die Priester werfen nach erfolgter E. die von ihnen in Händen gehaltenen Kerzen zu Boden u. löschen sie aus (vgl. auch c. 106 C. XI q. 3). Den Pfarrgemeinden u. benachbarten Bischöfen werden die Namen der Exkommunizierten schriftlich mitgeteilt. Zur Rekonziliation nimmt der Bischof, wiederum umgeben von 12 Priestern, vor dem Haupteingang der Kirche Platz. Nach Gebet u. Absolution werden die Losgesprochenen vom Bischof an der Hand in die Kirche eingeführt (vgl. auch c. 108 C. XI q. 3).

VII. Wesen der E. Sie ist begründet im Wesen der Kirche als *Corpus Christi (Eph. 1, 22f; Col. 1, 18. 24). Die Kirche ist zudem für Augustinus gleichbedeutend mit der communio (August. unit. eccl. c. Donat. 20, 56). Die Kirche allein vermittelt das Heil (Cypr. ep. 73, 21: salus extra ecclesiam non est; vgl. Ign. Philad. 3, 2. 3; Iren. haer. 3, 24, 1; 1 Clem. 57, 2; Clem. Al. strom. 1, 19, 95, 6. 7; 7, 17, 107, 3). Schwere Sünde bedeutet Trennung von Christus, die eine analoge Folge gegenüber der Kirche (communio) in Form der E. nach sich zieht. Da die Sünde selbst die ausschließende Wirkung hat, ist der E.-Spruch nur deklaratorisch (Orig. in Lev. 14, 2; Aug. ep. 228, 8). Erst mit dem Aufkommen von Formen der später als Delikts-E. zu bezeichnenden Kirchenstrafe gibt es kondemnatorische Urteile. Wenn in älterer Zeit vielfach vom ‚Ausschluß aus der Kirche' in verschiedenster Terminologie gesprochen wird (zB. Clermont I vJ. 535 cn. 5: excludi a communione ecclesiae; Toledo X vJ. 656 cn. 7: fieri extra ecclesiam; Toledo XIII vJ. 683 cn. 5: seclusus ab omni christianorum communione), so geschieht es gewiß ohne dogmatische Reflexion, wie sie später vom character indelebilis der Taufe her angestellt wurde (vgl. dazu Gommenginger). Ein Fehlurteil des Bischofs bewirkte diesen ‚Ausschluß' nicht (Orig. in Lev. 14, 3; Aug. v. rel. 6, 11; bapt. 1, 17, 26; c. Cresc. 2, 21, 26). Die diesbezüglichen Schwierigkeiten lösten sich erst nach der in der Hochscholastik gemachten Unterscheidung zwischen forum poenitentiale u. forum iudiciale, demzufolge ein solcher Spruch nur für das f. iudiciale (später f. externum genannt) zu beachten ist.

VIII. E. in den Mönchsorden. Die E. ist auch den alten Ordensregeln bekannt. Pachomius kannte sie der Sache nach (praec. atque iud. 1. 4 [64. 65 Boon]). Zum frühen Sprachgebrauch vgl. die Regel des hl. Basilius interrog. 43. 76 (excommunicare; PL 103, 513, 520), ferner Joh. Cassian. inst. 2, 15f (tradere Satanae) u. a. (Hofmeister 139/41). Das Schwergewicht für die institutionelle Ausformung liegt auf der für das abendländische Mönchtum richtungweisenden Regula Benedicti 23/28, wo nach erfolgter Aufzählung von Verfehlungen, welche die rechte Einordnung in die klösterliche Gemeinschaft betreffen (23), eine zweifache Art der Ausschließung unterschieden wird: für leichtere Verfehlungen a mensae participatione (24), für schwerere Vergehen a mensa simul et ab oratorio (25). Der Vollzug kommt dem Abt zu (28), der seinerseits nach Erreichung des Strafzweckes (24: ... usque dum satisfactione congrua veniam consequatur; 44 Überschrift: De his qui excommunicantur quomodo satisfaciant) die Strafe gemäß seinem Gutbefinden wieder aufheben kann (Hofmeister 143). Sollte die zeitweilige Ausschließung nichts fruchten, verbleibt die endgültige Ausstoßung aus der klösterlichen Gemeinschaft, nachdem körperliche Züchtigung u. gemeinsames Gebet für den verstockten Bruder vorausgegangen waren (28: quod si nec isto modo sanatus fuerit, tunc iam utatur abbas ferro abscisionis, ut ait apostolus: ‚Auferte malum ex vobis'; ne una ovis morbida omnem gregem contagiet). Eine Wiederaufnahme des Ausgestoßenen kennt die Regel nicht (Steidle 212). Die E. in den Mönchsorden ist wesensverschieden von der E. als allgemeiner Kirchenstrafe, da sie von allem Anfange an vom Ordensoberen ohne Rücksicht auf seinen Weihegrad verhängt werden konnte (Hofmeister 195/98). Darum fehlte auch der Strafaufhebung, soweit sie in Frage kam, die mit der Rekonziliation bei der Buß-E. verbundene sakramentale Wirkung.

A. Amanieu, Art. Anathème: DictDroitCan 1 (1935) 512/16. – S. Bialoblocki, Art. Cherem: EncJud 5 (1930) 411/22. – C. H. W. Brekelmans, De Herem in het Oude Testament (Nijmegen o. J. [1959]). – H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte 1 ²(1906) 232/51. – H. Conrad, Deutsche Rechtsgeschichte 1 ²(1962) 50. – A. E. Crawley, Art. Cursing and blessing: ERE 4 (1955) 367/74. – J. Döller, Der Bann (Herem) im AT u. im späteren Judentum: ZkTh 37 (1913) 1/24. – W. Doskocil, Der Bann in der Urkirche (1958). – A. Dupont-Sommer, Die essenischen Schriften vom Toten Meer (1960). –

H. Emonds–B. Poschmann, Art. Busse: RAC 2, 802/12. – V. Ehrenberg, Der Staat der Griechen 1 (1957) 30f. – E. Eichmann–K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts 3 [10](1964). – W. Eichrodt, Theologie des AT 1 [7](1962). – J. Gaudemet, Notes sur les formes anciennes de l'excommunication: RevScRel 23 (1949) 64/77; L'Église dans l'empire Romain = Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident 3 (Paris o. J. [1958]) 70/87. – A. Gommenginger, Bedeutet die E. Verlust der Kirchengliedschaft?: ZkTh 73 (1951) 1/71. – J. Grotz, Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche (1955). – P. Guiraud, La propriété foncière en Grèce jusqu'à la conquête romaine (1893) 81/4. – A. Habermann, Megilloth Midbar Yehuda. The scrolls from the Judean desert (Jerusalem 1959) 51/70 (The Manual of Discipline). – J. Hasebroek, Griech. Wirtschafts- u. Gesellschaftsgeschichte bis zur Perserzeit (1931) 28. 91. 137/42. – J. Hempel, Die israelitischen Anschauungen von Segen u. Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen: ZDMG NF 4 (1925) 20/110. – L. Hertling, Communio u. Primat: Miscellanea Historiae Pontificiae 7 (1943) 3/48. – P. Hinschius, System des kathol. Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland 4 (1888); 5 (1893; photomech. Neudr. 1959). – K. Hofmann, Art. Anathema: RAC 1, 427/30. – Ph. Hofmeister, Die Excommunicatio regularis: SavZKan 46 (1960) 135/220. – C. H. Hunzinger, Die jüdische Bannpraxis im ntl. Zeitalter, Diss. Göttingen (1954). – J. A. Jungmann, Die latein. Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1932) 44/109. 238/249. – U. Kahrstedt, Griech. Staatsrecht 1 (1922). – Th. Klauser, Art. Akklamation: RAC 1, 216/33. – F. Kober, Der Kirchenbann [2](1863). – G. Koffmane, Entstehung u. Entwicklung des Kirchenlateins bis auf Augustinus-Hieronymus (1920). – E. Kornemann, Art. Collegium: PW 4, 1, 380/480. – S. Krauss, Synagogale Altertümer (1922) 188/90. – K. Latte, Heiliges Recht (1920). – E. Maass, Orpheus (1895). – J. Maier, Die Texte vom Toten Meer (1960). – S. Mandl, Der Bann (1898). – E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus 3 [2](1737) 284/303. – S. Mayer, Die Rechte der Israeliten, Athener u. Römer (1862/76). – Ch. Mohrmann, Die altchristl. Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin (1932). – Th. Mommsen, StR [4](1952/3); StrR (1899). – W. D. Morrisson–I. Low, Art. Banishment: ERE 2 (1955) 346/7. – K. Mörsdorf, Der Rechtscharakter der iurisdictio fori interni: MThZ 8 (1957) 161/73. – J. Pedersen, Der Eid bei den Semiten (1914). – Pfaff, Art. Exsecratio: PW Suppl. 4, 454/6. – F. Poland, Geschichte des griech. Vereinswesens (1909). – B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christl. Altertums (1928); Kirchenbuße u. correptio secreta bei Augustinus, Progr. Braunsberg (1928); Paenitentia secunda (1940); Busse u. Letzte Ölung = Handbuch der Dogmengeschichte 4, 3 (1951). – K. Schubert, Die jüd. u. judenchristl. Sekten im Lichte des Handschriftenfundes von 'En Fešcha: ZkTh 74 (1952) 1/62; Die Gemeinde vom Toten Meer (1958). – E. Sjöberg, Gott u. die Sünder im palästinensischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten u. apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur (1938). – B. Steidle, Die Regel St. Benedikts (1952) 210/12. – A. Stöckle, Spätröm. u. byzantin. Zünfte (1911). – Strack-B. 4, 1 (1928) 293/333. – P. Usteri, Ächtung u. Verbannung im griech. Recht (1903). – F. Vigouroux, Art. Anathème: DictB 1 (1895) 545/50. – E. Weiss, Griech. Privatrecht auf rechtsvergleichender Grundlage 1 (1923) 164/70. 523/6. – L. Wenger – K. Hofmann, Art. Absetzung: RAC 1, 35/41. – P. Wernberg–Møller, The Manual of Discipline (1957). – J. Wiesner, Der Bann in seiner geschichtlichen Entwicklung auf dem Boden des Judentums (1864). – R. Wünsch, Antike Fluchtafeln [2](1912). – E. Ziebarth, Der Fluch im griech. Recht: Hermes 30 (1895) 57/70; Das griech. Vereinswesen (1896).

W. Doskocil.

Exodus.

A. Nichtchristlich. I. Altes Testament. a. Allgemeines. Das 2. Buch des Pentateuch wird in der LXX mit Rücksicht auf den Bericht über den Auszug der Juden aus Ägypten, der einen der wichtigsten Abschnitte darin ausmacht, Ἔξοδος genannt. Philon gebraucht manchmal die Bezeichnung Ἐξαγωγή (migr. Abr. 14): ‚Sehr schön gibt der inspirierte Schriftsteller einem ganzen hl. Buch des Gesetzes den Titel Ἐξαγωγή; er hat damit einen Namen gefunden, der zu den Gottesworten paßt, die das Buch enthält' (vgl. quis rer. 251). Mit dem gleichen Titel versah der Tragiker Ezechiel sein dem E. gewidmetes Drama (s. u. Sp. 27). Die hebr. Benennung des Buches šᵉmôt oder ausführlicher we'elleh ha-šᵉmôt beruht auf den Anfangsworten: ‚Und dies sind die Namen der Söhne Israels.' – Die Literargeschichte des Buches fällt in das Kapitel der Pentateuchkritik. Die ältesten Fragmente fand man in den Höhlen von Qumran u. des Wa'adi Muraba'at (Skehan, Exod.).

b. Inhalt. Das Buch E. besteht aus zwei ver-

schiedenen Teilen. Der erste ist erzählender Art. Er berichtet zunächst, wie die Söhne Israels, die zur Zeit Jakobs nach Ägypten kamen (1, 1/7), von einem neuen Pharao unterdrückt werden, der ihre männlichen Kinder zu töten befiehlt (1, 8/22). Danach beginnt die Moses-Geschichte; sie erzählt von seiner Geburt, seiner Adoption durch die Tochter des Pharao, seinem Aufenthalt in Midian, seinem Erlebnis am Dornbusch u. seiner Rückkehr nach Ägypten zur Befreiung seines Volkes (2/4). Der anschließende Auszugsbericht handelt von der Intervention des Moses u. des Aaron beim Pharao (5, 1/5), von der Verstärkung der Unterdrückung, vom Wunder der Verwandlung des Stabes in eine Schlange (7, 6/13), von den zehn ägyptischen Plagen (7, 14/11, 10), von der Feier des ersten Pascha (12, 1/28), von der Tötung der ägypt. Erstgeborenen (12, 29/30), vom Aufbruch der Juden mit den Schätzen der Ägypter (12, 31/6), vom Zug zum Meer (12, 37/13, 19), von der Wolken- u. *Feuersäule (13, 20/2), von der Verfolgung durch Pharao u. sein Heer (13, 5/10), vom *Durchzug durch das Rote Meer (13, 11/15, 20), von den Etappen des Wüstenzugs u. seinen Wundern: dem trinkbar gemachten Wasser von Mara (15, 22/6), den Quellen von Elim (15, 27), dem Wachtel- u. Mannaregen (16, 2/36), dem Felsen des Lebendigen Wassers (17, 1/7). Dieser Teil schließt mit dem Sieg über Amalech (17, 8/16) u. der Ankunft am Sinai (19, 1/25). – Mit Kap. 20 beginnt der zweite legislative Teil (20/33). Das Buch E. endet also mit der Gesetzgebung Gottes auf dem Sinai. Der letzte Abschnitt des Zuges der Kinder Israels bis zum Jordan u. zum verheißenen Land wird erst im Buche Numeri berichtet. Jedoch findet man den Begriff E. oft auch zur Bezeichnung der Gesamtheit jener Ereignisse verwandt, die Israel aus der Knechtschaft Ägyptens in das Gelobte Land geführt haben, verbunden mit der bestimmten Periode des Übergangs u. der Bildung, die in der Existenz Israels der Aufenthalt in der Wüste ausmacht (Bloch 150).

c. Beurteilung. Der Auszug aus Ägypten ist, historisch gesehen, ein wichtiges Ereignis in der Geschichte einiger nicht mehr näher zu bestimmender Stämme Israels. Daß es das Israel der Zwölf Stämme gewesen sei, ist erst späte Tradition (vgl. M. Noth, Geschichte Israels [5][1963] 111/3). Das Datum des Ereignisses ist umstritten. Man hat es zuweilen ins 15. Jh. hinaufgesetzt, doch die heutige Kritik legt es nahezu einstimmig ins 13. Jh. (vgl. É. Drioton, La date de l'Exodus: RevHistPhilRel 1 [1955] 36/49; vgl. auch Noth aO. 114 u. H. H. Rowley: Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum [Ups. 1954] 195/204). Die am Anfang des Buches enthaltenen Einzelangaben, die die Erbauung der Städte Pithom u. Ramses betreffen, werden in der Tat von der Archäologie für die Zeit Ramses' II (1301/1234 vC.) bestätigt. Möglicherweise verbindet das Buch E. mit der Geschichte vom Auszug einer im Osten Ägyptens seßhaften Volksgruppe Erinnerungen, die sich auf eine Unterdrückung der Bewohner Südpalästinas durch die Ägypter beziehen (Cazelles 360/4). Aber der Auszug aus Ägypten ist vor allem in religiöser Beziehung ein entscheidendes Ereignis. Er bedeutet die sichtbare Bekundung der göttlichen Auserwählung der Kinder Israels u. der Liebe Gottes zu ihnen. Daher wird der E. im Verlauf des AT überaus häufig erwähnt. Einige Belege müssen genügen. Dtn. 6, 12 heißt es: ‚Hüte dich, Jahwe zu vergessen, der dich aus dem Lande Ägypten entkommen ließ, aus dem Hause der Knechtschaft'; vgl. Dtn. 6, 21/2; 7, 8. Wichtig besonders Dtn. 8, 2/3: ‚Du wirst dich des ganzen Weges erinnern, den Jahwe, dein Gott, dich während jener 40 Jahre in der Wüste zurücklegen ließ, um dich zu demütigen u. zu prüfen. Er ließ dich hungern u. ernährte dich mit Manna, das du nicht kanntest, um dich zu lehren, daß der Mensch nicht von Brot allein lebt, sondern von allem, was aus Gottes Mund kommt' (vgl. Mt. 4, 4). Man beachte auch Dtn. 8, 14/7; 9, 7/10, 5; 11, 3/4. 10; 29, 24. Von den Psalmen sind 5 ganz dem E. gewidmet: 78. 81. 105. 106. 114; in vierzehn finden sich wichtige Anspielungen: 23. 44. 66. 68. 74. 77. 80. 83. 95. 99. 100. 103. 135. 136. Des weiteren sei an Iudt. 5, 9/16 erinnert. Bei den Propheten erscheint ein neuer Gedanke: der E. wird hier zum Bilde der eschatologischen Befreiung; die Erinnerung an ihn wird erneuert, um das Vertrauen in jene Dinge zu stärken, die Gott in der eschatologischen Zukunft für sein Volk tun will (Os. 2, 16; Is. 11, 15/6; 43, 16/20; 51, 10/1). Der Neue E. wird nicht nur eine Wiederholung des Alten E. sein, sondern noch weitaus bewundernswürdiger: ‚Denkt nicht mehr an vergangene Dinge. Seht, etwas Wunderbares, Neues werde ich tun' (Is. 43, 19).

II. Judentum. a. Literatur. 1. Palästinensisch. Die Geschichte des Auszugs aus Ägypten wurde häufig mit Erläuterungen nach Art der Midrašim ausgestattet. Die Parabeln Henochs (1 Hen. 89, 20/7) stellen die Ägypter u. die Hebräer unter dem Bild von Wölfen u. Schafen dar. Das Buch der Jubiläen schreibt dem bösen Engel Mastema den Anstoß zur Judenverfolgung zu (Iub. 48, 2. 12. 15; vgl. J. Michl: o. Bd. 5, 221). Der Zug zum Meer wird von der gleichen Quelle in die Tage vom 15. bis 21. Nisan verlegt u. entspricht damit der Woche der Ungesäuerten Brote; der Durchzug durch das Rote Meer soll am Abend des siebten Tages stattgefunden haben (Iub. 49, 23; vgl. van Goudoever 67/9). Mastema ist vom 15. bis zum 18. Tag angekettet, damit Israel Zeit zum Aufbruch hat (ebd. 48, 15). Im Liber antiquitatum biblicarum des Ps-Philon wird der Charakter des Wunderbaren betont: die Spaltung des Meeres wird mit der Teilung der Wasser von Gen. 1, 6 verglichen (10, 5). Gott zeigt Moses den Baum des Lebens u. entnimmt von diesem die Rute, mit der Moses das Wasser von Mara süß machen soll (11, 15); diese Rute ist für immer das Zeichen des Bundes mit Moses, so wie der Regenbogen das Symbol des Bundes mit Noe war (19, 11). Gott zeigt Moses die himmlischen Regionen, wo sich die Mannavorräte befinden (19, 10); der Brunnen von Mara wurde um Miriams willen, die Wolkensäule um Aarons willen, das Manna um Moses willen verliehen (20, 8). Die rabbinischen Midrašim enthalten zahllose Anspielungen auf den Auszug aus Ägypten, bes. die Traktate Mekhiltha, Pesiqtha de Rab Kahana u. Exodus Rabba (vgl. Bloch 210/85). Der Auszug behauptet sich als Typos eschatologischer Ereignisse in der apokalyptischen Literatur. Das in den himmlischen Vorratskammern gespeicherte Manna wird in den messianischen Zeiten von neuem ausgegossen werden (2 Bar. 29, 8; vgl. P. Volz, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im ntl. Zeitalter [1934] 388/9). Diese Tradition ist für das Verständnis von Joh. 6 wichtig, wie Gärtner 19 aufgezeigt hat. Schließlich scheinen die Handschriften vom Toten Meer, welche Is. 40, 3 auf die sadokitische Gemeinschaft anwenden (1 QS 8, 13f), zu zeigen, daß diese Gemeinschaft glaubte, die Zeit des Neuen E. sei mit ihrem Aufbruch in die Wüste eröffnet. Die Damaskusschrift 5,18/6,6 setzt die Ereignisse des E. mit dem Aufbruch der Gemeinschaft nach Damaskus in Parallele (G. Vermès, Moise au tournant des deux Testaments: CahSion 8 [1954] 194).

2. Hellenistisch. Der E. spielt in der Literatur des hellenist. Judentums, vor allem Alexandriens, eine bedeutende Rolle, allerdings in einem von dem des palästinensischen Judentums völlig verschiedenen Geiste. Die Historiker Eupolemos u. Artapanos stellen den Erzählungen des Hekataios u. des Manetho einen sichtlich um sorgfältige Wiedergabe der Tatsachen bemühten Bericht über den Auszug entgegen, der bei den Heiden um Sympathie für die Juden werben soll. Der wichtigere ist der des Artapanos, den uns Eusebius erhalten hat (praep. ev. 9, 27). Nachdem Artapanos die ägyptischen Plagen beschrieben hat, äußert er folgendes über den E. (aO. 9, 27, 34f Mras): ‚Als der König soviel Unglück erfahren hatte, gab er den Juden die Freiheit ... Diese erreichten nach drei Tagen das Rote Meer. Die Bewohner von Memphis behaupten, daß Moses, der das Land gut kannte u. die Meeresströmungen beobachtet hatte, die Menge durch das ausgetrocknete Meer marschieren ließ. Die Heliopolitaner ihrerseits sagen, daß der König sich mit einer großen Armee u. mit Kavallerie an ihre Verfolgung machte.‘ Einer Rechtfertigung bedurfte vor allem die Tatsache, daß die Hebräer ‚die Reichtümer Ägyptens‘ mitnahmen (Ex. 12, 35/6). Artapanos aO. stellt diese als eine Anleihe hin, Josephus sieht darin, in Übereinstimmung mit dem Text des Buches E., ein Geschenk der Ägypter (ant. Iud. 2, 314); das Buch der Weisheit meint, es handle sich um die Entschädigung für nicht gezahlten Arbeitslohn (Sap. 10, 17); der gleichen Ansicht sind auch der Tragiker Ezechiel (exag. 162/5) u. Philon (v. Mos. 1, 141). Bei den christl. Autoren bleibt diese Frage weiterhin Gegenstand der Erörterung (Iren. haer. 4, 30, 1/4; Tert. adv. Marc. 2, 90; Clem. Al. strom. 1, 23, 157, 2f). – Josephus ist mehrfach auf den E. eingegangen. Er weist c. Ap. 1, 279f die Kritik der ägypt. Historiker an Moses zurück. Ant. Iud. (2, 315/3, 213) bringt er, in der Nachfolge von Artapanos, den Bericht vom Auszug aus Ägypten mit haggadischen Einzelheiten. Man findet bei ihm die gleiche rationalistische Tendenz wie bei Artapanos. Zum Durchzug durch das Rote Meer bemerkt er, daß die Durchquerung möglich war, ‚sei es durch göttlichen Willen, sei es durch eine Fügung des Zufalls‘ (ebd. 2,

347f); er erinnert daran, daß auch die Soldaten Alexanders ‚das Pamphylische Meer vor sich zurückweichen' sahen. Das Wunder von Mara wird darauf zurückgeführt, daß die Juden weisungsgemäß bis zur Sohle des Brunnens schürfen müssen, um trinkbares Wasser zu gewinnen (ebd. 3, 8). Das Wunder des Manna wird als eine natürliche Erscheinung hingestellt, die sich ständig aufs Neue wiederholt (ebd. 3, 31). – Auch das Buch der Weisheit bietet apologetische Haggada, freilich anderer Art. Es enthält in seinem zweiten Teil (10/9) eine lange Haggada zum E. Der Verfasser versucht zu zeigen, daß Gott, der Herr der Elemente (19, 16/21), diese in den Dienst der Hebräer stellt u. sich ihrer bedient, um die Ägypter zu züchtigen; das gilt für das Wasser (11, 5/15), für die Tiere (16, 1/4) u. für das Feuer (16, 16/8). Der Verfasser verfolgt damit die Absicht, den Elementendienst der Ägypter zu verurteilen. Einige Stellen verdienen festgehalten zu werden: die eherne Schlange heißt Zeichen (σύμβολον) der Rettung (16, 6), das Manna ist das Brot der Engel (16, 20); es paßt sich dem Geschmack derer an, die es essen (16, 20); die Beschreibung des Schreckens der Ägypter bei der Plage der Finsternis hat einen betont rhetorischen Charakter (17, 1/20); das Wort Gottes, das den Beschluß über den Tod der Erstgeborenen ausführt, wird mit einem scharfen Schwert verglichen (18, 15). – 269 jambische Trimeter eines Dramas Ἐξαγωγή des Tragikers Ezechiel haben Clemens Alex. strom. 1, 23, 155 u. Euseb. praep. ev. 9, 28, 1f überliefert. Alexander Polyhistor wird die Verse vermittelt haben. Das Werk folgt einem mit midraschischen Varianten versetzten Bibeltext (J. Wieneke, Ezechielis Iudaei poetae Alex. fabulae quae inscribitur ΕΞΑΓΩΓΗ fragmenta, Diss. Münster [1931] 27ff; vgl. auch A. Lesky: DLZ 1932, 2220 u. K. Ziegler, Art. Tragoedia: PW 6, 2A [1937] 1979/81). – Doch der für unseren Zusammenhang wichtigste hellenist. Autor ist Philon. Zunächst erörtert er das biblische Buch nach Art einer Haggada, die er der hellenist. Welt in seiner Vita Moysis vorlegt. Der 1. Teil erzählt das Leben Moses' von seiner Geburt bis zur Besteigung des Sinai. Die Geschichte der ägyptischen Plagen (96/143), des Durchzugs durch das Rote Meer (167/80), der Wunder in der Wüste (181/213) ist breit ausgesponnen, so daß man von einer literarisch-moralischen Amplifikation sprechen kann. Im Rest des Buches wird Philon unter dem Einfluß der hellenist. Homerexegese der bahnbrechende Vertreter einer allegorischen Auslegung des E.; er hat diese Exegese zwar nicht erfunden, aber zu ihrer Entwicklung viel beigetragen. Die Quaestiones in Ex. interessieren hier nicht, da sie sich ausschließlich mit dem legislativen Teil des E. beschäftigen. Dagegen sind Elemente seiner allegorischen Exegese über die gesamten Legum allegoriarum libri verstreut. Diese Exegese ist nicht ‚physisch', sondern ‚ethisch'; sie zeigt in den Ereignissen des E. die Etappen des Entwicklungsgangs der Seele auf. Ägypten bedeutet den Leib (agric. 88/9), der Pharao den den körperlichen Dingen hingegebenen Menschen, der den Moses, den lautersten Geist, daran hindern will, sich seiner Herrschaft zu entziehen (congr. 132). Die Zauberer sind die Trugschlüsse, die den guten Seelenregungen entgegenwirken (migr. 76. 85). Die Ägyptischen Plagen sind das Bild der Früchte eines nach dem Körper ausgerichteten Lebens: das in Blut verwandelte Wasser ist das lügenhafte Wort, das die Fische, die νοήματα, zugrunde richtet u. leblose Frösche erzeugt (somn. 2, 259f). Die Tötung der ägypt. Erstgeborenen bedeutet die Zerstörung der Leidenschaften (ebd. 2, 266), der Auszug aus Ägypten ist der Austritt aus dem Körper. Die Säule ist der λόγος, der den Asketen von den Feinden trennt, die ihn verfolgen (quis rer. 203/5); der Durchzug durch das Rote Meer ist der Auszug aus der Welt der Veränderungen (somn. 2, 277/81; agric. 79/83; ebr. 111; leg. alleg. 2, 147). Die süß gewordenen Wasser von Mara besagen, daß die von der Natur uns mitgegebene Tugend erst durch die Liebe zum Guten (ἔρως) edel u. süß wird (congr. 163/6; migr. 36; post. 155/7). Elim (= πυλῶνες, Säulengang) symbolisiert den Eintritt in ein tugendhaftes Leben. Zunächst muß man sich den 12 Quellen nähern, den προπαιδεύματα der Tugend, u. dann den 70 Palmbäumen, denn diejenigen, die den Preis der vollkommenen Tugend davontragen, werden mit Palmzweigen geschmückt (fug. 183/7). Das *Manna ist Symbol der himmlischen Nahrung der Seele, der σοφία (leg. alleg. 3, 161/71; quis rer. 191; congr. 174; fug. 137; mut. 259); Gleiches gilt vom Fels des lebendigen Wassers (leg. alleg. 2, 26). Die Hände, die Moses während der Schlacht gegen Amalech erhoben hält, bedeuten die Erhebung des Geistes, die den Sieg über die Leidenschaften sichert (leg.

alleg. 3, 185/6). Der Eintritt Moses' in das Dunkel weist hin auf den Fortschritt der Seele in der Einsicht, daß Gott sich jenseits aller Bilder befindet (quis rer. 251; mut. 7; post. 14; vgl. E. Goodenough, By Light Light [New Haven 1935] 199/235; Daniélou, Sacr. 177/90). Auf E. ist Philon auch noch in den Hypothetica 1 näher eingegangen (durch Euseb. praep. ev. 8, 6, 1f überliefert; vgl. I. Heinemann, Art. Moses: PW 16 [1933] 369f). Philon antwortet auf Beschuldigungen der Antisemiten. Darum mußte er wohl auf eine allegorische Betrachtung verzichten. Auch der jüd. Verfasser des dritten Buches der Orac. Sibyll. erwähnt den E. (vaticinium ex eventu) in v. 248/57.

b. Liturgie. In spätjüdischer Zeit zeigen die Hauptfeste die Tendenz, an die Erinnerungen des E. anzuknüpfen. Das gilt zunächst vom Festkomplex des Osterzyklus. Dieser beginnt mit der Paschafeier am Abend des 14. Nisan. Die sieben Tage der Ungesäuerten Brote, deren Beziehung zum Pascha den verschiedenen Kalendern entsprechend variiert, sind mit dem E. schon Ex. 12, 15 verknüpft. Eine nichtbiblische Tradition verbindet die Erinnerung an den Durchzug durch das Rote Meer besonders mit dem 7. Tag. Van Goudoever (124/9) hat die wichtigsten Zeugnisse gesammelt: Seder Olam Rabba 5 (150 nC.); Mekhiltha Ex. 14, 1/14; Pesiqtha de Rab Kahana, pisqa 10 (102 Wünsche); Ezech. Trag.: Eus. praep. ev. 9, 29, 12; Iub. 49, 23; die karaitische Liturgie (vgl. P. S. Goldberg, Karaite Liturgy [Manchester 1957] 90); die samaritanische Liturgie (A. Cowley, The Samaritan Liturgy: JewQuartRev 7 [1895] 270). Auch die 50 Tage des Wochenfestes weisen in manchen Kalendern Beziehungen zum Auszug aus Ägypten auf: die Therapeuten feierten den Durchzug durch das Rote Meer am Vorabend des ersten der 50 Tage (Philon v. cont. 65/7); das Buch der Jubiläen (16, 17) verbindet die 50 Tage mit der Erinnerung an die Offenbarung des Gesetzes; der 50. Tag gilt im 2./3. Jh. nC. der Feier der Übergabe des Gesetzes auf dem Sinai (van Goudoever 191). Das letzte der großen jüd. Feste, das Laubhüttenfest, hält seit Lev. 23, 33/43 die Erinnerung an den Aufenthalt in den Zelten der Wüste fest.

c. Kunst. In der Synagoge von *Dura-Europos (o. Bd. 4, 363f) spielen Szenen aus dem E. eine große Rolle. Hier begegnet auf Kraelings Bildfeld WA3 die erste uns bekannte Darstellung des Durchzugs durch das Rote Meer. Zunächst erinnern zwölf das hl. Zelt u. die Quelle umgebende Hütten an die 12 Stämme. Vor dem Tabernakel stehen der siebenarmige Leuchter, der Tisch mit den Schaubroten u. zwei Kandelabern, die aber nicht, wie Kraeling (119) meint, Thymiaterien darstellen u., der Symmetrie wegen verdoppelt, an den Räucheraltar erinnern sollen, sondern wohl den 2 Leuchtern entsprechen, die in den aus Edessa stammenden u. jüd.-christl. Liturgieerinnerungen spiegelnden gnostischen Oden Salomos (25, 7) bezeugt sind. Das Merkwürdigste aber ist, daß das Wasser aus einem Brunnen hervorsprudelt u. sich dann in 12 Bächen ausbreitet; Goodenough hat sicher recht, wenn er hier eine Vermischung mehrerer Episoden erkennt (Jew. Symbols 10, 27/41). Die 12 Bäche erinnern an die 12 Quellen in Elim; diese weisen wieder wie die oben erwähnten 12 Pfade auf die Überlieferung der Midrasche hin (Kraeling aO. 122). Der Brunnen ist mit den Ereignissen von Raphidim u. Meribah unvereinbar, paßt aber zur Episode von Be'er (Num. 21, 16/8). Nun liegen die erstgenannten Vorgänge den alexandrinischen Juden am Herzen, während die orientalischen Targumin sich vorzugsweise mit der Episode von Be'er befassen. Damit wird deutlich, daß die haggadische Tradition, der die Fresken von Dura folgen, von der alexandrinischen Überlieferung verschieden ist. – Den Abschluß der Bildfolge stellt die Darstellung der Weihe des hl. Zeltes in der Wüste durch Aaron dar (Kraelings Bildfeld WB2; Text 130f).

III. Heidentum. Die Zeugnisse über den Auszug aus Ägypten in der hellenist. Literatur gehen nicht über das 3. Jh. vC. hinaus; sie scheinen nicht auf eine vom AT u. der jüd. Überlieferung verschiedene Quelle zurückzugehen; sie geben in polemischer Absicht u. deshalb entstellt wieder, was die jüd. Tradition berichtete. Die Texte sind von S. Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaisme (Paris 1895), gesammelt worden. Hekataios v. Abdera berichtet, daß das ägypt. Volk in einer verheerenden Seuche eine Manifestation des Zornes der Götter sah u. deshalb die Juden verjagte (FGrHist 264 F 6). Der ägypt. Priester Manetho datiert den Auszug aus Ägypten in die Herrschaft des Tethmosis, 393 Jahre vor der Flucht des Danaos nach Argos (Manetho frg. 54 Waddell = Ios. c. Ap. 1, 230f). Er erzählt auch, daß die

aus Ägypten verjagten Juden sich des Landes mit Hilfe der Hyksos, königlicher Hirten, bemächtigten, es ausplünderten u. schließlich von Amenophis vertrieben wurden (Manetho frg. 42 = Ios. c. Ap. 1, 75/92). Vgl. I. Heinemann, Art. Antisemitismus: PW Suppl. 5 (1931) 26/8; s. aber auch R. Laqueur, Art. Manethon: PW 14, 1 (1928) 1076f u. F. Jacoby zu FGrHist 609 F 8. 10 § 250. Strabon stellt Moses als einen ägyptischen Priester hin, der das Land verläßt, weil er die Darstellung der Gottheit in Tiergestalt ablehnt (16, 35). Die Nachrichten Manethos finden sich bei den Alexandrinern des 1. Jh. nC. wieder, bei Chairemon (frg. 1 Schwyz. = Ios. c. Ap. 1, 288/92), Lysimachos v. Alexandrien (ebd. 1, 34f) u. Apion (ebd. 2, 1/13); aber auch bei Celsus (Orig. c. Cels. 1, 23; 3, 5; 4, 41. 47). Tacitus ist von Lysimachus u. Apion abhängig (hist. 5, 3f); vgl. A. M. A. Hospers-Jansen, Tacitus over de Joden (hist. 5, 2/13, Diss. Utrecht [Groningen 1949] 119/30). Numenius περὶ τἀγαθοῦ III B. (frg. 18 Leemans = Euseb. praep. ev. 9, 8, 1f Mras) bezieht sich ebenfalls auf den Auszug aus Ägypten: ‚Danach lebten Jannes u. Jambres, ägyptische Hierogrammateis, die zu jener Zeit als unvergleichliche Meister in der Kunst der Magie galten, als die Juden aus Ägypten vertrieben wurden. Daher wurden sie vom ägypt. Volk ausersehen, es mit Moses (Μουσαῖος; Artapanos hat Moses mit Musaios gleichgesetzt; nach Alex. Polyhistor bei Euseb. praep. ev. 9, 27, 3 [= FGrHist 726 F 3, 3]), dem Haupt der Juden, aufzunehmen, dessen Gebete bei der Gottheit viel vermochten. Sie zeigten sich imstande, auch die schrecklichsten unter den Katastrophen, die Moses über Ägypten brachte, abzuwenden‘. Numenius kannte also, wie ersichtlich, die jüd. Überlieferung über Jannes u. Jambres. Von ihnen wissen auch Plinius (n. h. 30, 1, 14) u. Apuleius (apol. 90). Der Name Jannes wird zum erstenmal in der Damaskusschrift (5, 18/9) erwähnt. Nach 2 Tim. 3, 8 kannte auch Paulus diese Haggada. Origenes erwähnt eine apokryphe Schrift über Jannes u. Mambres (in Mt. comm. 27, 9; vgl. H. Odeberg, Ἰαννης, Ἰαμβρης: ThWb 3, 192/3; ferner Bloch 223/4).

B. Christlich. I. Neues Testament. Die Typologie des E. (vgl. Piper) begegnet verschiedentlich auch im NT. Christus erscheint als derjenige, der den von den Propheten angekündigten Neuen E. verwirklicht. Mt. 2, 15 wird auf Jesus die Prophezeiung des Hosea (11, 1) über den Auszug aus Ägypten angewandt. Der Bericht über die Versuchung bezieht sich ausdrücklich auf Textstellen im Deuteronomium, die sich mit der Durchquerung der Wüste befassen (Mt. 4, 3; Dtn. 8, 2/4; 6,13/16; vgl. Dupont 287/304). Die 40 Tage der Versuchung weisen auf die 40 Jahre des E. hin. Das Wandeln auf dem See wird dem Durchzug durch das Rote Meer gegenübergestellt (E. C. Hoskyns, The Riddle of the NT[2] [London 1947] 70). – Das Johannes-Ev. weist sehr spezielle Berührungen mit dem E. auf; es erwähnt die eherne Schlange, das Manna u. das Osterlamm. Sahlin (Typol.) möchte sogar im Ablauf des Evangeliums eine durchgehende Parallelität mit den Ereignissen des E. erkennen. Auch wer nicht soweit gehen möchte, wird es wahrscheinlich finden, daß das Johannes-Ev., das den Festen große Bedeutung beimißt, sich bei der Behandlung der Ostereignisse von Themen aus dem E. anregen läßt. So hat Gärtner (14/20) darauf hingewiesen, daß Joh. 6 sich mit der Brotvermehrung u. der Überquerung des Sees in den Themenbereich des jüdischen Pascha begibt. – In der Apostelgeschichte ist die Rede des Stephanus ganz dem E. gewidmet, der im haggadischen Stil der Weisheit behandelt wird. Der 1. Korintherbrief (10, 1/3) sieht im Durchzug durch das Rote Meer u. im Fels des Lebenden Wassers Vorbilder (τύποι), die uns angehen, nämlich Vorbilder der Taufe u. der Eucharistie (weitere Anspielungen bei Sahlin, E. 81/96). – Der 1. Petrusbrief ist eine Katechese auf das Osterfest, wie F. L. Cross (1 Peter, a paschal Liturgy [London 1954]) u. Boismard (183/203) gezeigt haben. Der Brief spielt 1, 18 auf den E. an: ‚Ihr wurdet befreit von der alten Lebensweise, die ihr von den Vätern hattet‘. – Die Apokalypse (15, 2) beschreibt die eschatologische Erlösung als ‚den Durchzug durch ein Meer aus Glas u. Feuer‘. Den dort geschilderten Strafgerichten haben offensichtlich die ägypt. Plagen zum Vorbild gedient (15, 5/21).

II. Patristik. a. Vor Origenes. Die historische Frage nach dem Zeitpunkt des E. spielt bei den Apologeten eine wichtige Rolle, weil dieses Problem für ihre Behauptung bedeutsam ist, daß Moses vor Homer gelebt habe (Theophil. Antioch. 3, 20/21; Tat. or. 40/44). Vor allem aber sind die frühen Väter an der typologischen Bedeutung des E. interessiert.

Irenäus will von einem Presbyter gehört haben, daß ,alles, was Gott beim Auszug des Volkes aus Ägypten gewirkt habe, Vorbild des Auszugs der Kirche aus den Völkern ist' (haer. 4, 30, 4; vgl. dem. 46). Diese Typologie ist offensichtlich besonders im Rahmen der Liturgie der Osternacht im Anschluß an die Lesung der Auszugsperikope entwickelt worden. So heißt es zB. in der Osterhomilie Melitons: ,es (das Lamm) hat uns von der Knechtschaft der Welt wie des Landes Ägypten erlöst; es hat uns von der Sklaverei des Todes wie von Pharao befreit' (67 [39 Testuz]). Insbesondere wurde der Auszug aus Ägypten in Fortführung der Gedanken des hl. Paulus als Typos der Taufe angesehen. So bei Tertull. bapt. 9, 1: ,Primum quidem, cum populus de Aegypto expeditus, vim regis Aegypti per aquam transgressus evadit, ipsum regem cum totis copiis aqua extinguit. Quae figura manifestior in baptismi sacramento? Liberantur de saeculo nationes, per aquam scilicet, et diabolum dominatorem pristinum in aqua obpressum derelinquunt.' Diese Tauftypologie des Durchzugs durch das Rote Meer hat Cyprian genauer ausgeführt: Ebenso wie Pharao die Israeliten bis zum Meer verfolgt, wo er dann besiegt wird, so verfolgt der Teufel die Katechumenen bis zum Taufbecken (ep. 68, 15; vgl. Orig. in Ex. 5, 5). Dieses Thema ist hinfort ein Gemeinplatz der Taufkatechese (vgl. F. J. Dölger, Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe: ACh 2 [1930] 63/69). Bei Meliton, Tertullian und Cyprian wird Ägypten der Welt, Pharao dem Teufel gleichgesetzt; diese Deutung wurde in der Folgezeit allgemein üblich (vgl. F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit [1918] 52ff; Sol Salutis [1920] 220/222). Auch die dem Durchzug durch das Rote Meer folgenden Episoden wurden typologisch verstanden. Einige dieser patristischen Deutungen finden sich schon im NT; so war der Fels Bild Christi (Iren. dem. 46), das Lebenswasser Typos der Taufe (Tert. bapt. 9, 3); das Manna ist die Eucharistie (Cypr. epist. 68, 4), die eherne Schlange der gekreuzigte Christus (Barn. 12, 6; Tert. adv. Marc. 3, 18; idol. 5, 4). Einige typologische Deutungen sind ebenso alt wie die vom NT bezeugten, das gilt insbesondere von den Wundern von Mara u. Elim. Das durch den Stab des Moses in Süßwasser verwandelte Bitterwasser ist für die Katecheten ein uralter Typos der Taufe u. des Kreuzes Christi (Tert. bapt. 9, 2). Die 12 Quellen u. 70 Palmen von Elim sind Vorbild der apostolischen Predigt (Iren. dem. 46; Tert. adv. Marc. 4, 13; vgl. Daniélou, Sacr. 149/51). Überdies finden wir für das Kreuz neben der ehernen Schlange noch einen anderen Typos: Moses, mit ausgebreiteten Armen betend, während Josua mit Amalech kämpft; diese Typologie findet sich Orac. Sib. 8, 251; Barn. 12, 2; Iren. dem. 46; Tert. adv. Marc. 3, 18, 6; Cypr. testim. 2, 21; ad Fort. 8; Just. dial. 111, 1/2; 112, 2; 114, 4. Diese Typen bilden den kirchlichen Typenschatz, den man ebenso in der Katechese wie in der Liturgie u. Kunst findet; sie sind Teil der gemeinsamen Tradition (Daniélou, Sacr. 144/176). Hinzufügen kann man noch die Typologie der dem Moses gegebenen Zeichen: Tertullian sah in der aussätzigen Hand, die gesund wird, einen prophetischen Hinweis auf die Auferstehung Christi (res. 28, 1), u. schon für Irenäus war der in eine Schlange verwandelte Stab Präfiguration der Inkarnation (haer. 3, 21). Tertullian bapt. 20 bringt die 40 Jahre der Juden in der Wüste u. die 40 Tage Christi in der Wüste in Gegensatz zueinander (s. F. J. Dölger: ACh 2 [1930] 64). Neben dieser typologischen Exegese der Großkirche finden wir im Gnostizismus eine allegorische Auslegung, so bei den Naassenern und bei den Peraten. ,Unter Ägypten verstehen die Peraten alle diejenigen, welche diese Mysterien nicht kennen. Für sie bedeutet Ägypten deswegen soviel wie: aus dem Körper scheiden; denn für sie ist der Körper ein kleines Ägypten' (ebd. 5, 6). Hippolyt bemerkt, daß der Name ,Perat' jemand bedeutet, der ,herausgeht' (ebd. 5, 16). Ägypten war als allegorische Bezeichnung für den Körper schon Philon geläufig.

b. Origenes. Mit Origenes beginnt eine neue Zeit; denn die Exegese des E. stellt nun die Geschehnisse beim Auszug aus Ägypten u. während des Marsches durch die Wüste bis zum Land der Verheißung als ein Bild des Weges der Seele zu Gott hin. Diese Deutung wertet nicht nur die wesentlichen Ereignisse aus, sondern bemüht sich, auch in jeder Einzelheit der Erzählung einen symbolischen Sinn zu finden. Dabei verwendet sie das von der stoischen u. pythagoreischen Homerauslegung übernommene Mittel der allegorischen Deutung. Alle drei genannten Züge trifft man schon bei Philon; aber Origenes, der christl. Erbe der philonischen Exegese,

ist es, der sie in die christl. Lehrtradition einführt. ‚Ausziehen aus Ägypten heißt die Welt verlassen' (in Ex. hom. 5, 3). Die drei Tage auf dem Weg zum Meer bedeuten die Reinigung von Wort, Handlung u. Gedanken (ebd. 3, 3). Unter den ägyptischen Plagen bezeichnen die Frösche das Geschwätz, die Stechfliegen die schuldigen Gedanken, die Beulen die Sünden; von diesen Plagen werden die Juden, d. h. die Freunde der Tugend, durch Moses, d. h. das Gesetz Gottes, befreit (ebd. 4, 6). Der Durchzug durch das Rote Meer ist der Sieg über den Geist des Widerspruchs (ebd. 4, 7). Die während des Kampfes mit Amalech erhobenen Hände des Moses bedeuten die *Erhebung der Gedanken über die irdischen Dinge (in Reg. hom. 1). Von diesen exegetischen Gedanken sind speziell einige Homilien über das Buch Numeri erfüllt. Die Deutung, wonach die Stationen der Wüstenwanderung die Entwicklungsstufen des geistigen Lebens vorstellen, wird in Num. hom. 27 aufgegriffen. Die zuerst bitteren, dann süßen Wasser sind der der Erziehung anhaftende bittere Geschmack, aus der die süße Frucht der Gerechtigkeit hervorgeht (ebd. 27, 10). Die übrigen Stationen des Wüstenwegs stellen die weiteren Stufen des geistlichen Wegs dar; bei ihrer Ausdeutung wird die Etymologie der Stationen ausgewertet (ebd. 27, 9/12). So bildet sich das Thema vom geistlichen E. heraus. Aber die Auslegung des Origenes beschränkt sich nicht nur auf diese Interpretation, die er die ethische nennt; andere Stellen der Schrift unterzieht er einer ‚mystischen' Exegese. Die drei Tage auf dem Weg zum Roten Meer sind die drei Tage Christi im Grab (in Ex. hom. 5, 2). Seine bewundernswerte Kenntnis der Schrift ermöglicht Origenes geistvolle Verbindungen. Dabei fällt auf, daß Origenes bei Verwertung der traditionellen Typologie alles beiseite läßt, was sich auf die Taten Christi während seines irdischen Lebens bezieht. Auch die sakramentale Typologie spielt bei ihm nur eine geringe Rolle, während er sich angelegentlich mit der Präfiguration des Mysteriums Christi befaßt. Schließlich entwickelt er eine Typologie, die sich mit dem Übergang vom AT zum NT befaßt. Die Entbitterung der Wasser von Mara weist, geistig gedeutet, auf das Gesetz, das durch geistiges Verständnis aus einem bitteren zu einem süßen werden kann (in Ex. hom. 7, 1). Der Übergang von Mara nach Elim ist der Übergang vom AT zum NT (ebd. 7, 3). Das kreuzförmige Erheben der Arme durch Moses bedeutet die geistige Erhöhung des Gesetzes (= Moses) im Sinne des ntl. Kreuzes (ebd. 11, 4). Die Theophanie auf dem Sinai offenbart die Überlegenheit des Evangeliums über das Gesetz. Hier wird der E. buchstäblich Auszug aus dem Wortsinn u. Übergang zum geistigen Sinn. Schließlich ist auch für Origenes der Auszug aus Ägypten das Symbol des Auszugs der Seele aus dem Leibe beim Tod: ‚Im geistigen Sinn kann man auf zwei Arten aus Ägypten ausziehen: indem man das heidn. Leben verläßt, um zur Kenntnis des göttlichen Gesetzes zu gelangen, oder indem die Seele ihre Wohnung in diesem Körper aufgibt' (in Num. hom. 27, 2). Diese doppelte Interpretation hat Origenes, wie er sagt, ‚von seinen Vorgängern' (ebd. 26, 4); zweifelsohne spielt er damit auf Philon an. Andererseits bedeutet ja bekanntlich das Wort ἔξοδος im klassischen Griechisch ‚Aus-diesem-Leben-Scheiden', ‚Tod'. Diese eschatologische Reise macht die gläubige Seele nach dem Tod ‚durch Gott weiß welche Orte u. Herbergen, die ihr als Durchgangsstätten dienen auf dem Wege zu jenem Fluß, der die Stadt Gottes erfreut, u. zur Inbesitznahme der den Vätern versprochenen Erbschaft' (ebd. 26, 4). Der Fluß ist der Jordan, der den Logos selbst darstellt (ebd. 17, 4). Die Stationen während des Auszugs aus Ägypten sind Symbol der Stationen während dieser Jenseitsreise (ebd. 27, 2). Die Kenntnis dieser Orte ist das höchste Ziel der Exegese des E.: ‚Wen wird man hinreichend fortgeschritten finden, genug eingeweiht in die göttlichen Geheimnisse, daß er die Aufenthaltsorte eines solchen Seelenaufstiegs aufzuzählen vermöchte?' (ebd. 27, 4). Die Verfolgung des Pharao u. der Ägypter bedeutet die Bedrängnis durch die Dämonen, die sich nach dem Tod der Seele zu bemächtigen suchen (ebd. 27, 4; vgl. 27, 8). Die verschiedenen Prüfungen der Wüstenwanderung sind die Reinigungen, denen sich die Seele unterziehen muß (vgl. C. M. Edsman, Le baptême de feu [Upsala 1940] 3/5). Nachdem aber die Seele diese Reinigungen hinter sich gebracht hat, schreitet sie von Licht zu Licht fort (in Num. hom. 27, 5). Diese letzte Form des E. knüpft an die Gnosis des Origenes u. an seine Konzeption der himmlischen Länder u. Völker an, deren Abbild die irdischen Völker sind. So legt er princ. 4, 3, 9 dar, daß es

ebenso wie ein himmlisches Jerusalem u. ein himmlisches Juda auch ein himmlisches Ägypten u. Babylon gibt, die nichts mit den irdischen Trägern dieser Namen zu tun haben, die aber auch ihre Fürsten u. Völker haben, nämlich die Geister, welche ,wegen ihres Verhaltens von ihren höheren Sitzen herabgestiegen sind zu niedrigeren Orten'. Die Erde ist nur einer dieser Aufenthaltsorte. Die Seelen müssen jene verschiedenen Länder durchqueren u. dort eine andere Gestalt gewinnen, bevor sie zu ihrem höheren Aufenthaltsort gelangen (vgl. J. Daniélou, Origène [Paris 1948] 213/7). Das alles gehört nicht mehr zur Exegese Philons, sondern zu einer gnostischen, aus der jüd. Apokalyptik hervorgegangenen Deutung.

c. Nach Origenes. Vom 4. Jh. an begegnen in der Auslegung des Buches E. alle bereits angeführten Richtungen. In der Katechese stößt man auf die Fortsetzung der gewöhnlichen Typologie. So findet man bei Cyrill v. Jerus. den Parallelismus des Durchzugs durch das Rote Meer u. der Taufe (cat. myst. 1, 2/3), bei Ambrosius die Gegenüberstellung des Durchzugs u. der Taufe (myst. 12/3; sacr. 1, 12, 20), des Wassers von Mara u. der Taufe (myst. 3, 14) u. des Mannas u. der Eucharistie (ebd. 46). Bei Joh. Chrys. sind der Durchzug u. die Taufe (in bapt. hom. 3, 24) sowie der Fels des Lebenden Wassers u. die Eucharistie (ebd. 3, 23) aufeinander bezogen. Didymus der Blinde sieht die Taufe im Durchzug durch das Rote Meer (trin. 2, 14) wie im Wasser von Mara (ebd. 2, 14) vorgebildet. Gregor v. Elvira bezieht auf die Taufe das Wasser von Mara (tract. 15), die Quellen von Elim (tract. 15) u. den Fels des Lebenden Wassers (ebd. 15). Basilius erkennt typologische Zusammenhänge zwischen eherner Schlange u. Kreuz, Fels u. Christus, Durchzug u. Taufe (Spir. S. 14; bapt. 2). Zeno v. Verona legt in 14 kleinen Traktaten die gesamte Tauftypologie des E. dar (tract. 2, 54/68). Gaudentius v. Brescia stellt den Durchzug durch das Rote Meer u. die Taufe einander gegenüber (tract. 2). Hilarius erkennt in dem in Blut verwandelten Wasser die Taufe (tract. myst. 1, 3), in dem durch den Stab des Moses verwandelten Wasser von Mara die durch die wirkende Gnade des Kreuzes bekehrten Heiden (ebd. 1, 33/5), in den Quellen von Elim u. den 12 Palmen eine Vorhersage der 12 Apostel (ebd. 1, 37), im Manna die Eucharistie (ebd. 1, 40). Nach Theodoret verweist das Wunder von Mara auf die Rettung durch das Kreuz (qu. in Ex. 26), der Durchzug durch das Rote Meer auf die Taufe (ebd. 27), der Fels auf Christus (ebd. 29), der mit ausgebreiteten Armen betende Moses auf das Kreuz (ebd. 34). Augustin gibt die gleiche Überlieferung c. Faust. 12, 28/9 wieder. Prudentius cath. 12, 141/72 sieht im Wirken des Moses das Wirken des Erlösers vorgebildet. – Eusebius v. Caesarea bringt eine seit dem NT nicht mehr in Erscheinung getretene Typologie zu neuer Geltung. Er sieht in den Geschehnissen des E. das Bild der Ereignisse des Lebens Christi. So stellt Eusebius einen Parallelismus zwischen dem 40tägigen Fasten des Moses u. dem 40tägigen Fasten des Herrn her (dem. ev. 3, 2 [PG 22, 172 A]). Er zieht ferner Vergleiche zwischen der Brotvermehrung u. dem Manna (ebd.: PG 22, 172 A/B), zwischen dem Gang auf dem Wasser u. dem Durchzug durch das Rote Meer (ebd.: PG 22, 172 B/C), zwischen der Besänftigung des Sturmes u. Moses' Befehlen über die Winde u. das Meer (ebd.: PG 22, 179 C). Es sind dieselben Vergleiche, denen man schon bei den Synoptikern u. bei Johannes begegnete. – Neben diesen uns schon bekannten beiden Überlieferungsgruppen findet man anderswo den Einfluß verschiedener, von Origenes ausgehender Strömungen wirksam. So bietet Cyrill v. Alex. glaph. in Exod. 2 u. 3 (PG 69, 442/97) typische Beispiele seiner besonderen Art von Exegese (vgl. Jouassard: o. Bd. 3, 503), indem er in der Nachfolge des Origenes an der Verwandlung des Wassers von Mara den Übergang vom buchstäblichen Sinn des Wortes zu seinem geistigen Gehalt aufzeigt. Ebenso bezeichnet für ihn das Manna den Übergang vom AT zum NT. Spuren dieser Art von Exegese finden sich wohl auch bei Hilarius; das gilt zB. von seiner Umdeutung der Hände des Moses (tract. myst. 1, 31). Cyrill betreibt ador. 2 (PG 68, 211/322) ,mystische' Exegese im Sinn des Origenes, indem er im gesamten AT ein Bild der Mysterien Christi sieht. Vor allem nimmt aber die ,moralische' Exegese, die in dem Auszug aus Ägypten u. im Zug durch die Wüste ein Symbol der Seelenreise erblickt, in der Zeit nach Origenes einen plötzlichen Aufschwung. Im Abendland sind ihre Vertreter Ambrosius (exp. in Ps. 118: 5, 3/4; 12, 35; 13, 6; 16, 22 u. 29) u. Hieronymus (ep. 78, wo Origenes in Num. hom. 27 zusammengefaßt wird). Im

Orient bringt diese Richtung ein Meisterwerk hervor, das Leben des Moses von Gregor v. Nyssa. Der 1. Teil, die ἱστορία, knüpft an die Exegese der Haggada an. Es wird, nach Art von Philons v. Mosis, über den Auszug aus Ägypten berichtet (vgl. J. Daniélou, Moise exemple et figure chez Grégoire de Nysse: CahSion 8 [1954] 267/305). Der 2. Teil, die θεωρία, schildert dann die Wanderung der Seele von ihrer geistigen Geburt bis zu ihrer mystischen Himmelfahrt. Gregor behandelt eingehend den von Origenes beiseite gelassenen Aufstieg zum Sinai. Das Thema ἔξοδος erscheint überdies bei Gregor in einem neuen Sinn: das Wort wird bei ihm Fachausdruck für das Hinausgehen über das sinnlich Wahrnehmbare (c. Eun. 2, 85 Jaeger). Dem Neuplatonismus ist diese Wortbedeutung fremd; bei Plotin bezeichnet ἔξοδος nur den Tod (enn. 3, 2, 15, 26). Die Terminologie Gregors setzt sich bei *Evagrius u. Maximus Conf. fort. Für den letzteren ist ἔξοδος ‚das Herausgehen aus dem Körper u. aus dem sinnlich Wahrnehmbaren' (quaest. Thal. 17 [PG 90, 304C]; vgl. amb.: PG 91, 1118AB). Hier lebt die Tradition Philons weiter. – Bei den syrischen Exegeten findet man die gleichen Vorstellungen. Aphrahat bietet dem. 12 eine Typologie der Taufe als Durchzug durch das Rote Meer. Ephräm deutet das Paschamahl beim E. in einem christologischen u. sakramentalen Sinn (in Ex. comm.: CSCO 141; lat. Übers. 152, 120f) Jakob v. Sarug bringt in seiner Homilie über den Schleier auf dem Antlitz des Moses (übers. v. O. Rousseau: Vet. Syr. 91 [1954] 143/56; K. Landersdorfer: BKV 6^2, 344/60) alle traditionellen typologischen Exegesen. Philoxenos v. Mabbug beschreibt hom. 9 den mystischen E. Kosmas Indicopleustes hat den Auszug der Juden aus Ägypten beschrieben. Er hat die Länder selbst bereist u. bestätigt die Wahrheit der biblischen Berichte (5, 14 [PG 88, 197D/200A]; 5, 51f [ebd. 217A/B] u. a.; vgl. W. Wolska, La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès [Paris 1962] 3). Im 5. Buche erklärt Kosmas das Bundeszelt allegorisch im Hinblick auf den Kosmos u. Christus (Wolska aO. 16/8. 116f).

d. Dichtung. Christl. Dichter haben den Stoff des E. teilweise breit paraphrasiert. So Cyprian Gall. hexam. (CSEL 23; vgl. Schanz-Hosius 4, 1, 212/4); das 5. Buch der Spiritalis historiae gesta des Alcimus Avitus ist betitelt De transitu maris rubri (MGAA 6, 2; vgl. Schanz-Hosius 4, 2, 385). Andere haben mehrfach Motive des E. verwendet, um mit ihnen ihr Verständnis von Menschenwelt u. Gott zu verdeutlichen, so Prudentius (zB. cath. 5, 45/100; zum ditt. 8/11. 13f s. u. Sp. 42; ferner die Ausgabe Arevalos [PL 59. 60] Index s. v. Exodus); Dracontius (laud. dei 2, 165/81. 786/811 [Buchschluß]; s. ebenfalls Arevalo aO.).

III. Liturgie. Die Bedeutung der aus dem Buche E. geschöpften Tauftypologie erklärt ihr Hervortreten in den Sakramentsriten der Alten Kirche. Hier kommen besonders die Gebete der Taufwasserweihe in Betracht. Das arabisch überlieferte Testamentum Domini erwähnt den Durchzug durch das Rote Meer; die koptischen u. äthiopischen Gebete bieten überdies das Wunder von Mara u. des Felsens (die Texte übersichtlich bei Lundberg 229f); das röm. Weihegebet nur die Maraepisode u. das Felswunder (E. Stommel, Studien zur Epiklese der röm. Taufwasserweihe [1950] 18). Außerdem enthält aber auch das Gebet für die Wasserweihe am Epiphaniefest, die vielleicht ursprünglich auch eine Taufwasserweihe war, in allen Liturgien, die armenische ausgenommen, Hinweise auf das Wunder des Roten Meeres; in der armenischen Liturgie wird dagegen auf das Wunder von Mara verwiesen, während in der griechischen Liturgie außer dem Roten Meer auch das Felswunder erscheint (die Texte bei Lundberg 233/35). – Was den Festkalender anlangt, so war das Pascha der Quartodecimaner die Fortsetzung des jüdischen Pascha (B. Lohse, Das Passafest der Quartodecimaner [1953] 101/13). Die Osterhomilie Melitos, die sich auf die Paschafeier der Quartodecimaner bezieht, kommentiert Kap. 12 des Buches E., das auch hier in der Osternacht verlesen wurde. Andererseits gehört die Paschavigil, die am Vorabend desjenigen Sonntags gefeiert wurde, der die 50 Tage des Wochenfestes einleitete, zur Feier des Auszugs aus Ägypten, die wir in der sadokitischen Liturgie, bei den Therapeuten u. im Buch der Jubiläen vorfanden (van Goudoever 129). Eusebius glaubt bekanntlich, die Therapeuten seien Christen (h. e. 2, 17, 3/4); es muß also zwischen der jüdischen Liturgiepraxis u. der christlichen eine große Ähnlichkeit bestanden haben. Das Fest der Himmelfahrt am 40. Tage nach Pfingsten könnte seinen Ursprung in der Erinnerung an den Aufstieg des Moses zum Berge Sinai haben (vgl. G. Kretschmar, Him-

melfahrt u. Pfingsten: ZKG 66 [1954] 211). Andererseits hängt die Feier des 50. Tages, der Pentekoste, ohne Zweifel mit dem Gedächtnis der Gesetzesverkündigung auf dem Sinai zusammen; Augustin hat auf diesen Zusammenhang hingewiesen (ep. 55, 29 [CSEL 34, 2, 202]). Das AT bietet dafür keinerlei Anhaltspunkte, wohl aber spricht das Spätjudentum im 3. Jh. vC. davon. Aber Act. 2, 1/6 scheint Lukas an die Geschehnisse auf dem Sinai zu denken (van Goudoever 228/35). Nach dem Zeugnis des Jubiläenbuches ist es das sadokitische Milieu, in dem das Wochenfest als Fest des Bundesschlusses u. der Theophanie auf dem Sinai gefeiert wurde. Es ist also möglich, daß Lukas hier schon für seine Zeit sowohl die Existenz eines Festes der Gottesoffenbarung am 50. Tag (immer ein Sonntag) bei den Sadokiten wie auch einen Zusammenhang zwischen diesem sadokitischen Fest u. dem christl. Pfingstfest bezeugt (vgl. van Goudoever 162/94).

IV. Kunst. In der frühchristl. bildenden Kunst hat das Buch E. zunächst nur geringe Reflexe hervorgerufen. Immerhin ist schon in der vorkonstantinischen Malerei u. Plastik das Quellwunder des Moses u. eine zweite, wohl als Bedrängung des Moses (Ex. 17, 2) zu deutende Szene anzutreffen, das erstere sogar fünfmal (Näheres bei Th. Klauser: JbAC 4 [1961] 128ff). Im 4. Jh. hat das Quellwunder des Moses, dem ein ursprünglich vielleicht nur typologisch ausdeutendes Quellwunder des Petrus zur Seite tritt, größte Beliebtheit genossen. An neuen E.motiven kommen vor allem in der Plastik das Sandalenlösen des Moses, der Durchgang durch das Rote Meer u. der Empfang des Gesetzes durch Moses hinzu (Motivstatistik bei P. Styger, Die altchristl. Grabeskunst [1927] 6; vgl. Die röm. Katakomben [1933] 357); alle diese Motive findet man in dem Cubiculum C der Katakombe der Via Latina (A. Ferrua, Le pitture della nuova catacomba di Via Latina [Città del Vaticano 1960] 53/6); daneben in geringerer Häufigkeit auch andere E.motive, wie der Wachtelfang (F. Benoit, Sarcophages paléochrétiens d'Arles et de Marseille [Paris 1954] Pl. 25, 4). Unter den Sarkophagdarstellungen des Durchzugs durch das Rote Meer verdient Arles nr. 23 besondere Beachtung, weil hier unter den Füßen der ägypt. Kavallerie das Land Ägypten, die Erde u. das Rote Meer je durch eine Personifikation repräsentiert sind (ebd. nr. 62 Pl. 25, 1). Die Häufigkeit der Durchzugsdarstellungen, bes. auf Sarkophagen (21 bei Becker), läßt darauf schließen, daß Konstantins Sieg an der Milvischen Brücke durch den Bezug auf den Durchgang durch das Schilfmeer in seiner einmaligen Bedeutung herausgehoben u. Konstantin als neuer Moses vorgestellt werden sollte (Eus. h. e. 9, 9, 4/8; v. Const. 1, 38; E. Becker, Protest gegen den Kaiserkult u. Verherrlichung des Sieges am Pons Milvius: F. J. Dölger, Konstantin u. seine Zeit [1913] 155/190; J. Doignon: CahArch 12 [1962] 65/87). Der Mannaregen ist vielleicht in der Wölbung des Arcosoliums der 10 Jungfrauen in der Katakombe der Cyriaca dargestellt (Wilpert, Mal. 241/2; Garrucci 59, 2). Die Darstellungen des Durchgangs durch das Rote Meer, des Quellwunders u. des Mannawunders werden wohl als symbolische Hinweise auf die Sakramente verstanden werden müssen (vgl. A. G. Martimort, L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique: RivAC 25 [1949] 105/14). Für die Verwertung des E. im Mosaikbild bietet S. Maria Maggiore ein wichtiges Beispiel aus dem 5. Jh.; man findet hier dargestellt die Adoption des Moses durch die Pharaotochter, seine Diskussion mit den Philosophen (Act. 7, 22), Heirat u. Vision des Moses, den Durchzug durch das Rote Meer, das Murren der Israeliten, den Wachtelregen, das Wunder von Mara u. das Gebet des Moses während des Kampfes mit Amalech (C. Cecchelli, I mosaici di S. M. Maggiore [Torino 1956]; Berchem-Cl. 26/34). – Auf drei der erhaltenen hochformatigen Tafeln der Holztür der Kirche S. Sabina in Rom (5. Jh.) sieht man a) die Berufung des Moses (dreiszenig), b) das Schlangenwunder vor Pharao u. den Durchzug durch das Rote Meer, c) die Wunder des Moses in der Wüste (vierfeldrig: Moses mit Gotteshand, Wachtelmahl, Mannamahl, Moses neben dem wassersprudelnden Felsen; J. Wiegand, Das altchristl. Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina [1900] Taf. 7. 10. 16). In 6 hexametrischen vierzeiligen Tituli gibt Prudentius die poetische Ekphrasis einer gleichen Anzahl von Bildern mit Motiven aus dem Buch E. (ditt. 8/11. 13f; vgl. Downey: o. Bd. 4, 937): a) Berufung am Dornbusch u. Schlangenwunder; b) Durchzug durch das Rote Meer u. Vernichtung der Ägypter; c) Empfang des Gesetzes auf dem Sinai u. Anbetung des goldenen Kalbes; d) Mannaregen u. Wachtelfang; e) das Wunder

von Mara; f) die Oase von Elim. Daß es sich um Miniaturen u. nicht um Malereien oder Mosaiken in einer Kirche handelt, kann man vielleicht aus ditt. 14, 4 herauslesen (anders M. Lavarenne in seiner Ausg. des Prudentius 4 [Paris 1951] 207; s. auch 201). Der Durchzug durch das Rote Meer, die Wunder des Moses in der Wüste, Wachtel- u. Mannaregen sind auch im sog. Barbarus des Scaliger (7./8. Jh.) dargestellt. Diese Hs. geht auf ein verlorenes Chronicon Alexandrinum zurück, das auch Quelle für die alexandrinische Weltchronik war, die A. Bauer-J. Strygowski: Denkschr. d. Kaiserl. Akad. phil.-hist. Kl. 51 (1906) nr. 2 herausgegeben haben (vgl. Vat. gr. 699 des Cosmas Indicopleustes ebd. 136f). Wenigstens einige der Bilder scheinen zweifeldrig oder doch zweiszenig gewesen zu sein (vgl. a u. c).

F. Benoit, Sarcophages paléochrétiens d'Arles et de Marseille (Paris 1954). – R. Bloch, Moise dans le Judaisme rabbinique: CahSion 8 (1954) 210/85. – P. Boismard, Une liturgie baptismale dans la I Petri: RevBibl 63 (1956) 183/208. – A. Cazelles, Les localisations de l'Exode et la critique historique: RevBibl 62 (1955) 360/4. – P. Dabeck, Siehe, es erschienen Moses und Elias: Biblica 23 (1942) 175/89. – J. Daniélou, Bible et Liturgie[2] (Paris 1956); Sacramentum futuri (Paris 1950). – J. Dupont, L'arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus: NTStud 3 (1956/7) 287/304. – J. J. Enz, The Book of Exodus as a literary Type for the Gospel of John: JournBiblLit 76 (1957) 208/15. – G. Fohrer, Überlieferung u. Geschichte des E. (1964). – B. Gärtner, John 6 and the Jewish Passover (Uppsala 1960). – J. van Goudoever, Biblical Calendars (Leiden 1961). – A. Guilding, The Fourth Gospel and Jewish Worship (Oxford 1960). – A. Hermann, Das steinharte Herz: JbAC 4 (1961) 77/107. – L. Jansen, Typologien i Joannesevangelium: Norsk Theologisk Tidsskrift 49 (1948) 150/5. – J. Jeremias, Art. Μωυσῆς: ThWb 4, 852/78. – R. Le Déaut, La nuit pascale (Roma 1963). – P. Lundsberg, La typologie baptismale dans l'Ancienne Eglise (Uppsala 1942). – J. Manek, The new Exodus in the Book of Luke: Novum Testamentum 2 (1957) 8/23. – R. Meyer, Art. Μάννα: ThWb 4, 466/70. – J. Morgenstern, The Despoiling of the Egyptians: JBL 68 (1949) 22/28. – M. Noth, Das 2. Buch Mose: Exodus (1959). – J. Pedersen, Israel, its Life and Culture (Oxford 1940) 725/37. – O. A. Piper, Unchanging Promises: Interpretation 11 (1957) 3/23. – H. H. Rowley, From Joseph to Joshua. Biblical Traditions in the Light of Archeology (London 1950). – H. Sahlin, The new Exodus of Salvation according to St. Paul. The Root of Vine (London 1953) 81/96; Zur Typologie des Johannesevangeliums (Uppsala 1950). – A. Servin, La tradition judéo-chrétienne de l'Exode: BullInstFrançEg 31 (1949) 315/55. – P. W. Skehan, Moise: CahSion 8 (1954); Exodus in the Samaritan Recension from Qumran: JournBiblLit 74 (1955) 182/7. *J. Daniélou*.*

Exonarthex s. Narthex.

Exorzismus.

A. Nichtchristlich. I. Orient u. Ägypten. a. Allgemeines. Unter E. ist die rituelle Vertreibung böser u. schädlicher Mächte (Geister) aus bestimmten betroffenen Personen, Lebewesen u. Gegenständen mithilfe bindender Vergegenwärtigung überlegener Gegenkräfte zu verstehen. Da der E. gleich den allgemeinen Beschwörungen ursprüngliche Sprachschichten wie Gebet, Befehl u. Schwur aufbietet, überschneidet er sich in Struktur u. Formelschatz mit anderen magischen Ritualen; er teilt außerdem die Ambivalenz ihrer Tabu-Sprache u. ihre mythische Ätiologie von Heil u. Unheil. Die Eigenart des E. liegt in seinem Zweck: seelische bzw. als beseelt aufgefaßte leibliche Leiden, die als rational weder erklärbar noch heilbar galten, zu beseitigen oder abzuwehren (ganz anders zB. der Schadenzauber). Die ausgesprochene

(therapeutische) Beziehung auf eine konkrete, wenn auch in hilfloser Diagnose zur überindividuellen Schadensmacht personifizierte Zwangslage unterscheidet den förmlichen E. von abergläubischen Abwehrmaßnahmen ‚für alle Fälle' u. vom mirakulösen Zauber (der sog. prophylaktische E., allgemein apotropäische Vorkehrungen usw. sowie die übergreifenden Formelemente des Wunderberichts erscheinen in diesem Art. daher nur am Rande). Als Zweig magischer Weltansicht u. primitiver Volksmedizin reicht der E. so weit in die Geschichte aller Völker, Kulturen u. Religionen zurück, daß sich, bei der Konstanz von Typen u. Mitteln, in der dem E. eigenen Spanne zwischen Weltbild u. Heilungszweck kaum mehr als Akzentverschiebungen nachweisen lassen. Ob er sich innerhalb dieser Spanne auf Grund hochgradig dämonistischen Weltgefühls kosmologisch erweitert oder sich einfach auf prärationale Heilmethoden (zB. Besprechen) beschränkt, ergibt sich aus Zeit u. Milieu. Um so stärker u. differenzierender muß man, um den christl. E. zu würdigen, die gleichzeitige hellenistische E.praxis berücksichtigen.

b. Babylon. Der babylonische E. setzt nicht nur krank u. dämonisch, sondern außerdem dämonisch u. kultfeindlich gleich; alles Dämonische ist ihm kultisch unrein, Krankheit daher zugleich Sünde, Strafe u. Besessenheit (zB. Maqlû 1, 18; vgl. Kunstmann 37 zu Ischtar 4a; Nicolsky 40), Heilung hingegen Befreiung (Rechtfertigung, Vergebung) von Sünden (bes. in der 2. šurpu-Tabelle). Aus dieser Anschauung erklärt sich, daß vornehmlich aus Gründen des Kultes der E. so wichtig erschien u. auch die offizielle Religion sich seiner annahm. Wie aus den uns überlieferten Beschwörungsriten hervorgeht, gab es in Babylon eine regelrechte hierarchisch gegliederte Zunft von Beschwörern (ašipu oder mašmašu), denen der E. oblag (Weber 7). Da alles außerhalb des Kultes als unrein, von Dämonen durchwaltet galt, beschränkte sich der E. nicht auf Krankheiten, etwa auf den Fieberdämon Labartu (Maqlû 2, 55 u. ö.), sondern vertrieb auch Sturmdämonen (den bösen Alu) u. Totengeister (Maqlû 2, 52. 60; zum Aufenthalt der Dämonen auf Friedhöfen vgl. Weber 11; zur exorzistischen Beseitigung des ‚Bösen aller Art' Kunstmann 35/7; zur ἐπιπομπή in Tiere: M. Wohlstein: ZAss 9 [1894] 31). Die abschließende E.-formel lautete ‚im Namen des Himmels . . ., im Namen der Erde . . .'. Häufige E.mittel waren Öl (zum Reflex in Ps. 141, 7 [Schlagen, Ölung, Gebet] vgl. Nicolsky 47), Speichel (M. Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens 1 [1902] 355) u. Räucherwerk (Kunstmann 72 zu Ischtar 14). Für die Ölsalbung war eine besondere Priesterkaste mit stark ausgebildetem Ritual zuständig. Zu den E.-mitteln zählten auch *Amulette, Siegelzylinder, Statuetten, apotropäische Gesten u. Bilder. Schon damals gehörten furchterregende Schimpfwortreihen zum E. (Maqlû 3, 40/54): das AT (Jes. 47, 12) betitelt den allbekannten babylonischen E. schlechtweg als ‚Schrekken'. Da man gerade dem erfolgreichsten Zauberer die Eigenschaften der von ihm bezwungenen Dämonen zuschrieb, wurde er oft mit einem Dämon identifiziert u. galt als Feind (Maqlû 1, 18; 2, 86 u. ö.; Nicolsky 37/40; vgl. Reitzenstein, Poim. 70_1): der Tabu-Unterworfene, zum E. nicht berufen, ist Beschwörern wie Dämonen hilflos ausgesetzt; auch Befreiung vom bösen Bann wird daher Aufgabe des E., Unterscheidung zwischen guter (priesterlicher) u. böser Magie (bes. Schadenzauber) ist vorauszusetzen. Der Kampf gegen die Schadensgeister stellt sich auffällig oft als Rechtsstreit dar u. kleidet sich in entsprechendes Vokabular (u. a. Maqlû 1, 17; 2, 25. 90. 114; 3, 127; šurpu 5/6, 197f). Hervorgehoben sei ferner die Einpassung älterer E.formen in die offizielle Religion (vgl. v. Soden 13/20; Lit. z. babylon. Auffassung der Krankheit dort 25_{27}), etwa durch Hinzufügung des Namens Marduk (vgl. O. Schröder, Eine Wasserbeschwörung aus Assur: ZAss 30 [1915] 88/91; zum entsprechenden Vorgang in den Psalmen, zB. in Ps. 58, 8/10, vgl. Nicolsky 41). – Die Krankheit zählt zu den Strafen des ‚heiligen Rechts', wie auch in Ägypten (Peterson 201f. 319; vgl. den Zoilosbrief bei Deissmann 121f); der E. gehört daher zur Sakraljustiz (außer Frank vgl. noch W. Schrank, Babylon. Sühneriten = LpzSemSt 3, 1 [1908], der 1/14 über den Beschwörungspriester, 14/8 über magische Identifikation sowie 18/34 über Herkunft u. Stil des E., seine Mittel u. die ‚schreckliche' Gewandung des ašipu handelt). Daß er nicht etwa Sache individuellen Charismas u. privater Hilfeleistung ist, sondern von einer priesterlichen Gruppe ausgeübt wird (Abb. 1), bewahrt den ursprünglich kollektiven Sinn aller Magie. Im E. stellt sich von

Amts wegen die Unversehrtheit des ganzen Gesellschaftskörpers wieder her.



Abb. 1. Babylon.-assyr. Bronzeamulett der Slg. de Clercq (nach Leix-CIBA AG).

c. Ägypten. In Altägypten ist der Priester zugleich Medizinmann (PEbers 99,2). Ihm als Experten obliegt der E. (Wiedemann 21), nur gelegentlich auch einem Gotte selbst (ebd. 25; ein Gott der Beschwörung ist gemeinantik). Wie in den anderen Kulturen begegnet er den Schadengeistern mit Gebet u. Drohung (Wiedemann 13f; Lexa 48/52), Heulen u. Lärm. Die Heilkraft des Öls wird im E. geschätzt (Roeder 205/8. 212). Wichtig für das Gelingen des Rituals ist der ,wahre Name' des zu Hilfe gerufenen Gottes (Lexa 113ff), wobei exotische Götternamen (Roeder 211) u. fremdländische Sprachelemente, die sog. φωναὶ βάρβαροι (in Ägypten zunächst wohl kretisch, Eitrem 142) Ansehen u. Wirkung des E. erhöhen. Historisch von Belang ist zweierlei: 1) Dem Ritual liegt die Dreigliederung in λόγος, πρᾶξις u. φυλακτήριον zugrunde: der Gebetsanrede (Doxologie, dann Diagnose als Gebetsanliegen) folgt die exorzistische Manipulation (zB. Öl u. Salz bei Augenleiden, Roeder 212), dieser die ,Versiegelung' im Schriftzauber (Amulett, vgl. Wiedemann 18f). 2) Das E.gebet beruft sich auf ein mythisches Heilwunder des ersuchten Gottes, das genau auf den akuten Fall paßt (Lexa 54): zwecks Heilung vom Schlangenbiß rezitiert man, wie einst Isis den Ra vom Biß der Schlange rettete (Wiedemann 29/31; vgl. Dieterich 136). Dergleichen magische ἱεροὶ λόγοι, paradigmatische ,historiolae' (Heim, vgl. den Analogiezauber) sind im ägyptischen E.ritual weit häufiger als Hymnen (Wiedemann 12/4. 26/8; Roeder 178, bes. zum PEbers; die Kenntnis ägyptischer Mythologie verdanken wir daher hauptsächlich ihrem magischen Kontext). – Beides kehrt in den späteren magischen Papyri wieder (zum ägyptischen E. hellenistischer Zeit s. u. Sp. 50f). – Als Vorklang späterer E.erzählungen bedeutsam ist schließlich die E.legende der Bentresch-Stele aus persischer Zeit (AOT[2] 77/9; ANET[2] 29/31; Roeder 169/73; Wiedemann 20f; Reitzenstein, Hell. Wund. 124): das Standbild Chonsus, des E.gottes im Nachbarland, heilt selbst, auf Bitten des Pharao feierlich eingeholt, dessen Tochter von Besessenheit, nachdem der zunächst bemühte Exorzist versagt hat. Im Nu tritt der Erfolg ein, mit einem Amulett des Gottes besiegelt (hierzu vgl. o. über den dritten Abschnitt des üblichen Rituals; die ersten beiden ersetzt die Anwesenheit des Gottes). Formgeschichtlich bemerkenswert ist die eingefügte ,Begegnung' zwischen E.gott u. Dämon: in einem Zwiegespräch unterwirft sich dieser (an)erkennend seinem Bezwinger, indem er ihn bei Macht u. Namen nennt. Sodann bedingt er sich eine Konzession aus: er bittet, sich seine künftige Bleibe wählen zu dürfen u. ihm außerdem ein Fest am Pharaonenhof zu gewähren. Beides gesteht der Gott zu. – Dieses Modell, Unterwerfungsbekenntnis u. Konzessionsgewährung im Rahmen eines Gesprächs, ist später in die hellenistische Wundererzählung eingegangen.

II. Hellenismus. a. Praxis. 1. Wort u. Text. In hellenistischer Zeit beeinflußt der ägyptische E. den Mittelmeerraum u. gewinnt Elemente anderer Religionen u. Sprachen dazu. Der Austausch magischer Formeln u. Riten zwischen Orient, Ägypten u. griechisch-römischer Welt läßt den E. in vielen Farben blühen, so daß zeitliche oder lokale Festlegungen nur selten gelingen. Material liefern uns in

erster Linie die magischen Papyri, also ägyptische Rezepte durchweg in griechischer Sprache, ferner die spätantike Medizin u. Philosophie (zu *Gnosis u. *Hermetik s. u. Sp. 79ff). – Dem Zauber des Liedes verdankt der Zauber das Lied (F. Pfister, Art. Epode: PW Suppl. 4, 323/44, bes. 323/5. 327f; o. Bd. 2, 905f). Ebenso alt wie die Rückführung innerer Krankheiten auf dämonische Einflüsse (Tambornino 55f) sind in Griechenland u. Rom incantamenta magica zu Heilzwecken (Heim 469; Abt 41/48. 203_7; Herzog 152_{21} mit Pind. Pyth. 3, 45ff u. Soph. Ai. 581 [Kritik]; vgl. ferner u. a. Od. 22, 456; Plat. Euthyd. 290A; rep. 426B), auch bei Neurosen (dagegen ausdrücklich Hippocr. morb. sacr.; vgl. Herzog 149). Versuche, gegen derlei magische Medizin wissenschaftlich aufzukommen u. sie als unseriös anzuprangern (nächst Hippocr. aO. vgl. u. a. Antipho frg. 2 [VS 2, 339]; Aristot. pol. 3, 1287a 33. 41; Theophr. char. 16; Plut. superst. 6, 167d; Lucian. philops. 9. 12. 17; Ser. Samm. 923/31; der Alchimist bei Maspero: PSBA 13 [1891] 502; Heliod. Aeth. 3, 16 [93, 1ff Bekker]; Ulpian. dig. 50, 13, 1, 3) oder nur Priestern zuzugestehen (Plat. rep. 265B. 364B; zur älteren Auffassung vgl. Abt 32/6), schlugen fehl. Abart der genannten Carmina waren Dichterverse (Heim 514/20; Dio Chrys. 1, 21), meist paradigmatisch, gleich den mythischen ,historiolae' (vgl. etwa Il. 5, 127f bei Lucian. Char. 7). So wendet der Arzt Galen homerische Hexameter zur Heilung an (Alex. Tr. 2, 475; 9, 4); starke exorzistische Wirkung haben Il. 10, 564. 521. 572 (PGM IV 2146; VII 540; vgl. Schermann, Diss. 15). Wie Il. 10, 193 Menschen zu ewiger Freundschaft bindet (PGM IV 842), so heilt Il. 5, 387 Wahnsinn, hilft 9, 170 gegen Trunkenheit (Geopon. 7, 31, 2), 2, 95 gegen Fußgicht (Alex. Tr. 2, 581), 3, 277 gegen Augenleiden (Marcell. 8, 58), Verg. Aen. 4, 129 bei schwerer Entbindung (Theodor. 345). Nach späterer Deutung benutzten auch die Neupythagoreer bei ihren legendären Exorzismen gern Homer- u. Hesiodverse (Iambl. v. Pyth. 29, 164) neben den üblichen ἐπῳδαί (Porph. v. Pyth. 30, 33 u. ö.; Iambl. v. Pyth. 25, 114). – Dem magischen Zitat eng verwandt sind die meist von Heilgöttern geoffenbarten Sprüche (zB. Apollos Spruch gegen Löwen bei Schol. Pind. Pyth. 5, 75; Hermes ist carminum vector, Apul. apol. 31, vgl. Abt zSt.; PGM V 176ff. 414ff; XVIIb 20), desgleichen die schon aus Ägypten bekannten paradigmatischen ἱεροὶ λόγοι oder ,historiolae' (Heim 495/507; Abt 80/2), meist Doxologien, nicht selten zu langen Mythen, ja Kosmologien ausgewachsen. Was schon Herodot über die Theogonien persischer Magier berichtet (1, 132), bestätigen die Zauberbücher späthellenistischer Zeit (zB. PGM IV 3019ff. 2714ff; VII 823ff; die Schöpfungsgeschichte in PGM XII, vgl. ferner Plin. med. 3, 18 sowie Hopfner, OZ 1, 683). Die Volksmedizin faßt sich kürzer: man beschwört Heilpflanzen bei ihrem *Erfinder (Plin. n. h. 24, 176) oder erzählt bei Verletzungen, wie die Parzen sie zuerst bekämpften (Marcell. 28, 75). Altertümliche Historiolae sind oft durch Auslassungen sinnlos geworden, zB. in den hexametrischen Exorzismen der ältesten uns faßbaren Sammlung von Zaubersprüchen (1. Jh. vC.) aus PAmh 11 bzw. PBerol 7504 (P. Maas: JHS 62 [1942] 33/8; R. Merkelbach: ArchPapF 16 [1956] 85f).

2. Namen. In der κλῆσις des E. den Namen, Inbegriff der Person, zu wissen, war überaus wichtig (PGM III 501). Um ihn nicht zu verfehlen, häufte man auch im E.gebet die Epitheta u. Namen (PGM IV 2714f; XII 228/39), gab einige zur Auswahl (PGM XII 285) oder stellte, auch zusätzlich, den treffenden Namen anheim (Serv. Aen. 2, 351; 4, 577; Abt 44/50; Hopfner, OZ 1, 687ff; die Kautionsformel ὅστις ποτ' εἶ findet sich u. a. in PGM IV 367 sowie nr. 242, 13 Aud.). Der entscheidende Name (PGM IV 182. 871/5. 1008. 1344. 3272; XIII 622. 638; XIVc 24), der ,große' Name (PGM IV 399; XII 85. 94. 263. 561; XIII 873; vgl. Pradel 44/6 mit Lit.) ist nur Auserwählten bekannt (PGM I 41. 130; IV 35. 1874; XII 94. 743. 756. 1040; XIII 872; Nock 269), die ihn vollkommen aussprechen müssen (PGM XIII 873). Denn er ist eigentlich ein ἄρρητον (PGM XII 238; XIII 845; Nock 263), furchtbar u. schrecklich (u. a. PGM IV 399; nr. 271, 4 Aud.): vor ihm zittern die Dämonen (PGM I 84. 122. 145. 273; IV 357f. 2533; Eitrem 65/70. 99f), ja die Welt (PGM IV 289. 353ff; XIII 874f; vgl. POsl XI 263; PGM I 8314; IV 219ff; Pradel 40/2; Hopfner, OZ 1, 687f; Peterson 296; Sittl $116_{6.7}$). Der Exorzist spricht ihn beschwörend aus oder benutzt ihn als *Amulett (Hopfner, OZ 1, 691; Kopp 4, 179). Da er ebenso authentisch wie geheimnisvoll zu sein hat, wachsen im Laufe der Zeit mehr u. mehr fremde (,barbarische') Gottesnamen zu (berühmtes Bei-

spiel: der jüdische Gottesname Iao o. ä., etwa PGM VI 31; XII 268. 593; XV 15, in XVIIIa gegen Kopfweh, wie Alex. Trall. 2 gegen Podagra); sie sollen unverständlich sein u. werden daher auch oft genug mißverstanden (so Jesus als Gott der Hebräer PGM IV 3019; andere Beispiele bei Dieterich 202f; Heim 524; Wünsch, Flucht. 10. 16). So begleiten auch die πρᾶξις sinnlose Lautketten (zB. PGM IV 3010; VII 565; zu den Vokalreihen vgl. Dornseiff 49) oder fremdsprachliche, meist entstellte Zauberworte (zB. Marcell. 3, 18), namentlich ägyptische (Lucian. philops. 7. 31. 34. 57), hebräische (PGM V 486f; III 119f; Dieterich 69) oder einfach sog. Ἐφέσια γράμματα (Suda s. v.; Heim 525/42; PGM VIII 20f; Plin. n. h. 28, 4, 6; Paus. 5, 27; Heliod. Aeth. 6, 14; Apul. apol. 38; Lucian. aO. 9. 12. 17; Abt 77f; Schermann, Diss. 17_3 mit Lit.). Wie als ἀποτρόπαια allgemein, waren sie auch im medizinischen E. gebräuchlich (Galen. fac. simpl. med. 6, 68; Marcell. 3, 18; die Besessenen sprechen sie nach: Plut. quaest. conv. 7, 5, 4). – Sofern der Exorzist zugleich den Dämon namhaft macht, befiehlt er ihm, sich mitzuteilen (PGM IV 3037. 3044; XIII 243; zur Namensbefragung s. u. Sp. 56), meist im zweiten Teil des Rituals (die ägyptische Dreigliederung des Rituals, o. Sp. 47f, in λόγος, πρᾶξις [zB. Opfer] u. Versiegelung erkennt man u. a. in PGM IV 1229/64; XIII 619ff; R. Wünsch: RhM 57 [1902] 468/70).

3. Befehl u. *Drohung. Die ὀνόματα βάρβαρα bzw. ἄσημα, die nach strengem theurgischen Gesetz nicht verändert werden durften (Hopfner, OZ 1, 724f; kritisch: Porph. b. Euseb. pr. ev. 5, 10; Procl. Crat. 71; philosophische Deutung: Iambl. myst. 7, 4/5), sollten im E. die Dämonen ängstigen (sie ‚kennen‘ ihren Bezwinger: PGM IV 2252. 2297. 2344; VIII 6f. 13. 20). Demselben Zweck dienten möglichst schreckliche Drohungen (Hopfner, Art. Mageia 344/6; Lucian. philops. 16; Philostr. v. Apoll. 3, 38f; 4, 20; Abt 48), nach der Theorie allerdings nur bei niederen Dämonen wirksam (Porph. b. Euseb. pr. ev. 6, 5/7). Häufig ist die Kurzform κρείων σε διώκει bzw. Iuppiter te fugat o. ä. (u. a. PGM VII 484; XII 141; Marcell. 8, 193; Salomo te sequitur Plin. med. 3, 15; Heim 480f). Schmähende Schelte zählte ebenfalls zum E.ritual (L. Delatte 145), desgleichen barsches Schweigegebot (u. a. PGM VII 396. 967ff; IX 4; Eitrem 76f) sowie die in aller Beschwörung übliche Beschleunigungsformel (PGM XII 82; XIII 872; XIVa 11; XV 22; XVIIa 25; Wünsch, Flucht. 27; Eitrem 58f). – Unentbehrlich war der Ausfahrbefehl, die ἀποπομπή (Heim 483f; O. Weinreich, Gebet u. Wunder [1929] 8/14); er lautete ἔξελθε bzw. recede (PGM IV 1227; Marcell. 15, 11; Plin. med. 2, 89, 14 u. ö.) oder φεῦγε bzw. fuge, fuge (Alex. Trall. 2, p. 277B; Marcell. 36, 70; Heim 481), gelegentlich milder, zB. desinas (Placit. 17, 12; zu ἐπιτάσσει σοι . . . vgl. Reitzenstein, Poim. 28). Ihn kann die ἐπιπομπή ergänzen, indem das Unheil (der Dämon) aus dem Betroffenen heraus in Tiere, Gegenstände oder ferne Orte gebannt wird (Epilepsie in Ziegen: Callim. orig. 4, 127 Cah.; in die Erde: Varro r. r. 1, 2, 17; Heim 483f; Weinreich aO. 9f mit Lit.).

4. Gebärden u. Mittel. Der Exorzist vermag seine Kraft (u. Sp. 54) durch Handauflegung zu übertragen (A. Dieterich: ARW 11 [1908] 187; Abt 103f; L. Delatte 146_3), desgleichen durch Anblasen (PGM IV 3080/3; Porph. b. Euseb. pr. ev. 4, 23; Dieterich 141; Knox 201; Hopfner, OZ 1, 780; vgl. Marcell. 18, 30). Aus allgemeiner Magie stammen Schnalzen, Brüllen u. Pfeifen (PGM IV 559; VII 770; XII 601; XIII 40. 87. 292; Marcell. 18, 30; viel Material bei R. Lasch: ARW 18 [1915] 589ff). Das Seufzen hat im E. ebenfalls seinen Platz (PGM I 1406; IV 92; VII 763; XII 945; XIII 942f). Der Gestus verächtlichen Ausspeiens kann die πρᾶξις oft begleiten (Marcell. 15, 101; Varr. r. r. 1, 2, 27; Plin. med. 26, 92; Abt 186f). – Andererseits überträgt der Speichel im E. Heilkraft (Plin. n. h. 28, 4, 7; Suet. Vesp. 7, 2; Herzog 19). Andere magische Mittel im E. sind Eisen (als Stab: Eitrem 56f; Abt 86; als Ring: PGM XII 271; PsPlut. fluv. 16, 2; Lucian. philops. 17), bestimmte Pflanzen (Lorbeer: PGM IV 2582. 2648; Abt 79_2; Heim 508f; Ölzweig: PGM IV 1229. 1249; Abt 71f), Sternbilder (Schermann, Diss. 16) oder sympathetische Mineralien (E. mit Wasser gegen Blindheit: HA Hadr. 25, 2/4). Hervorzuheben ist die gelegentliche Verwendung des Salzes (PGM IV 2581; vgl. Bessier: Daremb.-Sagl. 4, 1010) sowie der E. durch Öl (PGM IV 2192. 2580. 3008, hier mit σφραγίς; vgl. ferner ebd. 237. 344. 946; Cels. med. 3, 23, 3).

5. E.gebete. Exorzistische κλήσεις, die, meist im ersten Teil des Rituals, die helfende Gegenmacht aufbieten u. deren Heilkraft dem Exorzisten vermitteln oder dem Patienten

unmittelbar zuwenden sollen, sowohl Doxologie wie Dämonenschreck, sind zahlreich überliefert (PGM IV 180ff. 437ff. 571ff. 1598ff. 3165ff; V 473ff; XII 14ff. 240ff; XIII 619ff. 632ff [Epiklese gegen die Heimarmene]; PLM 1, 138f Baehr.; vgl. Heim 504/6; Schermann, Diss. 38_2). Aus ihnen, den eigentlich liturgischen Stücken des Rituals, kennen wir viele sonst seltene preisende Epitheta (zu παντοκράτωρ vgl. Wünsch, Flucht. 27; Schermann, Zauberpap. 23), ja kosmologische u. theologische Vorstellungen bestimmter Zeiten u. Gruppen (Schermann, Zauberpap. 6/14). So ist PGM III 188/308 ein zur Zauberformel umgewandeltes Gemeindegebet (vgl. Schermann, Diss. 11/3 mit Lit.). Die zT. kosmogonischen Prädikationen erweitern sich, wie die magischen Namen, im Laufe der Zeit um jüdische u. christl. Partien u. Vorstellungen (vgl. Knox passim). Im fremden Kult geheiligt, d. h. mit magischer Kraft geladen (Wünsch, Flucht. 16; Preisigke passim), gehen sie in das Beschwörungsritual über, in den E. freilich nur dort, wo der einzelne Fall als Symptom eines fast kosmischen Zustandes gesehen wird (wie PGM XIII 632ff); die volksmedizinische Praxis bescheidet sich dagegen durchweg mit bloßer Nennung der Gegenmacht (,im Namen', ,per . . .' usw.). Je unbezwinglicher die Dämonen erscheinen, desto höher greift die magische Epiklese; vor allem sie läßt uns wissen, wie man über das Regiment der helfenden Mächte u. über die Reaktion der Dämonen dachte (zur strukturellen Ähnlichkeit zwischen magischen u. kultischen Hymnen s. Eitrem 66). Am E.gebet erkennt man auch den wachsenden Einfluß der orientalischen Religionen auf die Dämonologie der Spätantike (Tambornino 73; zu Αἰών in den Zauberbüchern vgl. Festugière, Révél. 4, 182/99). Magie u. Astrologie verschmelzen, als man versucht, sich vom Druck des *Fatums im E. zu befreien (Reitzenstein, Poim. 77/81; s. u. Sp. 80f zu Gnosis u. Hermetik. – In der vorstehenden Übersicht sind auch Zaubergebete herangezogen worden, die nicht in einen E. im eigentl. Sinne münden; jedoch stimmen die E.gebete mit ihnen überein, da sie ebenfalls zunächst nur adiuratio sind. Im eigentlichen E. kommt dann die deiuratio hinzu. Jedoch gibt es diese auch allein, ohne ausgeführte Epiklese. Beide Typen sind vor allem als übertragbare Formulare erhalten (Rezept, ὁ δεῖνα). Individuell angewendeten E. (bloße deiuratio) treffen wir dagegen viel seltener. Ihn bietet zB. das lat. Täfelchen bei A. de Waal: RQS 1 (1887) 209/11 (separate . ., magnus Deus, cito cito) sowie CIG 3, 756 (nr. 5858b, mit Zauberwort als ,Fessel' der Dämonen u. Lokal-E. bei ,heiligen Namen'; vgl. noch C. Bonner, The Technique of E.: HThR 36 [1943] 39/49).

6. Der Exorzist. Wir erfahren spärlich u. spät, wie man den Exorzisten nannte (σοφιστής: PGM IV 157, vgl. Reitzenstein, Hell. Myst. [2][1927] 236f; ἐξορκιστής: Anth. Pal. 11, 427 [Lukian]). Er ist Träger der Zauberkraft (PGM XII 260f, vgl. IV 210f) oder erfleht sie für den E. (PGM IV 249. 279), damit der Gott in sein Herz einzieht (PGM IV 3205; vgl. Reitzenstein, Poim. 19_2) u. beide sich identifizieren (O. Weinreich: ARW 19 [1916] 165ff), um das Ritual wirksam zu machen u. den Dämon zu bezwingen (ὑποτάσσειν, F. Pfister: Philol 23 [1910] 416f; νικᾶν, Eitrem 83; ,binden', PGM IV 1227. 2311. 2327, vgl. 2842. 2904. 3100 u. ö.; Eitrem 71; Pradel 75; die Formel ἵνα διακονήσεις in PGM IV 1508 u. nr. 242, 48 Aud.). So befreit der Exorzist den κατεχόμενος (zum Ausdruck vgl. Tambornino 56; Reitzenstein, Poim. 27; Deissmann 260_3; vgl. Abb. 2). – Den rechten Magier weisen bestimmte obligate Kunststücke aus, so



Abb. 2. Elfenbein Murano: Jesus heilt Besessenen (vgl. JbAC 6 [1963] 33).

die Türöffnung (Eitrem 111/3. 116 zu PGM XII 161; XIII 331. 1061/75; POsl. 1, 312; Philostr. v. Apoll. 7, 34), aber vom landläufigen Exorzisten wird man derlei Tricks nicht verlangt haben. – Je stärker dämonistisch man fühlte, desto lieber übertrug man die Fähigkeit zum E. auf moralische, philosophische u. religiöse Vorbilder. Wie nämlich Jungfräulichkeit zum E. befähigt (PGM IV 58, vgl. Fehrle: RVV 6, 34ff) oder die Dämonen sich vor dem Strahl der Vernunft verkriechen (Porph. abst. 2, 44), so gewöhnt man sich, auch den Heroen u. θεῖοι ἄνδρες magische Kraft beizulegen (Pfister, Reliqu. 529/35; Heim 509; v. d. Leeuw: Festschr. Heiler [1942] 13f). Sie sind per se Exorzisten u. heilen als Person dank der ihnen einwohnenden Geistes- oder Seelenkraft (γνῶσις, δύναμις, πνεῦμα, ἀρετή sind gegeneinander auswechselbar; zur Einheit von Priester u. Magier im Neuplatonismus vgl. Zintzen 90. 94. 96_{88}).

b. Hellenistische Wundererzählung. 1. Struktur u. Motive. Die Verschmelzung von Magier u. θεῖος ἀνήρ spiegelt sich in der Legende, zu deren Wundern auch der E. zählt. Freilich ist der Held des Wunders hier als Person so kraftbegabt, daß er jeglichen Rituals entraten kann (Philostr. v. Apoll. 7, 38f). Er lehnt es ab, Magie zu treiben, u. weist entsprechende Ansinnen oder Vorwürfe von sich (ebd. 1, 2; 4, 45; 5, 12; 6, 12; 7, 39; 8, 7). Der Weise, dem die wilden Tiere dienen (ebd. 6, 24), treibt seinen E. im Licht der Öffentlichkeit (ebd. 8, 7) u. braucht rationale Erklärungen seiner Wunder nicht zu scheuen (ebd. 4, 45). Seine Begnadung erweist sich in besonders heiklen Fällen; Dauer u. Gefährlichkeit der zu heilenden Krankheit zu betonen, ist wiederkehrendes Motiv der Legende (ebd. 3, 38; 4, 20; vgl. Ditt. Syll. 2, 802, 95; 805, 5; Lucian. philops. 11. 16). Nichts anderes soll auch das Motiv besagen, ärztliche Kunst sei vergebens (Philostr. v. Apoll. 4, 18; Apul. met. 10, 2/12, vgl. Aelian. var. hist. 12, 1 u. frg. 89; Weinreich 195/7). Verständlich, wenn die Schüler an ihren Meister nicht heranreichen (Lucian. aO. 36; Aelian. nat. an. 9, 33; Weinreich 81/3). Bei ihm bedarf es zum E. lediglich eines wunderwirkenden Wortes (Jos. ant. 8, 2, 5; Lucian. aO. 7f. 10. 11. 12. 16). Daneben wirken aus alter (ägyptisch-jüdischer) Tradition andere Elemente in der E.legende nach, wie im Gespräch zwischen Exorzist u. Dämon (Lucian. philops. 16; Philostr. v. Apoll. 3, 38) die Bitte des Unterlegenen, der seinen Herrn wittert (Lucian. aO. 6), um Gnade (Philostr. v. Apoll. 3, 38; 4, 20; Namensbefragung: Lucian. aO. 16, vgl. PGM IV 3007). Am Schluß der E.erzählung wird gern die Plötzlichkeit des Erfolges betont (Weinreich 197f; Peterson 184_1). Oft demonstriert der Dämon seine Flucht, zerschmettert beim Ausfahren eine Statue (v. Apoll. 4, 20) oder wirft ein Wasserbecken um (Jos. ant. 8, 2, 5). Das Staunen der Menge, wie bei einer *Epiphanie, bleibt denn auch nicht aus.

2. Einflüsse des E.rituals. Gleich den üblichen E.rezepten berichtet auch die E.legende von Drohungen (v. Apoll. 3, 38; 4, 20; Lucian. philops. 16), von geheimnisvoll-unverständlichen Zauberlauten u. Wundernamen (Jos. ant. 8, 2, 5 [Salomo]; Lucian. aO. 9. 10. 12. 31; v. Apoll. 4, 45), von verstärkenden Prozeduren (v. Apoll. 4, 10, Steinigung) u. schonender ἐπιπομπή (ebd., Verwandlung in einen Hund). Hervorzuheben ist, daß in v. Apoll. 3, 38 ein Brief den E. übermittelt (ursprünglich wohl φυλακτήριον; vgl. dagegen Sen. ep. 22, 1).

III. Spätjudentum. Die alte Tora hat, trotz allen dynamistischen Weltverständnisses, Zauberei ausdrücklich untersagt (zB. Dt. 18, 10; Num. 23, 23; vgl. G. v. Rad, Theol. d. AT 1 [1957] 42/4; 2 [1960] Reg. s. v. Magie, Zauber). Umformung alter magischer Bestände in Ritus u. Lied ist oft noch deutlich erkennbar (zum exorzistischen Grundstock vieler Psalmen s. Nicolsky passim mit Lit.). Jahwes Name ist unverfügbar; mit ihm zu zaubern, ist verboten (Ex. 20, 7; Dtn. 5, 11). Freilich hat schon die ältere Volksreligion derlei anti-ägyptische Haltungen oft übergangen (S. Mowinckel, Psalmen-Studien 1 [Kristiania 1921] 50ff). So spiegelt auch das AT, unter dem Einfluß gemeinorientalischer E.bräuche, viele Arten von Dämonenbannung (reichlich Belege bei A. Jirku, Materialien z. Volksreligion Israels [1914]; zum E. durch Lulabzweige s. Bertholet 30, zu Speichel, Hauchen u. Salz ebd. 16. 17f. 30, zu Milch u. Honig Jirku aO. 32). – Eine erste Blüte erlebt die jüdische Magie in der Berührung mit Babylon (hierzu s. R. Stübe, Jüd.-babyl. Zaubergebete [1898]). In hellenistischer Zeit tritt sie gleichberechtigt neben die ägyptische (Reitzenstein, Poim. 14_1. 186/90; zur Bleitafel von Hadrumetum vgl. u. a. A. Deissmann, Bibelstudien [1895] 21ff, z. d.

jüd. Fluchtafeln allg. Schermann, Zauberpap. 14/6). Zur allgemeinen synkretistischen E.-tradition steuert sie nicht nur Ring u. Siegel Salomos bei (PGM IV 3039; Pradel 62; Herzog 110_{61}), sondern auch Gottesnamen (o. Sp. 50f; zu Sabazios-Sabaoth im phryg. Judentum: W. O. E. Oesterley: The Labyrinth [London 1935] 115/58), Engelnamen (zB. Michael in PGM I 301; II 158; III 148; IV 1815. 2356. 2769; VII 257; XIII 928; XXIIb 29; das geht ins ägypt. Christentum über, vgl. Kropp 2, 267 s. v.; Wünsch, Zauberger. 36f), Amen als E.wort (PGM XII 86), ja ganze heilsgeschichtliche Doxologien (PGM IV 2997ff, dazu Knox sowie E. Peterson, Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1958] 119. 127; PGM V 99ff. 113ff; Schermann, Zauberpap. 4/6. 49f). Die Test. d. 12 Patr. haben den Kampf gegen die Dämonen (= πνεύματα, Str.-B. 4, 504): sie weichen infolge guter Taten (Beni. 5) u. Gottvertrauens des Menschen (Sim. 3, gegen den Geist des Neides). Gott selbst rettet aus ihrer Hand (vgl. Iub. 12, 20). Im Endgericht werden sie vernichtet (Iud. 25 armen.; griech. Version: im Feuer des Endgerichts), von den Menschen beherrscht (Sim. 6) u. zertreten (Lev. 18): der wahre u. eigentliche E. bleibt der Endzeit vorbehalten (weiteres Material bei Str.-B. 4, 527). Das spätere Rabbinat kennt u. übt den E. (Str.-B. 4, 534f), wenn auch nicht planmäßig (Blau 56); was zur Heilung dient, ist nicht als Aberglaube verboten (šabb. 67a; Ḥullīn 77b); Ausspucken gilt allerdings als Zauberei (M. Sanh. 11, 1; Ex. 15, 26). Hingegen sind Ölsalbung (MS 53b 48; M. Qoh. 1, 8), Schriftprozeduren (Schwindenamen: Pesaḥ. 112a; AZ 12b Bar.; Rückwärtsschreibung des Namens: Giṭṭ. 59a; Blau 79. 83) sowie Drohung u. Schelte bezeugt (šabb. 67a mit ὄνομα ἄσημον). Spätjüdischer E. richtet sich u. a. gegen Ausschlag, Besessenheit, Abortus (Blau 74/6). Man kennt Gebetsheilungen (Fiebig 19/22). Was dem Griechen Homerverse, bewirken hier bestimmte AT-Texte, die damit in die E.tradition des Mittelmeerraums gültig eingebracht werden (zu ihrem Weiterleben im Christentum s. u. Sp. 111). Dazu gehört früh Sach. 3, 2 (syr. Bar. 21, 23; v. Ad. 39). Ex. 3, 2 (darin zweimal das Wort ‚weichen') wirkt gegen Fieber (j. šabb. 14d 42), Lev. 13, 9 gegen Aussatz (Sanh. 101a). Nächst Ps. 3 ist besonders Ps. 91 Lied gegen die Dämonen (j. šabb. 6, 8b, 17; b. šeb. 15b; mehr Material bei Str.-B. 4, 528f; Bertholet 24f; im Mausoleum in Kertsch ist Ps. 91 auf griechisch an die Wand geschrieben, vgl. Blau 95_4). Als Zauberspruch dient das šᵉmaᶜ (Ber. 5a), ja wie dem Gebetsriemen wird auch der täglichen Hallel-Rezitation exorzistische Wirkung zugeschrieben (šabb. 118b). Viele solcher AT-Texte stehen auf Amuletten (šabb. 115b). – Die spätjüdische Wundererzählung kennt den Disput zwischen Exorzist u. Dämon (Ḥul. 105b; Str.-B. 4, 35), kennt die Konzessionsbitte des Dämons, der seinen Herrn wittert (Pesaḥ. 112b/113a), ferner Wundernamen (Fiebig 35f) u. Fernheilung (Ber. 34b; Späteres bei A. Marmorstein: ARW 16 [1913] 166/8). Jüdische Exorzisten bezeugt das NT; im 2. Jh. setzt Justin ihr Wirken voraus (apol. 2, 6, 2; 7, 5; dial. 30, 76. 85). Noch Joh. Chrysost. warnt vor ihnen (adv. Iud. 8, 5f). – Trotz scharfer Ablehnung durch die Orthodoxie (Fiebig 35f) haben sie doch traditionsgemäß auch ‚im Namen Jesu' geheilt (u. Sp. 61). E. wie Magie sind durchaus indifferent gegen bestimmte religiöse Bekenntnisse, Kultformen oder geschichtsgebundene Traditionen; sie schmelzen aus beliebigen Religionen in unbegrenzter Zahl beliebig deutbare Namen, Gebete u. Vorstellungen ein, ohne Rücksicht auf deren ursprüngliche Bedeutung für Glaube u. Geschichte. Es ist daher von vornherein bedenklich, eine synkretistische Erscheinung wie den E. je nach ‚Religionen' gesondert zu behandeln. So scheint der ausgeführte E. (o. Sp. 53f) auf einem noch unpublizierten ägyptischen Täfelchen (Inst. f. Altertumsk. Köln Inv. t. 3) neben vielen Zauberworten (mit Iao) zwar Ex. 20, 11 als Prädikation des ‚höchsten Gottes' zu zitieren (Z. 3/5), aber das spricht wohl ebensowenig für unmittelbar ‚jüdische' Herkunft wie die zweimalige Nennung der σφραγὶς Σολομῶνος (Z. 7f. 18).

B. Christlich. I. Jesustradition der Urgemeinde. a. Allgemeines. Die Heilungswunder Jesu, zu denen die E.berichte zählen, bestätigten der Urkirche seine messianische Vollmacht u. drückten ihr eigenes pneumatisch-eschatologisches Selbstverständnis aus (u. a. Bultmann, Trad. 234; Dibelius 93; E. Schweizer: ThWb 6, 395). An die übliche Gleichsetzung von krank mit dämonisch (Mc. 7, 25; Mt. 8, 17; 15, 22; Lc. 6, 18; 13, 16; Act. 5, 16; 10, 38; cod. Δ zu Mc. 8, 22) u. an Jesu historische Heiltätigkeit anknüpfend, die als Fol-

ge seiner Predigt erscheint (Mc. 1, 27. 39; 3, 10/2; 6, 7; Lc. 7, 21; 8, 2; Mt. 4, 24; 10, 8; 8, 16f mit Ies. 53, 4), schildert sie im Stil antiker Wundererzählung Jesu Überlegenheit (missionarische Absicht), gibt den altchristlichen Exorzisten Hinweise für Krankheitsbild u. Heilmethode (pragmatische Absicht, Dibelius 81) u. führt die eigene E.-praxis ,im Namen Jesu' auf diesen selbst zurück (Act. 19, 17, vgl. Mc. 9, 38f). Wie es Heilungen ohne E. gibt, so ist doch bei den traditionell schwierigen Fällen von Besessenheit u. *Epilepsie der E. breiter u. detaillierter erzählt (Mc. 1, 23; 5, 1; 9, 14 par.). Lc. 11, 20 (E. δακτύλῳ als Zeichen anbrechender Endzeit, vgl. Deissmann 260_8; Str.-B. 4, 527; daher der Gestus Jesu in Abb. 2. 3. 5) scheint mindestens sachlich auf den historischen Jesus zurückzugehen (E. Käsemann: ZThK 51 [1954] 148). Das Joh.-Ev. erzählt keinen einzigen E. Jesu.

b. Aufbau u. Topik. Mc. 1, 23/8; 5, 1/20; 9, 14/29 par., Bekundungen des Vollmachts- u. Geistbesitzes, lassen unter dem Einfluß aretalogischer Novellistik mehr den Wundercharakter als den kerygmatischen Gehalt erkennen; Struktur, Motive, Vokabular hellenistischer Wundererzählung wirken stark ein. So folgt Mc. 1, 23 der ,Begegnung' (im Tempel, vgl. Berakōt 6a; Qidd. 29b) die Abwehrformel des Dämons (im AT-Zitat, vgl. Bauernfeind 33f u. 1 Reg. 17, 18b; Philo qu. deus imm. 138; Lohmeyer zSt.; Mc. 3, 10/2 u. ö.: sie ,kennen' Ihn, o. Sp. 51), Jesu *Drohung (v. 25; E. Stauffer: ThWb 2, 622f), Schweigegebot (vgl. 1, 34; 4, 39) u. Ausfahrbefehl (o. Sp. 51; in Lc. 4, 35 nicht mehr verstanden), die Flucht des Dämons mit letztem Aufbegehren im Krankheitsbild (o. Sp. 56; mit dem Stilmotiv ist Belehrung verknüpft), schließlich das Staunen der Menge (Bultmann, Trad. 241; Peterson 193/5; Dibelius 54f). – Mc. 5, 1/20 kommen die Dämonen aus Grabstätten (Str.-B. 4, 516f; Wettstein u. Klostermann zu Mc. 5, 3; vgl. Abb. 3), betont wird die Schwierigkeit des Falles (o. Sp. 55), Schrei u. Abwehrformel folgen, sodann Namensbefragung (nicht bei Mt., vgl. Knox 195) u. ausweichende Antwort, schließlich Proskynesis u. Bitte um Gnade (Dibelius zu Jac. 2, 19), hier: um ἐπιτομπή in die Schweineherde (Mc. 5, 8 trägt den Ausfahrbefehl nach). Die Wirkungslosigkeit des ersten Befehls Jesu wird zugunsten der Konzessionsgewährung im Rahmen eines Disputs in Kauf genommen; ἀποπομπή u. Erfolgsbeweis steigern indirekt die (anfangs zweifelhafte) Wirkung von Jesu E.: dem Widerstand der Dämonen im Disput, analog der Schwierigkeit des Falles, korrespondiert die demonstrative Vernichtung am Schluß (vgl. Dibelius 84/6; zur Bannung ins Meer als mögliches zweites Motiv: Weinreich, Gebet u. Wunder 10). Wie Komposition u. Topik nahelegen, ist in Mc. 5, 1/20 eine ältere (Dibelius: jüdische) Wundernovelle auf Jesus übertragen. E.mittel sind gleichwohl nur Drohung u. Befehl in schlichter Formel (wie auch Mc. 1, 23; 9, 14 par.; o. Sp. 51f). – Mc. 9, 14/29 bringt das Krankheitsbild dreifach u. betont die lange Dauer des Leidens (v. 21; Material b. Bultmann, Trad. 236). Aus praktischem Inter-

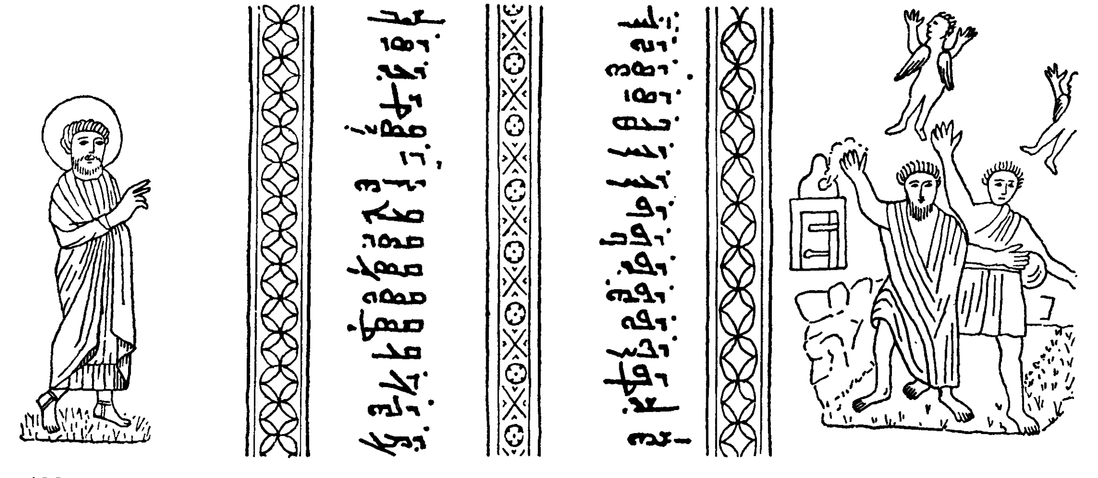


Abb. 3. Rabula-Codex Florenz Fol. 8v: Jesus heilt zwei Besessene (Mc. 5; vgl. JbAC 6 [1963] 33).

esse an Symptomen erklärt sich auch v. 28 (Dibelius 84). Damit gekoppelt ist das Motiv von der E.unterlegenheit der Jünger auf Grund ihres Unglaubens (9, 19. 23, Parallelen b. Bultmann, Trad. 236), während 9, 29 (Gebet u. Fasten als E.mittel) aus späterer E.-praxis stammt. E. ist Geschöpf des Glaubens (Mc. 16, 7) u. allen Gemeindegliedern möglich, Glauben bedeutet sowohl Fähigkeit zum E. als auch Vertrauen in die Macht des Exorzisten (zum unpersönlichen πίστις-Begriff der E.geschichten vgl. Tambornino 104; Bultmann, Trad. 234/5, sowie Mc. 2, 5; 6, 5; 10, 52; Mt. 9, 28; 15, 28). Im Namen Christi heilen die Jünger Mc. 9, 14/28 ja keineswegs, während einem fremden Exorzisten (E. Wilhelms: StudTheol 3 [1949] 162/71) die Berufung auf Jesu Namen durchaus nicht verwehrt wird (Mc. 9, 28; Lc. 9, 49). Darin spiegelt sich ebenfalls die Diskussion in der Urgemeinde (Konkurrenz jüdischer Exorzisten: Act. 19, 13; Harnack, Mission 92ff). – Mc. 3, 10/2 ist kürzer: Sehen (Begegnung), Unterwerfungsanrede u. Drohung folgen aufeinander (daß Ausfahrbefehl u. Erfolgskonstatierung fehlen, erklärt sich aus dem summarisch-steigernden Kontext).

c. Sonstige E.elemente. Die Heilungswunder lassen alles Licht auf den Wundertäter fallen (vgl. Mc. 9, 38f) u. übernehmen aus dem landläufigen E.ritus zumeist nur das Unerläßliche: Drohung u. Befehl genügen, Zaubernamen u. -formeln fehlen (altchristl. Schriftsteller heben das immer wieder hervor: A. Fridrichsen, Le problême du miracle dans le christianisme primitif [Strasbourg 1925] 61; u. Sp. 68). Auch nichtchristl. E.berichte betonen immer wieder die Schlichtheit der Prozedur: je weniger exzeptionell, desto rühmlicher (R. Reitzenstein, Hell. Wund. 122; o. Sp. 55). Die novellistischen Motive (Dibelius 99f) werden durchweg auf das kerygmatisch, missionarisch u. therapeutisch Wesentliche beschränkt; auch in den anderen Wundergeschichten treten exorzistische Elemente zurück. Christianisierung wird zB. in Mc. 2, 4 spürbar: das Abdecken des Daches geht auf einen exorzistischen Brauch zurück (H. Jahnow: ZNW 24 [1925] 155/8), wird jedoch jetzt mit dem Andrang des Volkes motiviert (bei Mt. fehlt es ganz). ‚Bedroht' wird auch das *Fieber (Lc. 4, 39), desgleichen (mit Schweigegebot) Wind u. Meer (Mc. 4, 39, vgl. 11, 14. 23; Weinreich aO. 10f), ohne daß wir sagen könnten, ob noch dämonistische Vorstellungen dahinterstehen (Str.-B. 1, 490; vgl. u. a. Apul. met. 6, 9). Exorzistische Manipulationen fehlen jedoch keineswegs ganz; so heilt Jesus mit *Speichel (Mc. 7, 33; 8, 23; Ioh. 8, 22f, vgl. Bultmann zSt.; Trad. 237_1; Dibelius 83; Weinreich 48. 97f). Die Heilung in Etappen zeigt den ‚schwierigen Fall'. Aus dem medizinischen E. stammt ferner die wunderwirkende ῥῆσις βαρβαρική (o. Sp. 50f) in Mc. 5, 41; 7, 34 par., desgleichen das ‚Seufzen' in Mc. 7, 34, vgl. Klostermann zSt.; Ioh. 11, 41f; Dibelius 83f; anders J. Schneider: ThWb 7, 603 (o. Sp. 52) u. das Auflegen des Fingers (Mc. 7, 33, vgl. Lc. 11, 20). Auch die Handauflegung hat, sofern sie nicht lediglich Segensgestus ist (Mc. 10, 13. 16 par. u. ö.) oder Geistmitteilung bedeutet (s. u.), zweifellos exorzistischen Hintergrund (Mc. 1, 31; 5, 23; 6, 5; 8, 23; 9, 25; Mt. 8, 13. 15; Lc. 4, 40; in Act. 9, 41 mißverstanden u. deplaziert). In den Heilungsgeschichten sind ἐπιτιθέναι τὰς χεῖρας u. ἅπτεσθαι synonym (Bultmann, Trad. 237f; Ysebaert 181ff. 254/9). Wo der Kranke seinerseits Jesus berührt u. durch bloßen Kontakt geheilt wird (Mc. 3, 10; 5, 28; 6, 56 par.; Weinreich 63/6; L. Delatte 147_1), ist Machterweis durch überpersönliche Kraftübermittlung ersetzt u. die Grenze zum Aberglauben überschritten (Weinreich 51ff. 63ff; s. o. zum Glaubensbegriff der E.berichte; verrät die Reihe Heilung – Zittern – Niederfallen in Mc. 5, 33f einen ursprünglichen u. hier deformierten E.?). – Der E. der synoptischen Berichte beschränkt sich durchweg auf Heilungen (Mt. 8, 17 ausgesprochen mit Ies. 53, 4) u. setzt trotz eschatologischer Deutungen keinen Dualismus voraus. Daß die Urgemeinde gezwungen war (Mc. 3, 22. 30), Jesu E. als Endzeitaktion von Magie abzugrenzen (1 Cor. 12, 10), zeigt außer Mt. 4, 1/11 (Bultmann, Trad. 273) zB. Mc. 3, 23ff par. (vgl. Braun 63_{478}); Act. 8, 14/8 (vgl. Haenchen zSt.); Joh. 10, 17ff (Reitzenstein, Poim. 223_2). Das ist wohl nur Mc. 5, 1ff nicht gelungen, wo noch dazu die Abwehrformel des Dämons diesen als Exorzisten, Jesus aber als Besessenen erscheinen läßt (vgl. o. Sp. 46). – In Mc. 8, 32f par. ‚bedroht' Christus den Petrus mit einem E.befehl ὕπαγε, σατανᾶ: das Bekenntnis zum Messias, das nicht sein ‚Leiden' einschließt, ist vom Teufel (vorausgesetzt, die Leidensansage Jesu sei vaticinium ex eventu, ist das Satanswort mit E. Dinkler: Zeit u. Geschichte = Festschrift R. Bultmann

[1964] 127/54 unmittelbar auf das Petrusbekenntnis zu beziehen; dann lehnt Jesus mit dem E.befehl nicht nur eine bestimmte Messiasvorstellung, sondern den Messiastitel überhaupt als ‚teuflisch' ab). Nur bei Mt. hat die Formel ὕπαγε, σατανᾶ ihr Gegenstück in der Versuchungsgeschichte (Mt. 4, 10), einer ausdrücklichen Wiederherstellung des *Exodus (vgl. Mt. 2, 13 mit Ex. 2, 15). Außerdem: wie Mc. 8, 30. 32. 33 par. beide Seiten ‚drohen' (ἐπιτιμᾶν; vgl. die o. Sp. 62 genannte Ambivalenz in Mc. 5), so benutzen in Mt. 4, 1/11 Jesus sowohl wie der Teufel Bibelstellen, die im Spätjudentum zur Dämonenabwehr dienten: der Teufel argumentiert mit Ps. 91,11f, dem beliebtesten E.text Israels (o. Sp. 57; S. Eitrem, Die Versuchung Jesu [Kristiania 1924] 11/4; vgl. Lc. 10, 19), Jesus hingegen antwortet mit Stellen aus dem šᵉmaᶜ (o. Sp. 58), die in ὕπαγε, σατανᾶ gipfeln. – In diesem Zusammenhang sei ferner darauf verwiesen, daß Mc. 16, 14 Jesus die Elf heftig ‚schilt,' aber nur im Freer-Logion u. in den griech. Hss. des Hieronymus die Jünger ihre Besessenheit von der Welt = Satan bekennen (spätjüdisch-gnostisierende Tendenz).

II. Die Aposteltradition. Der E. der Apostel führt sich im NT auf Jesu Gebot zurück (Mc. 3, 15; 6, 7; 16, 17). Predigt u. Heilungs-E. gehören zusammen (wie bei Jesus selbst: Mc. 1, 34. 39). Der Auftrag wird befolgt (Mc. 6, 12; 16, 20), auch unter Versagen (Mc. 9, 18. 28) u. trotz fremder Konkurrenz ‚im Namen Jesu' (o. Sp. 61). Der unechte Mc.-Schluß (16, 17) verheißt E. ‚im Namen Jesu' als Tätigkeit aller wahrhaft Glaubenden: E., Krankenheilung, Glossolalie gehören zur Gemeinde der Endzeit (o. Sp. 57). – Ähnlich hat es Lukas gesehen. Er läßt in Act. den E. zurücktreten (Jackson-Lake 1, 5, 108) u. führt (wie die Rabbinen) Wundertaten nicht auf den Geist zurück (E. Schweizer: ThWb 6, 405); vielmehr heilen Gott oder die Dynamis Jesu (vgl. dazu aber H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit [1962] 170f). Wirkung des Geistes, durch Handauflegung übermittelt, ist vielmehr das προφητεύειν (Act. 8, 17; 10, 38; 19, 6; vgl. Lc. 12, 12). Die Taufe dagegen betont Lukas nicht sonderlich (Schweizer aO. 411; Haenchen zu Act. 8, 14/8). Auch ihm liegt daran, Geistesmacht u. dämonische Zauberei auseinanderzuhalten: Mc. 9, 38 nimmt er in Lc. 9, 49 auf, weiterentwickelt in Act. 19, 13ff: hochangesehene jüdische Beschwörer gebrauchen den Jesusnamen, freilich erfolglos; der allein legitime christl. E. bleibt überlegen (erzählt wird er jedoch nicht; zur Problematik vgl. Haenchen zSt.), alle Magie bricht zusammen (Act. 19, 18/20: Zauberbücher bei Christen!). Lukas übernimmt von Markus die Vorstellung von der Dynamis als ständige Kraftgeladenheit (Mc. 5, 30; 6, 19; Lc. 8, 46; vgl. Conzelmann aO. 170_2). Das führt zu den magischen Kontaktheilungen von Act. 5, 15 (Schatten des Petrus) u. 19, 11 (Taschentücher des Paulus). Entsprechend heilt Petrus Act. 3, 6 im Namen Jesu u. durch Berührung (vgl. wieder Haenchen zSt.); das Staunen der Menge u. Erfolgskonstatierung stammen aus der Topik des Wunderberichts (in Act. 3, 8b jedoch erbaulich erweitert u. umgedeutet). Eine Verselbständigung des Apostel-Wundertäters zum θεῖος ἀνήρ ist nicht zu verkennen (Conzelmann aO. 201), der Abstand vom paulinischen Verständnis des Apostolats am deutlichsten in Act. 28, 6 (vgl. Mc. 16, 18; Lc. 10, 19; Haenchen zu Act. 28, 6 mit Lit.; mit Act. 16, 25f vgl. u. a. Orig. c. Cels. 2, 34: Gebet des Goëten zerreißt Fesseln; o. Sp. 54f; u. Sp. 112). – Die eschatologische Rolle der E.heilungen nebst manchen gattungsbedingten Motiven ist Lukas nicht vertraut; ein heilsgeschichtliches Christentum, repräsentiert in den idealisierten Aposteln (vgl. die apokryphen Apostelgeschichten), hat die Christologie ersetzt, Formstrenge u. Vokabular der E.schilderungen werden oft mißverstanden (Act. 3, 8b; 9, 41), erbaulich geglättet, erweitert oder umgedeutet (vgl. noch die Entschärfung des ἐπιτιμᾶν von Mc. 8, 30 in Lc. 9, 21, von Mc. 3, 12 in Lc. 4, 41, sowie die Umwandlung der im E.ritual begründeten ῥῆσις Ἑβραϊκή von Mc. 5, 41 zum Namen der Geheilten in Act. 9, 36). Der E. des Paulus in Act. 16, 16ff ist banal motiviert (Belästigung), desgleichen die darauffolgende Gefangennahme (Geschäftsschädigung). Eschatologische Vollmacht (ἐξουσία bedeutet Mc. 1, 27 gleichermaßen Rede- wie E.gewalt, vgl. Reitzenstein, Poim. 48_3; sie ist in Mt. 7, 29 Scharnier zwischen Bergrede u. den folgenden zehn Wundern) zerfällt (wieder): dort atl. verstandener Geistbesitz u. Prophetie, hier magische Krafterfülltheit des hellenistischen Thaumaturgen (beides bringt für Lukas die Ausdehnung der Kirche zuwege). – Lc. 10, 19 begründet die E.vollmacht der Jünger (vgl. Mc. 16, 18) mit Ps. 91, 13 (s. o. Sp. 57f; u. Sp. 111).

III. Älteste Praxis. a. Frühes Judenchristentum. Über die Heilkraft des Öls hinaus (Lc. 10, 34, vgl. Str.-B. 1, 428f; 2, 11f) spiegelt das NT die Praxis der *Ölsalbung (Mc. 6, 13; Iac. 5, 14), aber nur Iac. 5, 14, in der Verbindung von Handauflegen (Gebet) u. Ölung (im Namen des Herrn) liegt E. zugrunde (Dibelius zSt.): eine von den πρεσβύτεροι der Gemeinde vorzunehmende Gebetsheilung, mit Öl nicht als Medikament, sondern als E.mittel (H. Schlier: ThWb 1, 230/2; 2, 468/70 mit spätjüd. Parallelen). Die alte Dreigliederung in λόγος, πρᾶξις u. σφραγίς ist gut erkennbar. Jedoch werden weder Dämonen noch irgendwelche Zauberpraktiken erwähnt (das Genesis-Apokryphon aus Qumran [20, 16/29] schreibt Abraham eine E. heilung durch Gebet u. Handauflegung zu, ein noch schlichteres Verfahren als Iac. 5, 14f).

b. Hellenistische Gemeinde. Exorzistische Auffassung der Taufe gab es in den ältesten Gemeinden ebensowenig wie die Bezeichnung der Taufe als Sphragis (vgl. G. Fitzer: ThWb 7, 948/54), mag auch Paulus gelegentlich die Eucharistie in Analogie zu Num. 5, 11/8, d. h. zu einem vielerorts verbreiteten Prüfungs-E. interpretieren (1 Cor. 12, 27/30, vgl. Nicolsky 11f mit Lit.) u. 1 Cor. 15, 29 ein vielleicht magisches Verständnis der Taufe immerhin gelten lassen (vgl. jedoch Wagner $285_{60/2}$ mit Lit.). Wenn Paulus 1 Cor. 10, 20 Götter mit (unsatanischen) Dämonen (= Totengeistern) gleichsetzt (auch das Zitat Dtn. 32, 17 ist konventionell, vgl. Lietzmann zSt.), so hat das weder mit medizinischem E. zu tun noch mit dem späteren Tauf-E. (vgl. Wey 109ff. 115ff, bes. 121f, mit Lit.).

IV. Entwicklung bis 4. Jh. a. Praxis. Nächst Tos. Ḥull. 2, 21/3 (Fiebig 35f) sind Irenäus u. Justin die ältesten Zeugen für die Fortdauer des Heilungs-E. im älteren Christentum. Wenngleich die Apologeten die Praxis nur verzerrt wiedergeben (u. Sp. 70), läßt sich ihren Schriften doch genug über das zeitgenössische christliche E.ritual entnehmen. Auf die Einfachheit des hauseigenen E. hinzuweisen (u. Sp. 68), gehörte zwar zur Topik des Wunderberichts (o. Sp. 55; u. Sp. 67f), doch lag der Gemeinde offenbar daran, die Auswüchse der üblichen Beschwörung in Gebet u. Manipulationen zu beschneiden (u. Sp. 74; Polemik gegen die heidnischen ἐπῳδαί: Orig. c. Cels. 1, 6 u. ö.; Arnob. 1, 43; vgl. Dion. Al. b. Eus. h. e. 7, 10, 4). Man wird sich daher oft auf den Anruf des Namens beschränkt haben (Gott, Christus, Geist: Iust. apol. 2, 6, 6; dial. 85; Theoph. Autol. 2, 8; Tert. apol. 23, 15; Min. Fel. 27, 7; Orig. c. Cels. 1, 22; 4, 33. 34. 41; 5, 45; 8, 58; Lact. inst. 4, 27; 5, 21, 4; Jahwe: Iust. dial. 85; Iren. haer. 2, 31, 5; Christus allein: Iust. apol. 2, 8; Orig. c. Cels. 1, 6. 25. 67; Lact. inst. 2, 15, 3; 4, 27, 2; Arnob. 1, 46; zu Act. ap. 19, 13 vgl. o. Sp. 63f, zum spätjüdischen Hintergrund o. Sp. 58). Wie jedoch Justin, Tertullian u. Origenes wissen lassen, ist auch das christliche Credo als dämonenvertreibendes Incantamentum verwendet worden, haben Christen also schon im 2. Jh. die liturgische regula fidei zu Heilzwecken benutzt (Iust. apol. 2, 6, 6; dial. 30. 85; Tert. apol. 23, 15; Orig. c. Cels. 1, 6; der Kontext schließt jede Beziehung auf den Tauf-E. aus; anders u. a. J. Schneider: ThWb 5, 466; aus späterer Zeit vgl. u. a. Ambros. virg. 3, 4, 20; Aug. s. 58, 13; u. Sp. 110). Das in ihr enthaltene Bekenntnis zur Wiederkunft Christi sollten die Dämonen als Drohung empfinden (Tert. apol. 23, 16 [anders res. 58, 5]; Lact. inst. 2, 15, 3; vgl. zum spätjüd. Einfluß o. Sp. 57). Auch für Christen bekam das Gebet exorzistische Bedeutung (Iac. 5, 14f; Iren. haer. 2, 31, 5; Tert. apol. 23, 15f; orat. 23. 29; Min. Fel. 27, 5; Orig. c. Cels. 1, 6; 7, 4. 67; Mt. hom. 13, 7; Cyrill. Hier. cat. 16, 19; vgl. PsClem. hom. 9, 10. 19; rec. 4, 16f; virg. 1, 12; Zosim. alch. 244 Berth.), hatte doch schon David Saul mit einem Lied geheilt (Clem. Al. protr. 1, 5, 6 ~ PsPhil. ant. bibl. 60; das zeigt zugleich, wie Clem. Al. seine ‚neue Hymne' verstanden wissen will). So trugen die Christen wie alle anderen Religionen aus ihrem Kultus zur allgemeinen synkretistischen E.tradition bei (oft wird das Heilsgeschehen des NT paradigmatisch als E. schlechthin gegolten haben [vgl. u. Sp. 111], mit Credo u. Gebet als magischer ‚historiola'). Angeblich genügte der bloße Blick (PsClem. hom. 9, 19; Arnob. 1, 45; Dion. Al. b. Euseb. h. e. 7, 10, 4) oder ein kurzer Befehl (Arnob. 1, 48. 52), in Wirklichkeit scheinen jedoch drastische Schelte (tormenta verborum; multae incantationes) der Brauch gewesen zu sein (Min. Fel. 27, 5; Cypr. Donat. 5; Demetr. 15; Lact. inst. 2, 15, 3; Orig. Ios. hom. 24, 3; c. Cels. 7, 4): E.drohung, gewiß auch über den eschatologischen Teil des Credos hinaus (u. Sp. 69). Als Gestus verkörperte das *Kreuzzeichen, christl. ἀποτρόπαιον schlechthin, die exorzi-

stische Drohung (Test. Salom. 17, 4 mit ὁ μέλλων σωτήρ, Kreuzzeichen, ἐπιτιμᾶν als Bedingung des ἐπιστρέφειν; Orig. Exod. hom. 6, 8; Lact. inst. 4, 27, 2; Nachweise bei F. J. Dölger: JbAC 6 [1963] 7/34; für die historischen Zusammenhänge vgl. E. Dinkler: JbAC 5 [1962] 93/112; ZThK 48 [1951] 148/72; die philosophische Seite bei Aug. civ. D. 21, 10; die ältere Diskussion b. Hopfner, OZ 1, 201). Andere E.mittel waren das Anblasen (Tert. apol. 23, 16; uxor. 2, 5; idol. 11, 7; Orig. c. Cels. 1, 68; Dion. Al. b. Euseb. h. e. 7, 10, 4; Epiphan. haer. 46, 2; Ev. Thom. gr. 16), die *Handauflegung (u. a. Tert. apol. 23, 16; Orig. Ios. hom. 24, 1; PsMacar. hom. 27, 16), die Ölsalbung (Tert. Scap. 4; Act. Thom. 67; Serap. Thm. euch. 17 [in euch. 29 auch zur Sündentilgung]; Ioh. Chrys. Mt. hom. 32, 6; Sulp. Sev. v. Mart. 47/9; dial. 3, 2; Hist. Laus. 12, 18, 20, 43, 53; Sozom. h. e. 6, 20, 6 usw.). Die von Dion. Al. (bei Euseb. h. e. 7, 10, 4) genannten Stücke des E., nämlich (drohendes) Anblicken, Anblasen, Anreden, findet man zB. bei Tertullian ähnlich: als contactus, afflatus u. Endgerichtsdrohung (apol. 23, 16; nach spect. 26, 2 wird der Dämon auch zur Rede gestellt; vgl. Orig. c. Cels. 3, 24). Das ist schon viel mehr als der schlichte E. durch Gebet, Handauflegung u. Ölung, den Iac. 5, 14f beschreibt; dabei hielt sich auch die Apologetik in der Schilderung des Rituals bewußt zurück (Iren. haer. 2, 32, 4 erwähnt die therapeutische Handauflegung unabhängig vom E.). – Das auf diese Weise aus dem Schrifttum des 2./4. Jh. mittelbar gewonnene Bild der E.praxis ergänzt den Befund, den uns spätere unmittelbare E.schilderungen u. Rituale vermitteln, u. erhellt zugleich die Kontinuität von Vorstellungen u. Maßnahmen, die den E. des Volkes bestimmten, vom 2. Jh. bis ins MA.

b. Apologeten. 1. Deutung. In der Auseinandersetzung mit dem E. der Umwelt betont auch die apologetische Literatur gern die Überlegenheit des christl. E. (Iust. apol. 2, 6, 6; dial. 76; Iren. 2, 32, 4; Arnob. 1, 43; Ezn. v. Kolb haer. 1, 22). Anders als der heidnische will er wirklich helfen (Iren. aO.; Arnob. aO.), bessern (Orig. c. Cels. 1, 68; 3, 28) oder gar bekehren (Iren. haer. 2, 32, 4; Orig. c. Cels. 7, 17), gerade dort, wo heidnische Exorzisten versagen (Iren. aO.; Iust. apol. 2, 6, 6), u. zwar ohne Lohn (Iren. aO.; Tert. apol. 37, 9). So wenig Christus ein Magier war (Arnob. 1, 43; o. Sp. 62), so wenig bedürfen christl. Exorzisten der Carmina u. sympathetischen E.mittel (o. Sp. 55). Es gibt grundsätzlich zweierlei E.: den pompöswirkungslosen des Heidentums u. den einfach-unfehlbaren des Christentums (Iren. aO.; Orig. c. Cels. 1, 68; 2, 51; 3, 33. 37; 7, 4; Arnob. 1, 48; 2, 12; Iren. haer. 1, 13, 4 trennt ausdrücklich Prophetie als Gottesgabe von Prophetie als Zauberei, vgl. u. Sp. 72f zu Cypr. ep. 75, 10 [Firmilian] sowie Tat. or. 16, 7; Athan. ad Marc. 33 [PG 27, 45]; Zosim. alch. 230f Berth.). Dieser macht alle Magie zuschanden (Dion. Al. b. Euseb. h. e. 7, 10, 4; Lact. mort. 10, 1/5; Arnob. 1, 46). Er ist einerseits in Christus begründetes Charisma (Iren. aO.; Arnob. 1, 50), andererseits jedem Gläubigen verliehen (Clem. Al. protr. 3, 44, 1; Tert. apol. 23, 15f; 37, 9; Scap. 2. 4; idol. 11, 7; Min. Fel. 27, 3; Cypr. Donat. 5; idol. 7; PsCypr. spect. 4; Orig. c. Cels. 1, 6. 46; 3, 24; 7, 4. 67; 8, 43; Firm. Mat. err. 13, 4/6; 28, 10f; Arnob. 1, 50; PsClem. hom. 9, 19). Der christl. E. beruht auf Gottes-, nicht auf Dämonenfurcht wie der heidnische (Clem. Al. strom. 2, 8, 40), der in Wirklichkeit nicht befreit, sondern erst richtig ‚bindet' (so noch Ezn. v. Kolb haer. 1, 22). Deswegen hassen die Dämonen den Christenglauben (Tert. apol. 27, 5), sei es auch aus Furcht (Iren. haer. 5, 26, 2; Min. Fel. 27, 5. 8; Lact. inst. 2, 15, 3). Denn seit Christus ‚kennen' sie ihren Herrn (Iren. aO.). Gerade vor dem christl. E. ‚zittern' sie u. fliehen entsetzt (Tert. apol. 23, 15; 46, 5; Min. Fel. 27, 7; Cypr. Donat. 5; Lact. ira 23, 12; inst. 4, 27, 2; 5, 21, 4; Arnob. 1, 50; Hilar. c. Const. 8 [PL 10, 584]), weil sie sich dem Feuer des Endgerichts gegenübersehen (Iust. apol. 1, 28, 1 mit Mt. 25, 41, vgl. Iren. haer. 5, 26, 2; Clem. Al. protr. 3, 43, 3; Cypr. Donat. 5; Min. Fel. 27, 5); wenn auch nicht immer ‚sofort' (Min. Fel. 27, 7), so doch stets unter dem ‚Zwang' der Christen (inviti excedunt: Min. Fel. aO.; Tert. apol. 23, 16; Cypr. Donat. 5; Lact. inst. 5, 21, 4; Arnob. 1, 50), von denen sie ‚unterworfen' oder ‚besiegt' werden (Iust. dial. 85; Tert. apol. 23, 8. 15; zum κατέχειν in Iust. apol. 2, 6, 6 vgl. o. Sp. 54): eine aus den Beschwörungsgebeten vertraute Terminologie. Sie stellt den christl. E. als Erfüllung u. Überbietung aller Magie, die Christen als erfolgreichste Exorzisten hin (laut Iren. 2, 31, 2 können gnostische Exorzisten nur Geister austreiben, die sie selbst

herbeigezaubert haben). Die gnostische Konkurrenz am Erfolg zu messen, um sie apologetisch herabzusetzen, war um so notwendiger, als man praktisch der gleichen Tradition huldigte (so wird zB., wie schon im Spätjudentum mit dem ‚Feuer des Endgerichts' [o. Sp. 57], auch Corp. Herm. 1, 23 mit ‚Feuer' gedroht, vgl. PGM IV 3020f sowie die gnostische Parallele bei Kropp 2, 184).

2. Tendenz. Der (aussichtslose) Versuch, eine religiös indifferente u. zugleich so assimilationsstarke Erscheinung wie den E. als Ausdruck eines bestimmten Glaubens zu deuten, mithin Magie u. Religion im Namen des Christentums zu trennen, führte über das bescheidene Selbstverständnis des üblichen Heilungs-E. weit hinaus; in Wirklichkeit war er auch in der Kirche Charisma (Iren. haer. 2, 32, 4; Arnob. 1, 50), also vom Glauben unabhängig; ein erfolgreicher (!) Exorzist setzte seine Tätigkeit nach seiner Bekehrung in der Gemeinde fort (u. Sp. 72). Die Berufung auf Christus u. das apologetische Pathos gaben dem einfachen E. dagegen wieder eine dogmatische Bedeutung u. weltweiten Horizont (um so auffälliger, daß jeder Hinweis auf den Tauf-E. fehlt). Auch Motive wie ‚Zwang', ‚Furcht u. Zittern' usw. stammen aus älteren Beschwörungs-Doxologien (o. Sp. 50). Diese Nähe zur Magie war um so bedenklicher, als die exorzistische Deutung des Lebens Jesu (Heilsgeschehen als grundsätzliche Unterwerfung der Dämonen) noch nicht vergessen war (Iust. dial. 78, 9; apol. 1, 28, 1 mit Iren. haer. 5, 26, 2; Tert. res. 58, 5; Werner 267 mit mehr Belegen). Schon das NT hatte gelegentlich dem E. die Liebe vorgezogen (1 Cor. 12, 30; Mt. 7, 22f). Cyprian nimmt das auf (unit. 15) u. hält die Taufe für wirksamer als den E. (ep. 69, 15), während Origenes, ebenfalls unter Berufung auf Mt. 7, 22f, zwar das Wirken auch unwürdiger christl. Exorzisten zugibt, dann aber doch den vom Glauben unabhängigen magischen Zwang des Namens Christi vorschiebt (c. Cels. 1, 6; dergleichen Namenszauber war trotz Min. Fel. aO. schwer zu bestreiten, vgl. Tert. test. an. 3; apol. 23; Orig. c. Cels. 7, 67; vgl. daneben die Unterscheidung von zweierlei E., o. Sp. 68). Indem das Christentum sich als besonders fähig zum E. rechtfertigte, statt den ganzen Spuk auf sich beruhen zu lassen, wie Eschatologie u. Wissenschaft es nahelegten, stärkte es auf seine Weise das Vertrauen in depersonalisierte Namen u. Formeln einschließlich des Christusbekenntnisses (Orig. c. Cels. 1, 25; 4, 33f.; o. Sp. 66), das laut Origenes nicht nur Kranke, sondern ebenso Tiere u. Örtlichkeiten zu exorzisieren vermochte (c. Cels. 7, 67; Origenes hat sich damit noch mehr als seine Vorgänger dem damals blühenden magischen Weltverständnis geöffnet; sein Interesse an Einzelheiten des E. ist auffällig; vgl. u. Sp. 79f zum E. der Gnosis). Da man Kranke weiterhin für besessen hielt, konnte man die Besessenheit nicht als Krankheit sehen (Orig. Mt. hom. 13, 6 gegen die rationale Auffassung der Ärzte; vgl. dagegen Plotin. enn. 2, 19, 4; L. Delatte 135_2); gerade das förderte noch ihre Verbreitung (A. Harnack, Medizinisches i. d. ältesten Kirchengeschichte [1892] 68f). Die vermittelnde Lösung, welche die Herrschaft der Dämonen als Symptom des ‚Vorletzten' oder als Gottes Zuchtrute verstehen lehrte (u. a. Orig. Mt. hom. frg. 164 [GCS 41, 1, 81, 15/8]; Ezn. v. Kolb haer. 1, 21/2), besagte dagegen nur wenig. Die zwar theoretische, aber nachhaltige Aufwertung des E. durch die Apologeten (anders noch, unter dem Eindruck gnostischer Bräuche, Iren. haer. 1, 21, 4) erntete den Vorwurf der Zauberei (Orig. c. Cels. 1, 6 bis hin zu Iulian. ep. 78; laut Orig. c. Cels. 6, 40 hat Celsus bei Christen, wohl Gnostikern, Zauberbücher gesehen; vgl. Pass. Perp. 16; das Bündnis mit der Unwissenschaftlichkeit ersieht man zB. aus Tatian. or. 18, 2). Diesen Theologen lag an einer treffenden Erklärung exorzistischer Praxis recht wenig. Sofern sie nicht einfach bei den magisch denkenden Zeitgenossen Eindruck machen wollten, war ihnen der christl. E. willkommen als Bestätigung der antiken Dämonologie (Min. Fel. 27; Lact. inst. 2, 15. 16), der stoischen Sprachlehre (Orig. c. Cels. 1, 24; exh. mart. 46; die wissenschaftliche Ansicht des Celsus: c. Cels. 6, 39), des Schöpfungsglaubens (Iren. haer. 2, 6, 3), der Existenz Christi (Tert. apol. 23, 15; Orig. c. Cels. 3, 36; 7, 35) oder der physischen Erlösungslehre (Tert. carn. 4, 4). Sie erlaubte, zwischen Christen u. Philosophen deutlich zu unterscheiden (Tert. apol. 46, 5). Mit der üblichen E.praxis hat das wenig zu tun; sie dient hier nur als Beweismittel theoretischer Auseinandersetzung, die den Schwerpunkt trotz aller Beteuerungen des Gegenteils auf die allgemein-magischen Grundzüge verlagerte. – Weiteren Aufschluß verspricht

die altkirchliche Exegese von Ps. 91 (90 LXX) bzw. von Mt. 4, 6; Mc. 16, 17; Lc. 10, 19. So will Origenes Ps. 91, 11 ausdrücklich nicht auf Christus, sondern auf die Gläubigen bezogen wissen (Lc. hom. 31 [GCS 49, 178, 17; vgl. 180, 9. 17]; Mt. hom. frg. 65; später Ioh. Chrys. Mt. hom. 13 [171 D]; Hier. Mt. 21 A) oder auf die πνευματικὴ δύναμις ψυχῆς (Lc. hom. frg. 186, 36; vgl. Iud. hom. 6, 2; s. o. zur E.deutung des Origenes, die durchaus in seine theologische Grundanschauung gehört). Laut Aphraat. hom. 6, 1f spricht Ps. 91, 1 bzw. Mc. 16, 17 von den Christen als dem Salz (!), das der Satan nicht fressen kann.

3. Einfluß der Legende. Nächst dem Vokabular u. den Motiven nichtchristlicher Beschwörungsrituale (o. Sp. 50ff) hat auch der Stil hellenistisch-jüdischer Aretalogie das apologetische Bild des E. beeinflußt (vgl. die absprechende Auseinandersetzung des Eusebius mit der v. Apoll., c. Hierocl. 22. 25. 31. 35). Daß der christl. E. unentgeltlich, betont einfach u. an Wirksamkeit allem nichtchristl. E. überlegen sei (‚die Kunst der Ärzte versagt', o. Sp. 55), daß die Dämonen sich (an)erkennend ihrem wahren Bezwinger unterwerfen – das stammt nachweislich aus dem Motivschatz der Wundererzählung (o. Sp. 56 u. 59). Zu ihm zählt nun ebenfalls die Versicherung, die Dämonen pflegten dem christl. Exorzisten Rechenschaft zu geben (confiteri, Tert. apol. 23, 16. 17; 46, 6; Min. Fel. 27, 6; Cypr. Donat. 5; Lact. inst. 2, 15, 3), auch etwa im Rahmen eines Zwiegesprächs (Tert. spect. 26, 2; Orig. Mt. hom. 13, 7 dagegen warnt, sich mit dem Dämon in ein Gespräch einzulassen). Auf genau dieses Motiv, ‚Bekenntnis der Dämonen', hat nun Tertullian zurückgegriffen, um, die Dämonen mit Göttern gleichsetzend (Clem. Al. protr. 4, 55, 5), den christl. E. als Unterwerfung der Heidengötter darzustellen (an. 57, 5, vgl. die Parallelen bei Waszink zSt.; apol. 23/4 u. ö.; Min. Fel. 27, 1/3 versucht die entstehenden Widersprüche konventionell auszugleichen; Älteres bei Wey 137/51. 219/22). Das war ein literarisch überaus ergiebiger Gedanke, der später in alle möglichen E.schilderungen eindrang (Prud. apoth. 402/6 läßt sogar in Mc. 5 Apollo vernichtet werden; vgl. Clem. Al. protr. 3, 43, 3). Da das magische Verständnis der Krankheit eine beliebige Deutung von Ursache u. Symptom zuließ, brauchte sich auch dieses apologetische Fündlein nicht aus den Tatsachen zu rechtfertigen. Es erlaubte, am E. die Ohnmacht des paganen Kultus eindrücklich darzutun; die aus dem Spätjudentum längst übernommene, bereits formelhafte Behauptung, die Heidengötter seien nur Dämonen, konnte jetzt nachhaltig demonstriert werden, wobei nicht die Bosheit der Dämonen (so das dualistische Denken, aber auch, auf überschaubarem Felde, die E.praxis), sondern ihre Schwäche im Vordergrund stand. Die Anpreisung exorzistischer Erfolge, den Zeitgenossen ebenfalls aus magischen Rezepten bekannt (Wünsch, Flucht. 2), u. die (vermeintliche) Unfehlbarkeit des christl. E. waren unerläßlich, wollte man dem spätjüdischen Topos diese (scheinbar) überzeugend anschauliche Gestalt geben. Vorbereitet war der Gedanke auch durch die gelegentliche divinatorische Nutzung der *Epilepsie (vgl. Procl. Cratyl. 106; rep. 380; Eus. pr. ev. 5, 9) sowie durch den Doppelsinn von δαίμων bzw. die Tabu-Bestimmtheit des magischen Rituals in Denkformen u. Sprache. Die Idee war ebenso eindrucksvoll u. literarisch erfolgreich wie unwirklich (wenn ein Epileptiker ‚Apollo' rief, konnte das ebensogut als Stoßgebet aufgefaßt werden u. allenfalls die Ohnmacht des Gottes angesichts vermeintlicher Besessenheit beweisen; vgl. J. H. Waszink: VigChr 1 [1947] 21 zu Tert. test. an. 3). Daß viele der aufgeführten Belege Bekenntnis u. Zwiegespräch oft erwähnen, ohne die Dämonen den Göttern gleichzustellen, spricht deutlich für die literarische Herkunft u. Rolle des ganzen Motivs. Liturgiegeschichtlich ist es daher bedeutungslos (u. Sp. 76).

c. Amt. 1. Osten. Der christl. E., auch im 2. u. 3. Jh. hinreichend bezeugt (o. Sp. 65ff), blieb lange freies Charisma; die Apologetik schweigt von einem Amt. Aus Kappadokien erzählt Firmilian von Caesarea (Cypr. ep. 75, 10; Winter d. J. 256/7), wie eine ‚Prophetin', die u. a. nach kirchlichem Formular tauft (10, 5; 11, 1; *Frau), ‚ab uno de exorcistis', den die Orthodoxen zu Hilfe holen, der Hexerei überführt wird; er verfügt über die διάκρισις πνευμάτων, gilt aber lediglich als besonders rechtschaffen u. tüchtig in seinem Fach. Der Vorfall spielt iJ. 235 (10, 1) u. beleuchtet die damaligen kirchlichen Verhältnisse in Kappadokien. Nichts von einem Amt, ja nichts von der Zugehörigkeit dieses Exorzisten zur Gemeinde. Dem Bericht Firmilians zufolge scheint darin bis 256 kein Wandel

eingetreten zu sein (zur Methode, Montanisten durch E. zu entlarven, vgl. Euseb. h. e. 5, 16, 8. 16f; 5, 18, 11. 13; Bauer 139. 146f; ἐλέγχειν in diesem Sinn auch Euseb. h. e. 7, 17; 5, 16, 8 auch ἐπιτιμᾶν, s. o. Bd. 4, 325). Zu Beginn des 4. Jh. war jedoch laut Eusebios der hl. Romanos im palästinischen Caesarea διάκονός τε καὶ ἐπορκιστής (mart. Pal. 2, 1): Diakonat u. Exorkistat sind gekoppelt. – Während der E. in Mönchtum u. Heiligenlegende als amtloses Charisma des Gottesmannes fortlebte, der seine je persönliche E.methode an Schüler weitergab (vgl. u. a. Athan. v. Ant. 38; ad Marc. 33 [PG 27, 45]; Greg. Nyss. v. Greg. Thaum. [PG 46. 904]), legt ihn die Kirche seit etwa 300 in die Hand des niederen Klerus. In cn. 10 der Synode von Antiochien (341; 1[1], 497 Hefele; 3, 1312 Mansi) werden die Exorzisten neben Lektoren u. Subdiakonen genannt, ähnlich in cn. 24 der Synode von Laodicea (2, 567 Mansi; vgl. cn. 26). Gleichwohl bleibt das Charisma in Geltung: von einer Weihe sehen die KOO ab, da die χάρις ἰαμάτων ihrer nicht bedurfte (vgl. dagegen die Apologetik o. Sp. 69). Natürlich war sie nicht an das Amt gebunden. So spricht CIG 9792 von einem ἰατρὸς Χριστιανὸς καὶ πνευματικός (christl. Arzt u. E.kundiger), also einem Laien. Exorzist konnte man nicht ‚werden': wer als solcher in den Ordo minor eingegliedert wurde, mußte sein Charisma bereits erwiesen haben (Const. Ap. 8, 26 [1, 528 Funk]; Test. Dom. 1, 47 [109 Rahm.]; Canones Hipp. 8 [205 Riedel]). – So war im Osten der Exorzist nebenamtlich oder in Personalunion mit Lektor, Diakon usw. tätig (PsIgn. ep. ad Antioch. 12, 1 [2, 222 Diek.]: nach Lektor, Kantor, Türhüter wird der ἐξορκιστής genannt, ist also immerhin selbständiger Ordo; Synode d. Mar Isaak [von 410] cn. 15: Subdiakonat zugleich Exorkistat u. Ostiariat; Act. Alph. Zach. Rom. bei Violet, TU 14, 4 [1896] 9. 11). Daß er zum Tauf.E. herangezogen worden sei, hören wir nirgends (anders u. ohne genügend Material Stenzel 156). Der Exorkistat bildete sich unabhängig von der Entwicklung des Tauf-E. – Die Kirche konnte den synkretistischen u. dogmatisch bedenklichen E. weder verstoßen noch ungeschützt zulassen. So kannte die Gemeinde von Ps-Clem. de virg. den E. noch als Laienaufgabe, als Tätigkeit des Glaubens wie Lehre u. Schriftlesung (virg. 1, 10, 1; 12, 1). Der Verfasser hat jedoch allen Anlaß, sich gegen redselige Beschwörungen (zunftgemäße Litaneien u. Zauberworte), *Auswendiglernen (Formulare) u. Bezahlung zu verwahren (1, 12, 2f, mit 1 Cor. 12, 30, einem in solchen Fragen häufig herangezogenen Text). Er verlangt Fasten u. improvisiertes kurzes Gebet. – Auch nach Einführung des Exorkistats war es nötig, sich gegen Incantamenta im christl. E. zu wenden (Greg. Naz. or. bapt. [PG 36 381 A]). Cyrill von Alexandrien berichtet über die Beliebtheit magischer ἐπῳδαί u. beklagt außer allem ψιθυρισμός auch den Gebrauch des Namens Sabaoth, also Einflüsse synkretistischer Magie (ador. spir. ver. 6 [PG 33, 469B/472A]; vgl. Mart. Ign. Rom. 5, 5 [1, 249 Diek.]). Der Fromme kann auf Exorzisten u. E.ritual überhaupt verzichten u. sich durch Gebet selbst Heilung verschaffen (ähnlich auch zB. Ezn. v. Kolb haer. 1, 22). Dergleichen theologische Bedenken waren nicht geeignet, die Entwicklung des kirchlichen Exorkistats zu fördern (der synkretistische E. blieb trotz solcher Kritik Domäne der Vulgärfrömmigkeit). Auch oblag der amtliche E. zweifellos nicht ausschließlich dem offiziellen Exorkistat. Das von L. Delatte publizierte ostkirchliche E.buch setzt als ὁ ἐξορκίζων einen untadeligen ἱερεύς voraus (28, 22/5), der Bezahlung als Almosen, nicht jedoch als Honorar annehmen darf (28, 26/8) u. den E., dessen Gebete u. U. sechs Stunden dauern (31, 16), ‚wenn möglich', d. h. außer an ἄρρωστοι (28, 31, 6), in der Kirche vornimmt (28, 29/31; zum Inhalt dieser E.gebete s. u. Sp. 109ff).



Abb. 4. Wasserbehälter aus Pesaro: Kirchlicher Exorzismus (nach Paciaudi; vgl. JbAC 6 [1963] 33f)

2. Westen. Zur Zeit Tertullians jedem freistehend (apol. 23, 4; idol. 11, 7 u. ö.), anders als bei den Häretikern jedoch Frauen nicht erlaubt (praescr. 41, 5; Epiphan. haer. 42, 4, 5), erscheint der E. als Amt um 250 in Karthago (Cypr. ep. 23 [an Cyprian]: praesente de clero et lectore et exorcista). Corne-

lius nennt damals für Rom insgesamt 52 Exorzisten, Lektoren u. Ostiarier (Euseb. h. e. 6, 43, 11; um 500 verzeichnet das sog. Const. Silv. 1, 1 für Rom 22 Exorzisten neben 90 Lektoren u. 45 Akolythen). Den Novatian heilte ein Exorzist; ob von Amts wegen, läßt sich nicht erkennen (Cornelius bei Euseb. h. e. 6, 43, 14). Neben dem Lektor wird der Exorzist dann wieder bei Siricius genannt (ep. 10 [PL 13, 1143]), sodann iJ. 418 von Zosimus (ep. ad Hesych. [PL 20, 672f]). Auch Inschriften erwähnen das Amt (CIL 5, 2, 4846. 5428 [vJ. 526]. 6252. 6276), jedoch unterrichtet uns nur nr. 4846 über eine Laufbahn: 12 Jahre Tätigkeit als Exorzist, 15 Jahre als Presbyter u. 3½ Jahre als Bischof; der Diakonat fehlt). Nach Paul. Nol. c. 15, 108/13 ist Felix von Nola vom Lektor zum Exorzisten u. von da zum Priester aufgestiegen (also keine exakte Einstufung, vgl. jedoch Cod. Theod. 12, 1, 121; 16, 2, 24; Paul. Nol. ep. 19, 4; 21, 6f; Sulp. Sev. v. Mart. 5, 2; Paul. Petric. v. Mart. 1, 190; Aug. adv. Donat. 25, 44; gen. litt. 11, 28; Ven. Fort. v. Hil. 9, 33; c. 10, 19, 18; Isid. Sev. eccl. off. 2, 13, 4). Je strenger das Amt dann reguliert wurde (zB. wird nach Conc. Carth. cn. 7 [unecht, etwa 475] dem Exorzisten bei seiner Ordination ein Buch mit E.formeln überreicht [3, 951 Mansi; CCL 148, p. 182; vgl. p. 140, 20. 34. 40]), desto weniger war es auf Charisma angewiesen, so daß jemand es schon lange vor seinem 20. Lebensjahr versehen konnte (Cn. Hibern. 1, 9 [PL 13, 1141]; CIL 9, 1381 vJ. 511; einen sechzigjährigen Exorzisten nennt uns CIL 11, 1, 2559). Er hatte die E.gebete auswendigzulernen u. sie unter Handauflegung über getauften (!) u. ungetauften *Energumenen zu sprechen (conc. Carth. aO.; cn. 90), ferner die in der Kirche harrenden Energumenen zu verpflegen (ebd. cn. 92 [3, 958 Mansi]; auch zB. in Karthago gab es ein exorcisterium, Aug. c. Cresc. 4, 47, 57; inschriftliche Bezeugungen des Exorkistats sind ferner ILCV 1258/61. 1263B; 2493; vgl. noch Ambr. off. 1, 215; expos. Lc. 7, 29). – Die Entwicklung des Exorzistenamtes, das der Westen etwas früher u. ausgeprägter besaß, verbietet es, bereits im 3. Jh. ein festes, geschweige denn ein spezifisch christl. Ritual für den E. an Besessenen anzunehmen (vgl. o. Sp. 66 zur Vielfalt der E.formen). Mindestens vor dem 4. Jh. sprechen die Quellen niemals über Tauf- u. Heilungs-E. ineins. Dieser läßt nirgendwo einen Zusammenhang mit jenem erkennen. Auch hat sich der Exorkistat unabhängig von der Taufliturgie gebildet, Jahrzehnte nach dem Aufkommen des Tauf-E. Daß dieser, etwa in den bischöflich autorisierten E.gebeten, seit dem Ende des 4. Jh. den amtlichen Heilungs-E. beeinflußt hat, ist denkbar, daß er im 3. Jh. aus ihm hervorging, unmöglich.

V. Entstehung des Tauf-E. a. Allgemeines. Die Dämonologie des 2. Jh., besonders die der Apologeten, zwingt uns zu unterscheiden: die formelhafte Gleichsetzung der Götter mit Dämonen (o. Sp. 71) ist etwas anderes als der apokalyptische Dualismus, der die satanischen Elemente (unter Belial) allenthalben am Werke sieht (Wey 121f). Diesen, Interpretament urchristl. Eschatologie, verdankte schon das NT dem häretischen Judentum (u. a. K. G. Kuhn: ZThK 47 [1950] 192/211). Daß beide Anschauungen, die allenfalls spät verschmelzen, im christl. Tauf-E. zusammengeflossen seien, ist unwahrscheinlich. Dölger sah in ihm ferner den Heilungs-E. sowie judenchristl. Anthropologie nachwirken. Aber kann ein in sich geschlossener Ritus wie die Dämonenbannung vor der Taufe aus der bloßen Mischung geistesgeschichtlich heterogener Entwicklungsstränge entstanden sein? Der Übergang in die Liturgie muß, wennschon nicht mehr faßbar (doch vgl. u. Sp. 83), so doch aus einer Denkweise erklärbar sein, die mit einem rituellen Vollzug von vornherein rechnet. Laut Dölger ist formgeschichtlich der E. an Besessenen für den Tauf-E. Vorbild gewesen: man habe Vorstellungen u. Ritual des Heilungs-E. auf den seelischen Bereich ‚übertragen' (74 u. ö.). Falls dies der entscheidende Vorgang gewesen wäre, läge er für uns im Dunkel. Denn bis zum 5. Jh. erfahren wir über einen Zusammenhang zwischen beiden Typen aus den Quellen nichts. Die späteren Formulare, in denen sich Tauf- u. Heilungs-E. gelegentlich berühren, liegen bereits weitab vom Ursprung, beweisen also nichts (über die Anlehnung des christl. Heilungs-E. an die Taufliturgie s. u. Sp. 95). Selbst wenn die Unterscheidung zwischen leiblicher u. geistiger (ethischer) Besessenheit sinnvoll wäre, müßte sich im 2. Jh. eine Anschauung finden, welche die Einheit beider Bereiche voraussetzt u. ein Ritual zumindest anbahnt. Dafür scheidet die Apologetik aus (o. Sp. 72). Die ältesten großkirchlichen Zeugnisse, von der kartha-

gischen Synode iJ. 256, kennen den Tauf-E. bereits als selbstverständliche Praxis (sent. episc. 1. 8. 31. 37 [3, 1, 436. 441. 448. 450 Hartel], nicht jedoch Cypr. ep. 69, 15; daß er in Karthago schon iJ. 200 eingebürgert ist, zeigt Tertullian, s. u. Sp. 98f; für Rom vgl. Hippol. trad. 20f). Die Frage nach seinem Ursprung läßt sich daher nur aus Quellen beantworten, die älter sind als die Mitte des 3. Jh.; alle jüngeren bestätigen oder deuten ihn lediglich (möglicherweise neu). – Der Ursprung des Tauf-E. verlangt, auf Grund seiner Hauptmerkmale, folgende Bedingungen: 1) Unglaube bedeutet Besessenheit, göttlich u. dämonisch sind scharf entgegengesetzt (Dualismus). 2) Bekehrung (*Erlösung) befreit aus drückender Herrschaft des Satans oder dämonischer Mächte (Determinismus). 3) Diese Befreiung wird liturgisch vollzogen (Initiationsritus; ein exorzistisches Taufverständnis ist nicht erforderlich).

b. Judenchristentum des 2. Jh. 1. Spätjüdischer Hintergrund. Die NT-Stellen, die wie 1 Cor. 5, 5 die außerkirchliche Sphäre als satanisch kennzeichnen, in die der Sünder zurückfällt oder verstoßen wird (1 Tim. 1, 20; 5, 15; Dölger 21f), erfüllen keine dieser Bedingungen. Sie sind, wie der interpolierte Text 2 Cor. 6, 14ff, häretisch-spätjüdischer Herkunft (von Dölger 23 zu Recht auch für Ioh. 8, 48; Apc. 2, 3; 3, 9; Ign. Smyrn. 2; Tatian. or. 19; Polyc. Phil. 7, 1 in Anspruch genommen; vgl. Bultmann z. Ioh. 8, 48). Das gilt auch für Barn. 4, 10 (Dölger 25; der ‚Weg des Lasters‘ ermöglicht Satans Herrschaft; vgl. Windisch zSt.), vgl. aus den Qumran-Texten 1 QS 3, 18f. 20. 24. 25; 1 QM 13, 10f; Mehrzahl der bösen Geister: 1 QH 3, 18; 1 QS 3, 14; 4, 20; 1 Q 36, 2, 5 sowie Dam. 5, 18. In Barn. 16, 7 (vgl. Windisch zSt.) ist jedoch weder von Taufe noch, wie Clem. Al. strom. 2, 20, 116 zu Recht betont, von E. die Rede, wenngleich eine Barn. 4, 10 entsprechende Vorstellung zugrunde liegen mag. Diese setzt sich ins Judenchristentum hinein fort (Dölger 25/7): nächst Mt. 12, 43/5 (Lc. 11, 24/6) vgl. Herm. m. 5, 2, 7 u. ö., wie denn auch die Lehre von der Einwohnung Gottes bzw. Satans u. die (letztlich iranische) Anschauung von den zwei Mächten im Menschen (auch: Mensch als Gefäß) auf das apokalyptische Judentum zurückgeht (vgl. K. G. Kuhn aO.; ZThK 49 [1952] 296/8; EvTh 12 [1952] 278 mit Lit.; Braun 113f; E. Schweizer: ThWb 6, 388; O. J. F. Seitz, Two Spirits in Man: NTSt 6 [1959/60] 82/95): Test. Ios. 10, 2f; Beni. 6, 1. 4; Dan 1, 6f. 5, 5f. 6, 1; Napht. 8, 6; vgl. Rub. 2f; Dam. 12, 2; Herm. m. 3, 1; 5, 1, 2; 10, 2, 1 (Weiteres u. Lit.: Schweizer aO. 389). Qumran kannte auch einen Entsagungseid beim Eintritt in die Gemeinde (QS 5, 7/9; vgl. 1, 8f; Dam. 15, 5/14), eine Vorform der *Abrenuntiation, aber ohne Zusammenhang mit Taufe u. E. Als Präformation des Tauf-E. kann jedoch gelten, daß der Dualismus dieses Denkens sich nicht nur institutionell niederschlägt, sondern auch gleichermaßen Leib u. Geist betrifft (Schweizer aO. 388). Juden u. Christen konnten ihn freilich erst anerkennen, wenn er, unter Verzicht auf konsequenten Determinismus, ethisch gemildert wurde (vgl. außerdem die Belege bei H. Kosmala, Hebräer-Essener-Christen [Leiden 1959] 192/207). – Die neuen Funde helfen also, den Komplex Sünde–Satan, in dem Dölger die entscheidende Vorstufe des Tauf-E. sah (25/32), klarer zu sehen. Gleichwohl führt von hier aus kein Weg zum Tauf-E., da das Interesse an Person u. Ethik eine konsequent gedachte ‚Besessenheit‘, die einzig mit magischem Zwang rituell beseitigt werden kann, nicht duldet.

2. PsClementinen. Leider können die PsClementinen, in denen Dölger (31, vorher Höfling) den Ursprung des Tauf-E. gesucht hat, nur sehr bedingt etwas beitragen. Historisch von Wert wäre allein die Grundschrift, der die dämonologischen Partien vielleicht angehören (H. Waitz: ZKG 59 [1940] 323f), aber gerade sie ist noch nicht großkirchlich. Nur unter dieser Bedingung (Zugehörigkeit zur Grundschrift, dann aber synkretistisch bzw. judenchristl.) gehören also Zeugnisse der PsClementinen überhaupt hierher. Hom. 3, 28. 69 lautet ganz wie Barn. 4, 10; 16, 7 (Sünde bedeutet u. ermöglicht Dämonenherrschaft). ‚Einwohnung‘ der Dämonen (zum Topos ‚Inkorporationsdrang der Dämonen‘ vgl. H. J. Schoeps, Aus frühchristl. Zeit [1950] 56/8) betrifft Leib u. Geist, erzeugt Sünde wie Krankheit (hom. 9, 9). Sie sind unreine Geister (rec. 2, 71), entsprechend den jüdischen mazzīqīn (Schadendämonen; rec. 4, 16), u. müssen ausgetrieben werden, wenn Gott Wohnung nimmt (hom. 8, 23; rec. 4, 17). Sie quälen den Menschen mit Krankheiten (Schoeps aO. 58/61) u. verschmelzen in der Gottlosigkeit ganz mit der Seele (rec. 2, 72 über Simon; vgl. Er. 41b Bar.). Dabei

verbindet sich der überlieferte (ethische) Dualismus sichtlich mit der Dämonologie des Volksglaubens, den auch Corp. Herm. 1, 12; 10, 21 sowie Porphyr. abst. 2, 40 (Euseb. pr. ev. 4, 23, 3), desgleichen die christl. Apologeten voraussetzen (wie diese zieht PsClem. rec. 2, 71 den Topos Götter-Dämonen nachträglich in den Dualismus herein, vgl. u. Sp. 99f). Tatian. or. 12, 15 liegt schon auf der ‚Grenze' zur Gnosis (Iren. haer. 1, 28, 1) u. führt uns, gleich dem übrigen Material, nach Syrien (vgl. noch syr. Didasc. 26; Aphraat. hom. 17 [282/4]; *Iul. Afric.). Dämonenaustreibung (Geisteinwohnung) vollzieht sich in den PsClem. gleichermaßen ethisch (Glaube u. Wandel, hom. 8, 23; rec. 4, 17f) u. leiblich (Enthaltsamkeit, *Fasten, Waschungen, *Gebet, hom. 8, 19; 9, 10; 11, 26; rec. 4, 16. 18; Weiteres bei Schoeps aO. 64/6). Exorzistisches Verständnis der Taufe selbst liegt hom. 9, 19/21 vor (rec. 4, 32f; vgl. noch 2, 71). Nach hom. 9, 19 befähigt die Taufe ihrerseits zum E. (s. o. zur Fusion mit dem Volksglauben; ob Ab. Zāra 17a u. Epiphan. mens. 15 judenchristl. Heilungsexorzisten bezeugen, ist unsicher). Präbaptismalen E. kennen die PsClem. nicht; auch die Waschungen, Gebete usw. gelten für ‚Halbgläubige' noch innerhalb der Gemeinde: ein personaler E., der sich aus der ethischen Milderung des Dualismus leicht erklärt, aber gerade deswegen nicht zu einem entsprechenden Initiationsritus hinführt (Dölger hat in hom. 3, 73 die spätere großkirchliche Praxis hineingelesen [31f; vgl. Heitmüller 1, 294f]). So sind Geistmitteilung u. Dämonenaustreibung rec. 4, 17 zwar eins, münden aber nicht in einen einmaligen Akt (allg. s. Bd. 3, 197/206).

c. Gnosis. 1. Grundlage. Geistmitteilung (Bekehrung, Erlösung) mit formstreng-endgültigem E. verbinden konnte nur ein Denken, das den Dualismus radikaler u. deterministischer verfocht als das Judenchristentum. Die Gnosis des 2. Jh. bietet denn auch zweifelsfrei frühes Material u. äußert sich in wünschenswerter Eindeutigkeit über jene Verschmelzung von Dualismus, Determinismus, Soteriologie u. wirklich vollzogenem E., die allein Vorstufe des kirchlichen Tauf-E. heißen darf. Hier finden wir wie im Judenchristentum die (ältere) Anschauung von den ‚zwei Geistern' u. ihrer ‚Einwohnung' (Valentin bei Clem. Al. strom. 2, 20, 114; Iren. haer. 3, 8, 2; Clem. Al. ecl. proph. 7; exc. Theod. 77. 84; Act. Thom. 157, mit volkstümlicher Einschmelzung des medizinischen E. wie in PsClem.). Der Gnosis bedeutet *Erlösung die Entwirrung der widernatürlich vermischten Physeis des Göttlichen u. des Dämonisch-Finsteren, ein Naturvorgang gleichsam am Individuum vorbei (Bultmann, Joh.-Komm. 41 mit Lit.; Schweizer aO. 392), vgl. Clem. Al. exc. Theod. 7. 64; Iren. haer. 1, 7, 1; 24, 2; Hippol. ref. 7, 27, 11 (spätjüd.-christl. Parallele Herm. s. 32, 2/4). Ein exorzistisches Taufverständnis konnte sich damit verbinden (Clem. Al. exc. Theod. 77; Act. Thom. 49; Elkasai b. Hippol. ref. 9, 15. 16; Markosier b. Iren. haer. 1, 21, 3, nicht jedoch Valentin bei Clem. Al. aO.), freilich weder zwangsläufig noch unangefochten (Iren. haer. 1, 21, 1. 4), sondern als Rezeption volkstümlicher Vorstellungen vom *Wasser. Neben ‚Kraft' u. ‚Gnosis' war nun aber auch die Zauberformel eines der Mittel, mit denen der gnostische Erlöser (mythisch u. liturgisch) die Seelen befreit (Act. Thom. 148; Act. Phil. 144; Act. Ioh. 114; Iren. haer. 1, 24, 5; Clem. Al. exc. Theod. 78, 1; Epiphan. haer. 16, 10, 7; 13, 2; 31, 7, 8; Bultmann: ThWb 1, 695, bes. z. Synonymie von ὄνομα, γνῶσις u. δύναμις; Schweizer aO. 392_{327}; Hopfner, OZ 1, 700; ferner vgl. PGM I 127; II 128; Act. Thom. 27; Corp. Herm. 13; Orig. c. Cels. 6, 31; 7, 9; Iren. haer. 1, 24, 3f; 25, 3; Hippol. ref. 7, 32, 2). Der gnostische E. setzt somit rituell die Grundkräfte wahren Sprechens frei (heilende Vollmacht u. rettende Erkenntnis bzw. autoritative Befreiung u. erkannte Rettung; eher daraus als aus dem NT ist die Hochschätzung des E. bei den Apologeten, o. Sp. 67ff, abzuleiten).

2. Praxis. Hier finden wir also die Einheit von Metaphysik u. Magie, u. nur hier wird sie auch liturgiegeschichtlich faßbar (der u. a. von Plotin. enn. 2, 9, 14 kritisierte gnostische Heilungs-E. kann dabei außer acht bleiben; wie er mit dem Tauf-E. verschmilzt, zeigen u. a. Act. Thom.). Iren. haer. 1, 21, 3 (vgl. Clem. Al. exc. Theod. 78) überliefert uns aus Markosiergemeinden die exorzistische ἀπολύτρωσις (Taufe = λύτρωσις auch Iren. haer. 1. 14; Clem. Al. exc. Theod. 22; div. salv. 39; Anrich 84f). Einige von ihnen hielten die Taufe für überflüssig (Iren. haer. 1, 21, 1. 4). Den Taufakt begleitet eine εἰς ὄνομα-Formel mit einem Gebet in ῥῆσις Ἑβραϊκή, gefolgt von der Absage (ἀποκατάστασις, vgl. C. Andresen: o. Bd. 6, 123f) des so Erlösten

'im Namen Jaos' (Peterson 305/8; o. Sp. 51), von der εἰρήνη-*Akklamation der Gemeinde u. von Ölsalbung (vgl. 2. Buch Jeû 43. 48; Hippol. ref. 6, 41: den entscheidenden 'Namen' spricht der Bischof, vgl. u. a. noch Pist. Soph. 372; Epiph. haer. 26, 9 sowie o. Sp. 50). Dieser liturgische E. kann der Taufe entraten (Iren. haer. 1, 21, 1. 4), ist aber wie aller gnostische E. ein Gewächs deterministisch-dämonistischer Weltanschauung (J. Zandee, Gnostic Ideas on the Fall and Salvation: Numen 11 [1964] 13/74, bes. 39f): das Dasein ist per se Besessenheit (Valentin bei Clem. Al. exc. Theod. 77; Corp. Herm. 9, 3; 10, 7; vgl. Porph. ad Marc. 21: χώρημα γὰρ ἡ ψυχή ... ἢ θεῶν ἢ δαιμόνων; zur gnostischen Dämonologie: H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist 1 ²[1964] 191/9). Erlösung ist infolgedessen Auflösung des Kosmos (Valentin. b. Clem. Al. strom. 4, 13, 89; vgl. Corp. Herm. 11, 15) als Freisetzung des pneumatischen Selbst. Nur dieses ist den dämonenvertreibenden 'Strahlen' sympathetisch (Corp. Herm. 5, 15/6 wie Valentin. b. Clem. Al. exc. Theod. 77; vgl. noch Procl. hym. 1, 27ff u. o. Sp. 54). Bis dahin war es geknechtet unter den Zwang der Dämonen, siderischen Weltarchonten, ja der Heimarmene (Iren. haer. 1, 24, 3/7; 1, 25, 1f; Clem. Al. exc. Theod. 72; 74, 2; 78; Corp. Herm. 12, 9; Porph. b. Euseb. pr. ev. 3, 4, 1f; C. Andresen: o. Bd. 6, 125; vgl. Tatian. or. 8. 29; Heimarmene u. κακοὶ δαίμονες kritisch zitiert b. Lact. inst. 2, 15, 6; Cyrill. Hier. c. Iul. 2). Im Bewußtsein, über einen Gegenzwang gegen das *Fatum zu verfügen (Iren. haer. 1, 25, 4; Dieterich 176/8; o. Sp. 53), bedient man sich der τέχναι μαγικαί (Iren. haer. 1, 23, 4; 24, 5; 25, 3; Hippol. ref. 7, 32, 3f [Karpokrates]; Wilson 107f). Indem die Gnosis sich in Beschwörungsrituale kleidet (Reitzenstein, Poim. 158f), übernimmt sie zwangsläufig auch Formen des volkstümlichen Heilungs-E. (daraufhin schildern zB. die Thomasakten den Apostel als Exorzisten schlechthin, seine Verkündigung u. Mission als erlösenden E.; u. Sp. 101). Ihre im deterministischen Dualismus begründete Initiation erfüllt mithin die o. Sp. 77 genannten Bedingungen u. bildet die Vorstufe zum kirchlichen Tauf-E. (zur Nachwirkung b. d. Mandäern s. R. Reitzenstein, Die Vorgeschichte d. christl. Taufe [1929] 168f. 188/201; ferner vgl. E. Segelberg, The Baptismal Rite according to some of the Coptic-Gnostic Texts of Nag Hammadi: StPatr 5 [1961] 117/28). Das Ev. Phil. kennt die Namen des 'Vaters' u. des 'Sohnes' als ἄρρητα (spr. 12, col. 102, 11/3 Till; spr. 19, col. 104, 3f). Das Kreuz (= Name) besiegt die Archonten (spr. 49), das πνεῦμα sichert gegen das πνεῦμα ἀκάθαρτον (spr. 61); ἀποκατάστασις (vgl. Zandee aO. 70/4) leitet in die ἀλήθεια (spr. 67). Ölung (Öl = Feuer: spr. 25, vgl. 75) steht höher als die Wassertaufe (spr. 95), entscheidend für die ἀπολύτρωσις (spr. 98) ist ὁ νυμφών (*Brautschaft, heilige; Zandee aO. 71f), vgl. E. Segelberg, The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its sacramental System: Numen 7 (1960) 189/200, bes. 197/9.

d. Großkirche. 1. Kritik u. Übernahme. Diesen deterministischen Dualismus hat Clemens v. Alexandrien entschieden abgelehnt (strom. 2, 20, 115f, gegen Valentin, der die Sündenvergebung im E. aufgehen lasse; von Taufe sprechen beide nicht). Im philosophisch-ethischen Interesse wendet er sich gegen die weltanschaulichen Konsequenzen paulinischer Eschatologie lange nach Erlöschen des apokalyptischen Bewußtseins (daher die Übereinstimmung mit der judenchristl. Gestalt des Dualismus; vgl. etwa noch protr. 111, 2). Clem. Al. ist also keineswegs singulärer Opponent gegen eingelebten kirchlichen Brauch (so Dölger 6/8. 10), sondern macht den gemäßigt-'antiken' Standpunkt als gemeinchristlichen gegen die bis dahin unbestrittene 'häretische' Auffassung der damaligen Gemeinden Alexandrias bzw. Ägyptens geltend. Seine Auseinandersetzung mit dem E. der Gnosis fällt zeitlich mit der Übernahme dieser Tradition in die Großkirche zusammen. Die Orthodoxie hat trotz der genannten theologischen Bedenken, als sie dem christl.-jüd.-heidn. Synkretismus (Wilson 69) langsam Boden abgewann, dessen Initiations-E. beibehalten. Wie das vor sich ging, zeigt zB. syr. Didasc. 26: auch hier ist Dasein Besessenheit (von Gott oder Dämonen), Geistübermittlung identisch mit Dämonenaustreibung, aber die Anschauung von den beiden Geistern ist ethisch gemildert (o. Sp. 78), genau wie Cypr. ep. 69, 15. 16; Orig. Num. hom. 6, 3; Ez. hom. 6, 8; Ios. hom. 15, 5. 6; Iud. hom. 3, 4; princ. 3, 2, 2 (vgl. dagegen Rom. hom. 6, 9. 12), wobei sich Origenes auf die Testam. d. 12 Patr. beruft (Ios. hom. 15, 6; vgl. Exod. hom. 8, 5), die Tradition des Gedankens also genau angibt (nicht der Tauf-E., wohl aber die ältesten Einwände gegen ihn sind juden-

christl.-spätjüdischer Herkunft; vgl. C. Andresen: o. Bd. 6, 130; Hippol. trad. 9, 4). – So werden in der ersten Hälfte des 3. Jh. auch die Kirchen Alexandrias u. Afrikas in den Prozeß hineingezogen, der, ausgehend vom Synkretismus des 2. Jh. in Syrien u. Ägypten (vgl. etwa nur Ker. Petr. in PsClem. u. bei Heracleon sowie die Gemeinsamkeiten zwischen Zauberpapyri, Gnosis u. Neuplatonismus auf dem Hintergrund des hellenistisch-jüdisch-christl. Volksglaubens), urkirchliche Eschatologie mit spätantiker Weltanschauung liturgisch verschmolz.

2. Anpassung an die Taufe. Die Verkirchlichung vollzog sich derart, daß man außer der überlieferten Ethik (judenchristl. oder stoischer Richtung) als unabdingbare Voraussetzung im Bereich von Dogma u. Liturgie an Hl. Geist u. Taufe festhielt, so daß liturgischer E. eindeutig nicht auf akosmische Pneuma-Befreiung, sondern auf Geistmitteilung zielte (o. Sp. 63), die als nunmehr präbaptismaler E. vor die großkirchliche Taufe gelegt wurde. An ein exorzistisches Taufverständnis war das nicht gebunden, zumal die Kirche besonders entschlossen Formen widerstehen mußte, wie sie Iren. haer. 1, 21, 3 von den Markosiern berichtet. Geistauffassung u. Geistmitteilung verbanden den E. mit der Taufe, die damit, unter gnostischem Einfluß, aus dem Kontext von Tod u. Auferstehung endgültig gelöst war (vgl. Werner 291/7). – Gab es nun liturgische Formen, die eine Rezeption des gnostischen Initiations-E. u. seine Umwandlung zum Tauf-E. ermöglichten (denn ohne Ansatzpunkt im älteren präbaptismalen Ritus ist eine Verkirchlichung schwer denkbar)? Ein mangels anderer Zeugnisse ebenso schwaches wie unentbehrliches Zwischenglied dürfte jener Zweig altkirchlicher Liturgie sein, in dem eine selbständige Geistmitteilung der Wassertaufe vorangeht. Sichtbar bereits Act. 10, 44/8 (vgl. Haenchen zSt.), mündet sie bezeichnenderweise in den altsyrischen Ritus (E. Schweizer: ThWb 6, 984; T. W. Manson, Entry into Membership of the early Church: JThSt 48 [1947] 25/32). Mit dieser Tradition war, sobald das Geistverständnis sich entsprechend wandelte u. die Geistmitteilung exorzistisch im Sinne des zeitgenössischen Synkretismus vollzogen wurde, ein die Taufe vorbereitender, aber von ihr zunächst unabhängiger E. gegeben. – Zur ebenso technisch wie exorzistisch bedingten *Nacktheit (χιτώνιον war erlaubt) s. Dölger 107ff; Act. Thom. 121; AT-Stellen bei Bertholet 23f. Die Nacktheit des Besessenen (vgl. Abb. 2. 4. 5.) bezeugt seine Unfreiheit als Unfähigkeit zur Scham: Freiheit u. Scham bedingen einander. Erst nachträglich hat man vom Taufakt her gedeutet (pragmatisch-technische Erklärungen im Bereich des E. sind stets sekundär). Den Ursprung des Komplexes Nacktheit–Bekleiden im Tauf-E. ersieht man zB. aus Ev. Phil. Spr. 27. 101 (neuere Lit. bei J. Z. Smith: HistRel 5 [1965] 218/33).

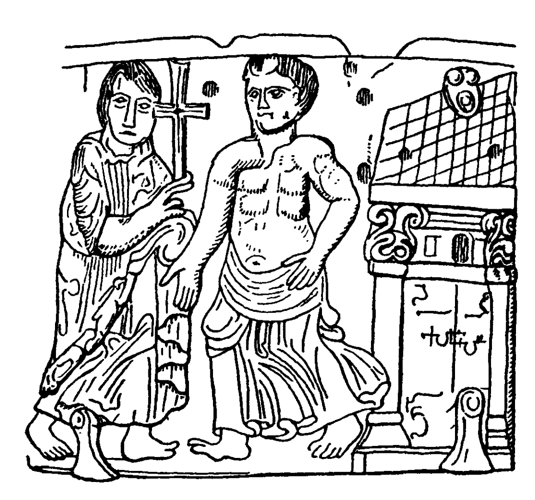


Abb. 5. Elfenbein-Pyxis Brit. Museum: Jesus beschwört Besessenen

3. Zusammenfassung. So wurde um die Wende zum 3. Jh. ein selbständiger Initiations-E. gnostischer Herkunft im syrischen (u. ägyptischen) Christentum als präbaptismale Geistmitteilung verkirchlicht u. dem überlieferten Taufakt vorgeordnet. Um die Mitte des 3. Jh. ist er in Afrika großkirchlich längst anerkannt (sent. episc. 1, 8; gleichfalls wohl 31. 37, da der den Häretikern vor der Wiedertaufe auferlegte E. kaum einen Rekonziliations-E. bedeutet, sondern zum vollständigen u. nun auch vollständig zu wiederholenden Taufritus zählt; spätere Zeugnisse s. u.; außerdem Aeth. per. 46 [Jerusalem]; Aug. s. 216, 6. 10; fid. op. 6, 8). – Daß der Tauf-E. auch auf die Kindertaufe überging, ohne daß diese dogmatisch begründet zu werden brauchte, erklärt sich ungezwungen aus der überindividuell-dualistischen Grundanschauung (noch Ioh. Chrys. cat. 2, 14 [Wenger] behandelt die Ungetauften nicht als Besessene, sondern als Gefangene). Erst als diese zerging u. die Taufe vom kirch-

lichen Dogma her interpretiert wurde, gab es Schwierigkeiten (vgl. u. a. Optat. Milev. schism. Donat. 4, 6 [CSEL 26, 110]; u. Sp. 90). Denn ursprünglich fehlt dem Tauf-E. ein Erbsündenbegriff bzw. eine Sündenlehre im Sinne der späteren Orthodoxie (anders Dölger). Selbst Origenes hatte die Unverständlichkeit des Tauf-E. schon beklagt (Num. hom. 5, 1). Die Nestorianer waren so folgerichtig, den E. seit dem 7. Jh. aufzugeben (Stenzel 100f; G. Diettrich, Die nestorianische Taufliturgie [1903]).

VI. Ausgestaltung des Tauf-E. a. Ölung. 1. Allgemeines. Auszugehen ist von der E.-ölung als selbständigem Ritus (Öltaufe), den es ebenfalls zuerst bei den Gnostikern gegeben hat, unter denselben Bedingungen entstanden wie der gnostische Initiations-E. im ganzen (Iren. haer. 1, 21, 3; Orig. c. Cels. 6, 27; Epiphan. haer. 36, 2, 4; Ev. Nicod. copt. 95, hierzu vgl. E. Dinkler: JbAC 5 [1962] 104). Folglich führt, wie außerhalb der gnostischen Radikalisierung kein Weg vom therapeutischen E. zum Initiations-E., so auch keiner von antiken Badesitten zur (zunächst selbständigen!) E.ölung. Sie wurde ebenfalls der kirchlichen Taufe vorgegliedert (Lampe 90). Dadurch ließ sich ein exorzistisches Verständnis der Taufe vermeiden (anders etwa die Valentinianer, o. Sp. 80; aber vgl. Clem. Al. exc. Theod. 78, 1 sowie Tert. bapt. 9; Cypr. ep. 70, 2; PsOrig. tract. 9 [p. 102 Bat.]). Die Salbung nach der Taufe, ebenfalls bereits in gnostischen Gemeinden gebräuchlich (Iren. haer. 1, 21, 3; Hippol. ref. 6, 41, 2) u. dort zT. höher gewertet als die Wassertaufe (CIG 9595a), jedenfalls Teil der gesamten ἀπολύτρωσις, wird von der Orthodoxie zunächst abgelehnt (Hippol. aO.; Novatianer) oder im Sinne postbaptismaler Geistmitteilung (ähnlich Act. 8, 14/7) als notwendige positive Ergänzung der nur privativ (als sündentilgend) verstandenen Taufe sowie als Korrektur einer allzu ‚paulinischen' Überbewertung der Taufe rezipiert (Tert. bapt. 7, 1; 8, 1; Hippol. trad. 21, 6. 19; Orig. sel. in Ez. 16 [Salbung = Einwohnung], vgl. in Lev. hom. 8, 11; in Ioh. hom. 9, 33, 169), allerdings nicht in Syrien (dafür in Rom sogar als doppelte Salbung nach der Taufe, Hippol. trad. 21, 1f). Übernommen worden ist sie aufgrund der älteren postbaptismalen Handauflegung; später löste sie sich vom Taufritus. Anders die E.ölung.

2. Einformung. In den afrikanischen Kirchen des 3. Jh. ist die E.ölung noch nicht bekannt (E. Dekkers: Cath 6 [1947] 2146; Ysebaert 308f), sie wurde dort also wohl später als die Salbung nach der Taufe in den bereits bestehenden Tauf-E. übernommen. Für Ägypten bezeugt sie erst Serapion von Thmuis (euch. 22), für Rom bereits Hippol. trad. 20, 3; 21, 6 (E.öl). Den Einformungsprozeß spiegelt die Redaktionsgeschichte der Thomasakten. Wie der sprachgeschichtliche Befund ergibt (Ysebaert 343/6), hat nämlich die Grundschrift wie in Act. Thom. 27 auch in c. 49. 121. 132. 157 analog den gnostischen Zeugnissen (o. Sp. 80f) nur die Öltaufe enthalten (ἀλείφειν). Kirchliche Redaktion fügte die Wassertaufe hinzu, ein zweiter Redaktor vertauschte in c. 25 die Reihenfolge. Die Ölung in Act. Thom. 49 besiegelt einen gattungsgemäß popularisierten E. (c. 42/8): Erlösung ist zugleich Dämonenbannung (c. 42), hier als Befreiung von sexuellen Verdrängungen geschildert (vgl. u. a. Ephraem. pecc. 8; leibliche u. geistige ‚Besessenheit' gehören natürlich zusammen). Da die gnostische leibseelische Besessenheit unbeschadet ihres metaphysischen Dualismus im spätantiken Volksglauben wurzelte, ließ sie sich leicht wieder in populäre Erzählung umsetzen. Liturgiegeschichtlich beruht auch Act. Thom. 42/9 auf einer E.ölung ohne Wassertaufe.

3. 4. u. 5. Jh. Wie Serapion spricht in Jerusalem Cyrill von der präbaptismalen Ölung (cat. myst. 2, 3; 3, 3). Alle älteren Belege gehören ausnahmslos nach Syrien (nächst Act. Thom. vgl. syr. Didasc. 3, 12, 2; 16, 2), das, anders als der Westen, die Salbung nach der Taufe nicht kennt (Hippol. trad. 20, 3; 21, 6 bleibt singulär). Auch im 4. u. 5. Jh. stammt alles Material von dort: Aphraat. dem. 4, 5 (vgl. 6, 1; 12, 13; 23, 3. 63), wo unter rwšm (signum) die konsignatorische Ölung zu verstehen ist (dem. 23, 3 spricht dagegen von der Pönitentensalbung, die vielleicht aus dem Heilungs-E. entstanden ist; Ephraem. epiph. h. 3, 1. 24; 4, 1; 5, 8; 6, 9; c. haer. 27, 3; virg. 7, 6). Gesalbt wird, wie bes. epiph. h. 3, 7 zeigt, in Kreuzesform (F. J. Dölger: JbAC 5 [1962] 17f; so schon Act. Thom. 121). Das bewirkt Sündenvergebung, Dämonenvertreibung, Geistbegabung u. ‚Einwohnung' (Ephraem. epiph. h. 3, 15/7). Was die ps.-justinischen quaest. et respons. 137 zunächst fordern, entspricht genau Const. apost. 3, 16, 3 (Didasc. 3, 12, 2): die bischöfliche Salbung nach der Taufe (Ölung = Geistmitteilung, vgl.

3, 17, 1 u. Dölger 130) wird in die Kreuzessalbung vor der Taufe hineingezogen (Ysebaert 312; daneben ist noch eine Myronsalbung nach der Taufe vorgesehen, vgl. 7, 17, 1; 22, 2). Der Osten entscheidet zugunsten des präbaptismalen Ritus (R. H. Connolly, The Liturgical Homilies of Narsai = Texts and Stud. 8 [Cambridge 1909] *42/9). Die technisch bedingte Zweiteilung in Stirn- u. Vollsalbung (Act. Thom. 157f; syr. Didasc. aO.) ersieht man auch aus Ioh. Chrysost. hom. cat. 2, 22 (145 Wenger; vgl. 2, 23. 24; 3, 9); in Col. hom. 6, 4, wo die Vollsalbung mit der athletischen verglichen u., genau wie Ephraem. epiph. h. 5, 10f, spirituell als Kampf gegen den Teufel gedeutet wird (H. B. Green, The Significance of the pre-baptismal Seal in St. John Chrys.: StudPatr 6 [1962] 84/90). Die dualistische Grundvorstellung ist in der syrischen Orthodoxie also noch lebendig (vgl. ferner Theod. Mops. hom. cat. 13, 17f; 14, 8; die von Ioh. Chrysost. abweichende postbaptismale Salbung dürfte hingegen aus der Liturgie seines Bischofssitzes, nicht aus Antiochia stammen, Ysebaert 316 mit H. Lietzmann: SbB 1933, 915; allgemein vgl. jetzt Shepherd). Westliche Zeugnisse fehlen bis zum 5. Jh. (Firm. Mat. err. 23, 1 ist unsicher, trotz Pastorino zSt.; Dölger 61f; das spätere Material aus dem westl. Ritus bei Dölger 56ff; das ägyptische 50ff). Daß Syrien weit vorn liegt, auch mit den entsprechenden Deutungen läßt auf die Herkunft des Tauf-E. aus diesem Milieu schließen. Wo νυμφών-Vorstellung u. Taufe verbunden sind (SupplEpGr 16, 603; Ephraem. epiph. h. 13, 3), wirken gleichfalls gnostische Rituale nach (o. Sp. 82 zum Ev. Phil.; Iren. haer. 1, 13, 3, worauf schon Reitzenstein, Hell. Wundererz. 134/50, das Hochzeitslied der Thomasakten bezog). – Aus katholischer Tradition übernommen haben (Dölger, Franz) kann die Gnosis des 2. Jh. die E.ölung einfach deswegen nicht, weil es eine solche Tradition in Syrien damals noch nicht gab (Bauer 6/48).

b. E. von Öl u. Wasser. 1. Öl-E. Die ebenfalls schon gnostische Öl-Epiklese (Clem. Al. exc. Theod. 82; Act. Thom. 121. 157, vgl. PsClem. 3, 67; Serap. Thm. euch. 17. 22. 29 Funk; Cyrill. Hier. cat. myst. 2, 3; Cn. Hipp. 19, 116; Basil. spir. 27 usw.) ist oft als E. des Öls mißdeutet worden (Tert. bapt. 7 ,benedicta unctio' scheidet ohnehin aus). E. des Katechumenenöls bezeugt (unsicher) lediglich das Test. Dom. (p. 122 Rahm.). Alle älteren Belege sprechen von Weihung, Segnung oder Epiklese über dem ,Öl des E.', zumeist Heilungsöl (Hippol. trad. 5, 2; Serap. Thm. aO., vgl. Ysebaert 300; Cyrill. Hier. cat. myst. 2, 3; 3, 3; Greg. Nyss. bapt. Chr. [PG 46, 581]; Act. Arch. 11, 4 usw.). Je schwächer die ursprüngliche dualistische Grundanschauung des Tauf-E. wurde, desto mehr verwischte sich der Unterschied zwischen Katechumenenöl u. Öl für E.heilung (vgl. Act. Thom.; u. Sp. 113 zum exorzistischen Gebrauch des geweihten Öls). Einen frühen E. des Öls vermag keines der in der bisherigen Diskussion beigebrachten Zeugnisse zu belegen (vgl. jedoch Magne 326ff).

2. Wasser-E. Mit dem Taufwasser-E. steht es ähnlich. Aus früher Zeit pflegt angeführt zu werden Clem. Al. exc. Theod. 82; dort ist jedoch von zweierlei Wasser die Rede, vom Tauf- u. vom E.wasser, die beide geweiht werden. Ein Taufwasser-E. (etwa weil die Dämonen mit ins Wasser steigen möchten, exc. Theod. aO.; Cn. Hippol. 19, 115) würde zum exorzistischen Taufverständnis des Valentinianers nicht recht passen (vgl. ferner Sagnard zSt. u. 207_2). Tertullian verweist bapt. 5 auf das Wohnen der Dämonen im Wasser als Analogie zum Volksglauben, um seine Lehre vom Taufengel zu stützen; ein Wasser-E. stünde im Widerspruch zu den laudes aquae, zur Taufwasserspekulation u. zur Sakramentssymbolik, zu der viel besser die Anschauung von der Wasserscheu der Dämonen bzw. vom Wasser als per se exorzistischem Mittel paßte (schon spätjüdisch, mit Berufung auf den Durchzug durchs Rote Meer; vgl. PGM IV 3045ff; Orig. c. Cels. 4, 34; u. Sp. 110). Cypr. ep. 70, 1 schließlich argumentiert polemisch ad hoc (E. wird gar nicht erwähnt; mundare u. sanctificare besagen nichts). Serap. Thm. euch. 19 (Funk) enthält wieder nur die Epiklese (ἁγιασμὸς ὑδάτων), wie denn auch Ambros. sacr. 1, 5, 18 (PL 16, 422) E. u. ,invocatio super aquam' deutlich unterscheidet (anders Dölger 165; vgl. noch die Stellen bei Werner 441_{74}). Die Verwendung des Taufwassers bei E.heilungen gehört in einen anderen Zusammenhang (*Elkasai bei Hippol. ref. 9, 15, 16; vgl. Act. Pt. 8. 11; Epiphan. haer. 30, 10, 1). Der Volksglaube an Dämonen im Wasser (Dölger 162/4) hat zweifellos erst spät auf die kirchliche Liturgie zurückgewirkt (die Formulare bei Dölger 165/7). Die kreuzförmige Insufflatio läßt sich besser anders ab-

leiten (vgl. F. J. Dölger: JbAC 5 [1962] 15; E. Dinkler: ebd. 105; Werner 427). – J. P. de Jong nimmt ursprüngliche ‚aqua exorcisata' als Ersatz ‚lebendigen Wassers' an (29); der E. sei dann dem Weihegebet gewichen (31) u. nach dem Sinnschwund der Konsekration erneut angefügt (35f).

c. *Handauflegung u. *Kreuzzeichen. Im NT (wie später) Heilgestus, Segnung oder Ordination, bei Lukas auch Bestandteil des Taufritus als Geistübermittlung mit Glossolalie als Folge (o. Sp. 63), erscheint die Handauflegung bei Gnostikern als Initiationsakt (Iren. haer. 1, 21, 1; Hippol. ref. 6, 41, 4; Clem. Al. exc. Theod. 84; Act. Thom. 49, vgl. 27; PsClem. hom. 10, 26, 1; 3, 73, 1). Sie verkörpert oder begleitet die präbaptismale ‚Versiegelung' bald auch in der Großkirche des Westens (Hippol. trad. 20, 3; sent. episc. 37; Conc. Elib. cn. 39; Conc. Arel. cn. 6 u. ö.). Mit der Ölung vor der Taufe verschmilzt sie zur Teilsalbung in Kreuzesform (o. Sp. 86), andernfalls wird sie Kreuzzeichen, wie bereits im Synkretismus des 2. Jh. (Clem. Al. exc. Theod. 42, 1; vgl. Sagnard zSt.; Act. Thom. 54; Ep. apost. 31; o. Sp. 66f; weiteres bei Ysebaert 292ff; F. J. Dölger: JbAC 4 [1961] 9/17; 5 [1962] 10/17; 6 [1963] 7/9; E. Dinkler: ebd. 5 [1962] 93ff mit Lit.). Die Mittelstellung des ursprünglichen Initiations-E. zwischen eschatologischer Versiegelung u. Volksglauben blieb im kirchlichen Taufritus erhalten. Ganz allgemein läßt sich jeder pneumatisch gemeinte Gestus magisch-apotropäisch deuten.

d. Exsufflatio. Nach Anerkennung des Tauf-E. konnten entweder aus dem gnostischen Bündnis zwischen metaphysischem Dualismus u. Zauberpraxis oder aus dieser unmittelbar weitere E.elemente eindringen. Das Anblasen gehörte wohl schon zum gnostischen Ritual (vgl. o. Sp. 52; PGM IV 3082; XII 27/8. 240/1; Ev. ver. 34, 25); laut Heracleon bläst der Erlöser die Dämonen hinaus (Orig. Ioh. hom. 10, 33, 213 [GCS Orig. 4, 207, 10]; vgl. ferner 2 Thess. 2, 8; Pist. Soph. 141; Act. Thom. 157). Als römischer Ritus begegnet die exsufflatio des Täuflings, nach dem gesprochenen E. vom Bischof vorgenommen, seit Hippol. trad. 20, 8. Spätere Belege: Cyrill. Hier. proc. 9; cat. myst. 2, 3; Ioh. Diac. ep. ad Sen. 3 (PL 59, 402). Bezeichnenderweise bringen gerade die antipelagianischen Schriften Augustins den ursprünglichen deterministischen Dualismus des Tauf-E. (vas, possessio, princeps mundi) abgewandelt wieder zur Geltung (c. Iul. imp. 1, 50. 60; 3, 82. 182; 4, 77; c. Iul. 1, 4, 14; 3, 3, 8; de nupt. 1, 20, 22; 2, 29, 50; vgl. symb. cat. 1, 1; fid. op. 6, 9; pecc. orig. 40, 45; ep. 194, 46). Dabei sind E. u. exsufflatio sehr eng verbunden, fast synonym. Der Gegner hatte nach der Berechtigung u. Wirksamkeit des Brauches gefragt (c. Iul. imp. 3, 86; c. Iul. 3, 3, 8), nicht zuletzt auf Grund der traditionellen Sündenlehre. – Dieses Für u. Wider um Prädestinationslehre u. Ethik war das einzige Mal, daß der Tauf-E. dogmatisch zu Ehren kam. Daß Augustinus ihn zugunsten strenger Prädestination verwertete, war durchaus berechtigt, jedoch stimmte dieser Rest ältester Liturgie nicht mehr zur amtlichen Lehre. Er mußte die nachnizänischen Theologen peinlich an eine Denkweise erinnern, die dogmatisch längst überwunden oder ausgeschieden war (o. Sp. 84f), u. der Orthodoxie auch ethisch bedenklich erscheinen (vgl. o. Sp. 82 zu Clem. Al.). Daher war es nur folgerichtig, in Tauflehre u. -unterricht den Tauf-E. nicht allzu deutlich herauszustreichen; wohl deswegen ist er im Vergleich zu den übrigen Taufriten so spärlich bezeugt.

e. Das Effeta. Das griechische u. gallikanische Formular fassen den Hauch als πνεῦμα-Substanz auf, das griechische läßt ihn sogar als solche anreden (ἐξέλασον κτλ.; vgl. corde teneas), eine sekundäre Deutung des Vorgangs (oder noch die alte exorzistische Geistauffassung?). – Die mailändisch-römische Speichelsalbung (vgl. Dölger 130/7) ist zwar E.brauch (o. Sp. 52; Ep. apost. 31 tritt sie daher zu Act. 9, 12. 17 hinzu), scheint aber doch aus Mc. 7, 33 zu stammen, wie u. a. Ambrosius meinte (myst. 1, 1, 3; sacr. 1, 2; Chrysol. s. 52), angezogen vom Hephata in Mc. 7, 34. Dieser letzte Text nämlich hatte zunächst dem Tauf-E. eine originär christl. ῥῆσις βαρβαρική geliefert (o. Sp. 62). Sie begleitet im mozarabischen Ritus die Ölsalbung von Mund u. Ohren, der synoptische Text wird bis 7, 37 einbezogen, während der gallikanische zugunsten des altüberlieferten ‚odor suavitatis' (so alle Formulare) rationalisiert, indem er mit ‚effeta' nur die Nase berühren u. die Salbung dann folgen läßt (die himmlische εὐωδία begründete schon die Ölsalbung der Markosier, Iren. haer. 1, 21, 3; Lit.: ThWb 2, 808/10). Mailand u. Rom, die aus Mc. 7, 33 noch die Speichelsalbung hinzunehmen, beschränken das ‚effeta' auf die Ohren (apertio). Alle Rituale sind bestrebt,

die alte präbaptismale E.ölung εἰς εὐωδίαν, inzwischen um die christl. ῥῆσις βαρβαρική erweitert, mit dem synoptischen Kontext dieser ῥῆσις in Einklang zu bringen, ohne den Vorgang zu zerreißen, denn ,odor suavitatis' paßt natürlich nur zu Öl. Mit der Speichelsalbung ist, im Zuge der Domestizierung des vororthodoxen Tauf-E., dem Ritual aus biblischem Text ein Gestus zugekommen (z. Ableitung exorzistischer Gesten aus ,Paradigmen': Magne 343).

f. Liturgische E.gebete. 1. Osten. Außer dem Versuch, den Tauf-E. zur bloßen Vorbereitung der Taufe herabzudrücken, haben nämlich einige bezeichnende Umformungen stattgefunden. Sie sollten dem ,gnostischen' Bedürfnis, das Ritual im Sinne außerkirchlicher Magie auszubauen, entgegenwirken. Nachprüfen lassen sie sich leider erst an späten Formularen (Texte u. a. bei Dölger 46/60. 75f; Ioh. Chrys. cat. bapt. 2, 14. 16 Wenger; cat. 1 [PG 49, 225] spricht von den φωναὶ φοβεραὶ τῶν ἐξορκιζόντων, sagt aber sonst über die Gebete nichts; auf schriftliche Vorlage deutet cat. 2, 17 [Wenger]). Die arab. Cn. Hippol., die den Prüfungs-E. gar nicht u. den E. des Sabbat nur kurz erwähnen, streichen die (deterministisch verstandene u. im E. zu bannende) Rückkehr der Dämonen u. verbieten statt dessen dem Täufling die (ethische) Rückkehr zu den Dämonen (vgl. ebd. adiuratione eorum [sc. baptizandorum]; vgl. u. Sp. 98f zur ἀπόταξις). Hier ersetzt den E. die Paränese spätjüdisch-stoischer Herkunft (o. Sp. 82; u. Sp. 99). – Das Test. Dom. dagegen enthält ein großes E.gebet, das in Aufbau u. Sprache eng an den ursprünglichen Initiations-E. anschließt (Test. Dom. 1, 19 [23 Rahm.] kennt außer der aedes sacra u. dem Baptisterium ein Katechumenion als aedes exorcizandorum): den Topos εἰς ὄνομα bildet eine lange Doxologie, die alles berücksichtigt, was ein Beschwörungsgebet erfordert (,wahrer Name' usw., vgl. o. Sp. 50), eine regelrechte κλῆσις (statt eines E. nur ,im Namen'), die Gottes ,Namen' in relativischer Prädikation paradigmatisch (o. Sp. 49f) in seinen Heilstaten preist (jedoch hier nicht in geschichtlicher, sondern allgemeiner Form: liberasti, illuminasti, solvisti etc.), ein E.-hymnus wie der λόγος παλιγγενεσίας in Corp. Herm. 13, 18ff u. das Perlenlied der Thomasakten (vgl. Reitzenstein, Hell. Wund. 122, mit Hinweis auf Act. 16, 18; Peterson 157/63). Die Anrufung des ,Deus angelorum' etc. im Test. Dom. bietet mit den hebräischen Engelnamen zugleich die gehörigen ,barbarischen Namen' in biblischer Form (Hopfner, OZ 1, 707/9). Das mehrfach betonte ,Zittern' von Welt u. Dämonen hat hier, anders als im NT (o. Sp. 62), wieder kosmologische Bedeutung (o. Sp. 50; z. Zusammenhang mit der *Aion-Jahwe-Akklamation: Peterson 260/8; 296/9), uralte mythische Vorstellungen (Kampf, Schlange, Drachentötung) durchschimmern die atlich gefärbte Sprache (Gott, nicht Christus ist ,Sieger'). Der Gemeinsamkeiten mit nichtchristl. Beschwörungstexten sind viele (so wäre ,coram tua facie ignis ardet' mit PGM IV 3070 zu vergleichen, außer ,Furcht u. Zittern' [ebd. 3072] auch virtutes, Sabaoth usw.). Medizinische Gesichtspunkte finden sich kaum; Krankheit ist hier nur eines der Symptome des nach wie vor als Totalverfallenheit gedeuteten Menschenlebens. Der Gedanke an ,Einwohnung' lebt fort (vgl. noch Greg. Naz. or. 40, 35), freilich ethisch gemildert (o. Sp. 82). Das seltene ἐμφωλεύειν des griechischen Ritus (Dölger 127) findet sich schon Act. Thom. 104 (2, 216, 13 L.-B.), ferner bei Cyrill v. Jerusalem (cat. myst. 2, 2, wo er das Entkleiden vor der Taufe exorzistisch deutet, vgl. o. Sp. 83). – Im dritten Teil des Gebets, der die frühere Epiklese zunächst im kurzen Namensanruf zusammenfaßt, folgen in asyndetischer Reihe die zu verbannenden Laster: moralisch objektivierte Fassung der alten E.-schelte (vorher summarisch ,aegritudo' neben ,infidelitas'; ,quemvis spiritum immundum' ist Kautionsformel in der dritten Person, vgl. o. Sp. 50, ferner PLeid. Anast. 9 [2, 164 Kropp] u. die griechische Form im cod. Matrit. 105, 790 [2, 169 Kropp]). Auf die Bitte um ,insufflatio spiritus' (o. Sp. 52; ,pacis' ist abermals christianisierender Zusatz, aber vgl. o. Sp. 81 zur gnostischen εἰρήνη-Akklamation), Hinweis auf den Taufakt, Zeugenanrufung (u. a. militia caelestis) u. nochmaliger Doxologie folgt die Akklamation der Gemeinde (amen, dreimal fiat). – Vergleichbare Stücke, zB. aus den Cn. Basil. (Dölger 54), sind kürzer, setzen auch etwa die κλῆσις hinter den Lasterkatalog. Wörtliche Bibelzitate fehlen. Die Formulare versuchen, den ungefähren Umfang der Gebete festzulegen, der zuvor Ermessenssache des Liturgen gewesen sein wird (Greg. Naz. or. 40, 27; Cyrill. Hier. proc. 9; cat. 1, 5 spiegeln den Verdruß der Gemeinde über zu lange

E.gebete; ihre Länge wertete man gelegentlich als Bußübung, vgl. Stenzel 155_{262}). Die älteren charismatischen Stegreifgebete waren doch auch Einlaß für volkstümlichen E. gewesen (zur Parallelentwicklung im kirchlichen Heilungs-E. vgl. o. Sp. 66). Durchweg oblagen sie wohl dem Unterrichtenden (Stenzel 156f; vgl. jedoch o. Sp. 91 zu Ioh. Chrys.; zur Struktur der E.-Gebete s. auch Magne 324; vgl. ferner A. Jacob: Muséon 78 [1965] 192f. 199). – Die Entwicklung des E.-Gebets bestätigt die Ableitung des Tauf-E. aus dem Gnostizismus. Tauflehre u. Dogma boten keinen Ansatz für eine Übernahme des magisch-medizinischen E. ins Taufritual. Die gattungsbedingte Ausführlichkeit der E.gebete der Liturgie läßt sich viel überzeugender auf die synkretistische Beschwörungsliteratur als auf den Heilungs-E. zurückführen, der in ähnlicher Weise wie der Tauf-E., aber durchaus unabhängig von ihm christianisiert wurde (o. Sp. 75f). Der Tauf-E. blieb dogmatisch Fremdkörper (o. Sp. 90); es fällt auf, daß Christus, geschweige denn die orthodoxe Christologie, im Gebet des Tauf-E. kaum eine Rolle spielt, anders als im kirchlichen Heilungs-E. (vgl. J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturg. Gebet [2][1962]). – Wie sich neuerdings herausgestellt hat, liegt der eucharistischen Epiklese des Test. Dom. (p. 42/5 Rahm.) eine ältere Tradition zugrunde, die der Brotbrechung ein förmliches E.gebet voranschickte (H. Engberding: OrChr 43 [1959] 59/67). Es deckt sich in Sprache u. Aufbau deutlich mit den E.gebeten vor der Taufe u. fleht sogar um die Wirkungen des ‚großen Namens‘ (vgl. L. Arnaud, L'exorcisme gnostique par le ‚grand nom‘ dans l'euchologue grec: Échos d'Orient 16 [1913] 123/33). Das setzt eine ursprünglich exorzistische Auffassung des ‚Brotbrechens‘ voraus (Dölger 89. 95; für die Vorgeschichte vgl. Act. Thom. 27. 49f. 121. 133. 158; Act. Ioh. 108f; Th. Schermann: ByzZ 8 [1910] 33ff; F. J. Dölger, Ichthys, Reg. s. v. κλάσις; vgl. Ioh. Chrys. 1 Cor. hom. 40,1 u. Anrich 15f). Καταπέτασμα im κλάσις-Gebet scheint merkwürdig (Engberding aO. 67), ist aber in E.epiklesen auch sonst bezeugt (PGM 13, 4; Kropp 2, 102, 23; 150, 47; 176, 1 [gnostisch]; 3, 288; L. Delatte 48, 7/9; vgl. Ev. Phil. spr. 125 [p. 63 Till]; J. Zandee: Numen 11 [1964] 28).

2. Westen. Daß die Kirche den ursprünglich unorthodoxen Tauf-E. auch liturgisch umzuprägen versuchte, verraten die westlichen Formulare etwas deutlicher als die östlichen, die großkirchliche Eingriffe nur schwach erkennen lassen. Im Sacram. Gelas. sind die von Akolythen unter Handauflegung täglich gesprochenen E.gebete der Vorbereitungszeit vergleichsweise kurz. Die Anrede ‚Deus Abraham etc.‘ vermittelt ‚barbarische Namen‘ wieder in biblischer Form (obwohl auch in synkretistischer Beschwörung gebräuchlich, o. Sp. 51; zu ‚Gott‘ mit Genetiv einer Person im E. vgl. Peterson 210ff; Tambornino 79). Die Prädikation beruft sich auf Heilsereignisse des AT, hier: auf Sinaierscheinung, Exodus u. Führungsengel (in dieser Abfolge, da das Wichtigste am Schluß stehen soll; genaue Parallele aus PLeid. Anast. 9 bei Kropp 2, 164, dort historisch korrekt), ist also taufbezogen u. bietet biblische Paradigmen. Den Gebetsanreden folgt die stets gleichlautende Austreibung samt Kreuzzeichen, Schelte (o. Sp. 66), zu ‚maledicte diabole‘ gepreßt, kurzer Befehl (da honorem, locum; recede etc.; o. Sp. 51). Die zweite Anrufung nennt den ganzen Kosmos (Deus angelorum etc.), die dritte wieder den ‚Satanas tremens‘ (o. Sp. 50) u. schließt mit dem Hinweis auf Christi ‚Wiederkunft im Feuer‘ (hierzu vgl. Dölger 73f; Parallelen aus dem Schluß-E. ebd. 56f): christl. Neuauflage der üblichen E.drohung mit Hilfe orthodoxer Eschatologie, für den Tauf-E. erstmals bei Serap. Thm. euch. 5 bezeugt (2, 191 Funk), im kirchlichen Heilungs-E. schon früher geübt (o. Sp. 66; die Gleichheit der Formeln kann als Beeinflussung oder als Parallelentwicklung erklärt werden, besagt jedoch für die Entstehung des Tauf-E. nichts). Das vierte (super feminas, Paradigma: Susanna), fünfte (Meerwandel Christi) u. sechste Gebet (Blindenheilung, Lazaruserweckung) führen immer mehr ins NT. Erst die Berufung auf Wunder Christi (wie vorher auf die Trinität) gibt der E.-Prädikation die christl. Grundlage, was als Gestus die Speichelsalbung getan hat (o. Sp. 90). So teilt auch das Mailänder Ritual ‚Zittern‘ mehrmals mit u. bringt ausführliche ‚Schelte‘, führt daneben aber eine Vielzahl ‚analoger‘ ntl. Wunder auf (PL 17, 1019). – Mehr u. mehr versuchen also die Formulare, dem überkommenen weltweiten Dualismus geschichtliche Form zu geben u. biblisch nicht legitimierte Zauberformeln zu meiden. Allerdings legte man damit umgekehrt kanonischen Texten exor-

zistische Wirkung bei (als ‚analoge‘ λόγοι kamen dann auch die E.perikopen des NT ins Lektionar der Quadragesimalzeit). Das mag die magische Verwendung christl. Texte außerhalb der Liturgie gefördert haben (der Schwund des Katechumenats begünstigte die Angleichung beider Typen; o. Sp. 79; u. Sp. 97).

g. E.-Schelte. Noch stärker reguliert das spanische Ritual spätestens des 7. Jh. (Dölger 75f). Es kleidet sogar die bischöfliche increpatio in (drei) Schriftworte; das erste ist wörtlich Sach. 3, 2, eine Stelle, die bereits syr. Bar. 48, 8; Qid 81b; Berach. 51a; Apc. Esdr. [p. 29 Tisch.] im E. ihren Platz hat, v. Adam. 39 auch mit Hinweis auf den Gerichtstag. Ioh. Chrys. bringt sie ebenfalls (PG 64, 1061; es ist noch manches andere auszuheben, das den Tauf-E. traditionsgeschichtlich erhellt; hierhin gehört bereits die exorzistische Verwendung von 1 Reg. 17, 18, die in Mc. 1, 24 eingegangen ist, vgl. o. Sp. 57; Sp. 59). Die Methode, älteren E. zu ‚verkirchlichen‘, findet sich schon im vorchristl. Orient (o. Sp. 46). Das spanische Formular, das auch die Akklamation als Schriftzitat bietet, wendet sich sogar ausdrücklich gegen eine aus humana coniectura stammende E.schelte, beschränkt also die hier üblichen φωναὶ φοβεραί (Ioh. Chrys. o. Sp. 91; Cyrill. Hier. cat. 14, 18f; proc. 9), auf ein schriftgebundenes Höchstmaß (vgl. Ioh. Chrys. cat. bapt. 2, 17 Wenger). Wie sie populär ausgesehen haben, lehren zB. die Schimpfwortreihen Act. Thom. 44; Greg. Naz. c. 2, 1, 55, 3/6 (im Ansatz auch 56, 2/3, vgl. dazu F. J. Dölger: JbAC 6 [1963] 23). Schon die Gnosis verwendet im Initiations-E. Ausdrücke, die dem Täufling Schrecken einjagen (Iren. haer. 1, 21, 3; vgl. Act. Thom. 156; Iust. dial. 49, 8). Wie im Heilungs-E. (o. Sp. 66; Sulp. Sev. dial. 2, 6) übernahm man diesen Brauch im Tauf-E.: Schelte gehört so eng zu ihm (vgl. u. a. noch Epiphan. de reprehens. 3 [4, 274 Lamy]), daß für Isidor E. u. sermo increpationis ineinsfallen (eccl. off. 21). – Die Einpassung biblischer Texte gleicht den Ritus immer mehr den synoptischen E.-berichten an (s. o. zur Berufung auf die Wunder Jesu). Die dualistische Grundvorstellung nebst ihren populären Ausdrucksformen wird mit Bibel u. Credo verkirchlicht (vgl. die spätjüd. Anklänge), so daß Tauf-E. u. liturgisch beeinflußter Heilungs-E. einander immer ähnlicher werden, ein Vorgang, der vor dem Hintergrund der Beschwörungsliteratur u. des allgemeinen dämonistischen Weltgefühls leicht verständlich ist u. die schließlichen Übereinstimmungen zwischen dem Tauf-E. u. dem E. an Energumenen hinreichend erklärt.

h. E.fasten u. E.speisen. 1. E.fasten. Weder historisch noch theologisch läßt sich das exorzistische Tauffasten aus dem apokalyptischen oder asketischen *Fasten herleiten. Neben der Tradition, der das Fasten als Sühne usw. aus dem Spätjudentum zukam, gab es Richtungen, die es ethisch relativierten, spiritualisierten oder ganz verwarfen. Nun war schon dem Spätjudentum auch exorzistisches Fasten vertraut (Str.-B. 4, 82f; Bar. Taanith 22b; Apc. El. 22f, hier allerdings die Reinheit als Vorbedingung für sinnvolles Fasten stärker betont), vereinzelt auch dem Judenchristentum (PsClem. hom. 9, 10). Eine zweite Linie kommt aus der griechisch-römischen Welt. So findet Plutarch rituelles Fasten δαιμόνων φαύλων ἀποτροπῆς ἕνεκα (def. orac. 14) schon bei Xenokrates ausgesprochen (Is. 26). Apotropäischen Sinn hatte auch wohl das Trauerfasten, das Lukian verspottet (luct. 24; vgl. Apul. met. 2, 24). Damit waren die Voraussetzungen für Äußerungen wie Tert. ieiun. 8 geschaffen. – Drittens sind Anschauungen wie die des Porphyrios zu nennen (b. Euseb. pr. ev. 4, 23, 3): Fasten sei nicht primär religiös (διὰ τοὺς ϑεούς), sondern als Dämonenvertreibung gerechtfertigt oder geboten (zur Übereinstimmung mit der Dämonologie der PsClementinen vgl. Schoeps aO. 65). – Spätjüdisch-christl. u. hellenistische Gedankenwelt bringen also die ethische bzw. exorzistische Relativierung des Fastens ins Gespräch (Texte, die wie PGM I 14; IV 3077; Mc. 9, 29; Orig. in Mt. hom. 13, 6; Act. Pt. 22, das Fasten als Steigerung magischer Kräfte erwähnen, gehören nicht hierher). Mit Hilfe der exorzistischen Deutung des überlieferten Tauffastens auf Grund des spätantiken Volksglaubens ließen sich dogmatische Gegensätze entschärfen. Zuerst ist sie Clem. Al. exc. Theod. 83. 84 bezeugt (die Dämonen sollen vom Taufwasser ferngehalten werden). Das war aber nur eine der möglichen Interpretationen des älteren Tauffastens u. liturgiegeschichtlich bedeutungslos. Noch zu Beginn des 5. Jh. gehörte es zum Ritus (Dölger 48). Daß aber, so oft Fasten u. E. lediglich nebeneinander erwähnt werden (zB. Aug. fid. op. 6, 8; Siric. ep. ad Him. [PL

13, 1135]; Aeth. per. 46; Caes. Arel. cn. Carth. 85 [Mansi 3, 958]), von exorzistischem Fasten die Rede sei, ist unbeweisbar. Andere Deutungen des Tauffastens waren jederzeit möglich (über die Praxis wissen wir zu wenig), obwohl der ursprüngliche Initiations-E. u. insofern auch die späteren Rituale eine exorzistische Auffassung nahelegten. Zeugnisse aus späterer Zeit, eindeutig wie exc. Theod. aO., fehlen jedoch bisher. Die volksmedizinische Neudeutung des Tauf-E. mag sekundär auch die Auffassung des Tauffastens beeinflußt haben, jedoch ist das historisch ebensowenig zu beweisen wie ein E.fasten im Taufritus.

2. E.speisen. E.brot gibt es nur im Orient. E.salz nur im Westen (die Unterscheidung ist hinfällig, wenn ‚sal' gesalzenes Brot meint; vgl. Stenzel 172). Daß im Osten Brot, Salz u. Wasser die Fastenspeisen waren (beim Osterfasten: syr. Didasc. 5, 18; Can. Hipp. 169; allgemein: Act. Thom. 20. 104), besagt noch nichts für eine exorzistische Bedeutung. Hippolyt erwähnt allerdings E.brot für Katechumenen (trad. 48. 50), Cn. Hipp. 171 kennt es gleichfalls, aber, wie cn. 179 zeigt, nicht ausschließlich für Täuflinge. ‚Panis oratione purgatus' (cn. 171) läßt sich mit der Brot-Epiklese Serap. Thm. euch. 29 ganz gut erläutern, wenn man darauf verzichtet, allein aus Hippol. trad. 48. 50 ein früh u. allgemein (oder gar zunächst ausschließlich) ins Taufritual gehöriges E.brot abzuleiten. Besser rechnet man mit Brotweihe u. exorzistischer Verwendung des Brotes, die dann hier u. da auch in den präbaptismalen Ritus einging; dazu bedurfte es einer exorzistischen Auffassung des Tauffastens nicht. – Der spärliche Befund spricht eher dafür, daß in den Tauf-E. vielleicht schon im Verlaufe des 4. Jh. mancherorts der E. an Besessenen einbezogen wurde (wie nachweislich in Ägypten, vgl. o. Sp. 75), ein Vorgang, der sehr gut zur Verkirchlichung des Tauf-E. (o. Sp. 83f) u. zur wachsenden Popularisierung im Sinne der Volksmedizin stimmt (vgl. o. Sp. 86 zum E.bild der Act. Thom., ferner o. Sp. 91 zum Einbau biblischer Texte, besonders ntlicher Heilungsgeschichten). Taufe u. Tauf-E. waren jetzt nicht mehr so fest verzahnt (o. Sp. 95). Da sich dieser unter gnostischem Einfluß gebildet, die Situation sich aber seit dem 2./3. Jh. gewandelt hatte u. der ursprüngliche Dualismus fast verschwunden war (mit Ausnahme des förmlichen E.aktes u. der E.gebete, o. Sp. 93), entstanden zwangsläufig neue Deutungen. Zusätzliche Bräuche lieferte die Umwelt, Wandlungen des Katechumenats wirkten mit. – Ursprünglicher Bestandteil des Tauf-E. war auch das E.wasser nicht (vgl. Franz 1, 61/79, bes. 69); es gibt bis zum 6. Jh. keinen Text, der E.-wasser für Katechumenen erwähnt. – Das E.salz dagegen dient im Taufritus nicht als Speise; auch wird es exorzisiert (vgl. Sacr. Gelas. b. Dölger 92f). Nur Afrika u. Rom kennen es. Für Afrika bezeugt es Augustinus indirekt (conf. 1, 11; 17; pecc. merit. 2, 26, wenn E.brot, das es nur im Osten gab, nicht gemeint sein kann [jedoch vgl. jetzt Stenzel 171/5, o. Sp. 97]; cat. rud. 26, 50 nur, wenn statt ‚sane' ‚salis' zu lesen ist), für Rom erst Ioh. Diac. ep. ad Sen. 3 (PL 59, 402), allerdings schon mit symbolischer Deutung, ohne den ursprünglichen Sinn (vgl. Stenzel 171_{31}). Die wenigen echten Zeugnisse versetzen die datio salis hinter exsufflatio u. signatio. Das spricht gegen einen Zusammenhang mit der Fastenpraxis; mit dem E.brot des Orients zu vergleichen, ist daher nicht ratsam. Der Orient besagt für Rom leider auch sonst nicht sehr viel (zB. Berach 40a: desinfizierendes Gurgeln mit gewöhnlichem Salzwasser nach der Mahlzeit), u. Stellen wie Plin. n. h. 31, 98. 100 meinen Salz zum Einreiben (anderes bei Stenzel 173 mit Lit.). Herkunft, Vollzug u. Sinn der ‚datio salis' sind bisher nicht überzeugend aufgeklärt. Jedoch dürften abermals Zauberpapyri (o. Sp. 52) u. Gnosis weiterhelfen, zB. die Einleitung des Rezeptes bei Kropp 2, 176 (= R pr. 4f), die Ammoniaksalz im Munde zur Dämonenabwehr verlangt (s. dazu Kropp 3, § 187); dergleichen scheint auch Aphraat. hom. 6, 1 u. ö. vorausgesetzt (o. Sp. 71).

i. Die Absage an Satan. Daß Tertullian über den Tauf-E. schweigt (in bapt. nennt er ihn mit keiner Silbe), fällt auf, ist aber weniger überraschend, sobald man die dargelegte Herkunft des Tauf-E. u. seine theologischen Schwierigkeiten berücksichtigt. Da die Absage des Täuflings an Satan wohl unbestreitbar zum Kern des Tauf-E. gehört (sie liegt zwischen E.gebet u. Salbung u. wird kniend vollzogen, Tert. cor. 3, 5 [mit Handauflegung des ‚antistes']; Ioh. Chrys. cat. bapt. 2, 18; vgl. Wenger 143_2 zSt.) u. sich wie dieser eindeutig aus der ἀποκατάστασις der gnostischen ‚Prophetenweihe' herleiten läßt (o. Sp. 80f), Tertullian indessen die Absage dreimal erwähnt

(spect. 4; an. 35, 2; cor. 3, 5), gab es den Tauf-E. bereits im kirchlichen u. montanistischen Karthago seiner Zeit, Erbe des ehedem gnostischen Christentums der Stadt. – Ein Vergleich mit der Iren. haer. 1, 23, 3 mitgeteilten gnostischen Absageformel, der keine Frage voraufgeht (vgl. Stenzel 101), lehrt nun auch, was unter ‚pompa diaboli etc.' (so zuerst Tertullian aO.) ursprünglich zu verstehen ist (o. Sp. 80): der Initiand bekennt nach der Epiklese λελύτρωμαι καὶ λυτροῦμαι ... ἀπὸ τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ πάντων τῶν παρ' αὐτοῦ. Αἰών u. sein Anhang vertreten hier den ganzen Kosmos oder die drückenden siderischen Welt- u. Engelmächte usw., von denen der gnostische E. befreien will (o. Sp. 81). ‚Pompa' in der kirchlichen Absage hat also ursprünglich durchaus einen neutralabsprechenden Sinn gehabt, persönliche Bedeutung hingegen nur dort, wo man sich die δυνάμεις als Engelwesen o. ä. vorstellte (daher ‚angeli' im dritten Gliede der kirchlichen Absageformel; rein semasiologisch läßt sich ihr Ursprung also wohl nicht ausmachen). Was J. H. Waszink für den Sprachgebrauch von ‚pompa diaboli' nachgewiesen hat (VigChr 1 [1947] 13/41, vgl. bes. das Material zu ‚pompa mundi' ebd. 36_{88}), wird durch die religionsgeschichtliche Herleitung des Ritus vollauf bestätigt (damit erledigen sich alle Versuche, die Formel aus Umzügen römischer Kultgenossenschaften oder Triumphprozessionen zu erklären). Die von Iren. aO. mitgeteilte neutrale Fassung hat viele Parallelen (außer den o. Sp. 81 gegebenen leicht vermehrbaren Belegen sowie Act. Thom. 6. 74; Act. Ioh. 23. 98. 104; Act. Petr. Sim. 22; vgl. bes. die πομπαὶ εἱμαρμένης Corp. Herm. 4, 7; Zosim. alch. 229 Berth.; Reitzenstein, Poim. 102. 294). – Daraufhin lassen sich nun auch die frühkatholischen Umformungen des älteren gnostischen Konzepts aussondern (zu entsprechenden Korrekturen u. Einwänden s. o. Sp. 82). Erstens nämlich ändert die kirchliche Liturgie zu ‚Satanas' um, personalisiert also unter Rückgriff auf spätjüdische Vorstellungen (vgl. u. a. Mart. Ies. 2, 1f. 7; Iustin. dial. 131, 2; Orig. Mt. hom. 13, 22; o. Sp. 82) die ursprünglich kosmisch-neutral verstandene Gegenmacht zugunsten der Ethik. Zweitens fügen orthodoxe Theologen, zuerst wohl Tert. aO., aus apologetischem Gedankengut die Idee hinzu, man sage im Tauf-E. den Göttern = Dämonen, d. h. dem von Dämonen erfundenen (o. Bd. 5, Sp. 1266f) paganen Kultus, ab (zur ebenfalls sekundären Einpassung dieses Topos in den Heilungs-E. s. o. Sp. 71f). Diese Deutung, bis ins 6. Jh. oft wiederholt, hat zweifellos mit dem Ursprung der exorzistischen ἀποταγή nichts zu tun (daß Tert. gleicherweise Tauf- u. Heilungs-E. so verstehen will, läßt keine formgeschichtlichen Schlüsse zu u. spricht eher gegen als für die herrschende Auffassung). Daneben gab es, nachdem der deterministische Gehalt der Formel erst einmal solchermaßen gemildert war, noch andere Deutungen des Vorgangs (zB. die aszetische Auffassung des Brauchs als moralisch verpflichtende ἀπόταξις; zur Herkunft des Begriffs vgl. u. a. Reitzenstein, Hist. Mon. 103. 107. 258). Den ursprünglichen Gehalt der Formel, der die Taufe zu schmälern u. eine personale Ethik zu vereiteln drohte (vgl. einerseits die Messalianer, die den Taufakt gegenüber dem E. abwerteten [PG 14, 729], andererseits die Nestorianer, welche die Absage ganz aufgaben), können wir also aus den kirchlichen Zeugnissen nur erschließen. Daß Tertullian lediglich die Absageformel, u. zwar in orthodoxer Neufassung samt apologetischer Deutung mitteilt (er wird damit der älteste Zeuge für den Tauf-E. im großkirchlichen Westen), läßt sich aus der kirchlich-theologischen Auseinandersetzung seiner Zeit leicht erklären (Taufe gegen selbständigen Initiations-E., Willensfreiheit gegen Determinismus) u. zeigt, wie wenig ratsam es von Anfang an war, dieses philosophisch so bedenkliche Erbe aus synkretistisch-häretischer Vergangenheit dogmatisch allzu vernehmlich zu verfechten (o. Sp. 90). – Die kirchliche Absage(formel) ist mithin, als ursprüngliches Stück des Tauf-E., ebenfalls gnostischer Herkunft. Daß die Frage (‚entsagst du ..') erst später (jedoch vor Orig. Num. hom. 5, 1) hinzukam (A. Wenger, Joh. Chrys., Huit catéchèses baptismales = SC 50 [Paris 1957] 82), fügt sich gut ins Bild. Jedoch gibt es für die im Bericht des Iren. noch fehlende Zweiheit ἀποταγή–συνταγή Vorbilder in magischen Ritualen (o. Bd. 1, Sp. 559/62; vgl. ferner E. A. W. Budge, Amulets and Talismans [New York 1961] 472/80 sowie PGM IV 2060ff; das E.gebet bei L. Delatte 48, 23/49; 50, 17/22; J. Hansen, Quellen z. Gesch. d. Hexenwahns u. d. Hexenverfolgung im MA [1901] Reg. s. v. Pakt; Kropp 3, § 173; L. Delatte 132_2).

VII. Wundererzählung. a. Der Apostel als Exorzist. 1. Allgemeines. Die älteste Schicht

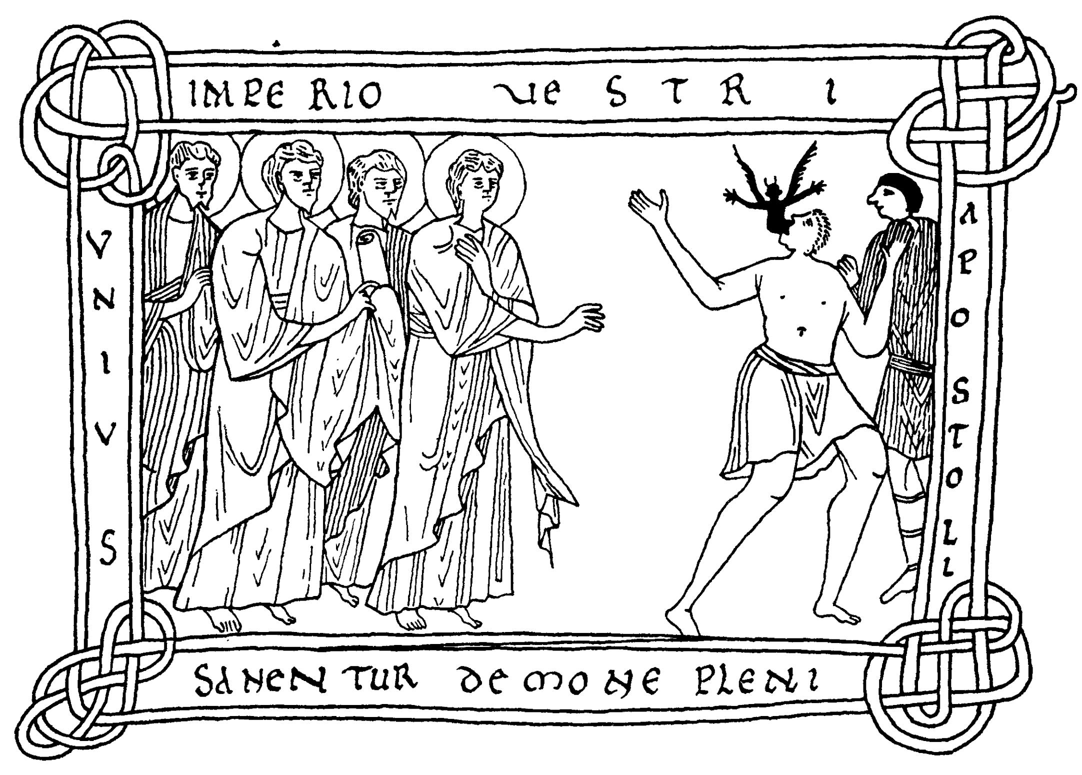


Abb. 6. Sakramentar von Ivrea Fol. 155r: Apostel als Inhaber der E.-Vollmacht (nach Magnani)

der apokryphen Apostelakten enthält Reste des gnostischen Taufrituals. Ihre Missionslegenden schildern den Apostel als Exorzisten schlechthin (o. Sp. 81; Act. Thom. 59. 73. 107; Act. Phil. 37; Act. Ioh. 43; Pass. Barth. 2; Mart. Mt. 14). An den alten Initiations-E. erinnern oft nur noch Gebete u. Gebärden, an die ursprüngliche Vorstellung überindividueller Besessenheit zB. die Anschauung, daß alle Kreatur am Ritual beteiligt ist. So hat das gnostische Motiv ‚sprechende Tiere' (Lipsius 291) dazu geführt, daß in Act. Thom. 73/7 Wildesel anstelle des Apostels den E. vollziehen (vgl. Lipsius 48/55), mit Disput, E.schelte u. Predigt. Daß die Symptome, denen der E. gilt, durchweg in den Heilungs-E. gehören u. den Geltungsbereich des E.-gebetes bzw. der zugrunde liegenden Vorstellungen nicht füllen, erklärt sich ebenso wie der Zuwachs an novellistischen Motiven leicht aus der Gattung. Gnostische E.terminologie schimmert allenthalben durch (zB. Act. Thom. 30. 60. 81; Act. Phil. 110. 111. 115; Act. Petr. 17), magische Begriffe fließen ein (zB. Act. Thom. 163 ἐπίδοσις, dazu Eitrem 77; ὄνομα = δύναμις Act. Thom. 59. 78, s. o. Sp. 80). Im Verlauf kirchlicher Redaktion, die das Anstößigste in Gebeten u. Berichten herausschnitt, ist apologetisches Erbgut zugewachsen (E. als Vertreibung der Götter), ferner haben seit d. 5. Jh. Heiligenvita u. Märtyrerverehrung Motive beigesteuert (u. Sp. 105). Obwohl die alten Apostelakten formgeschichtlich von der späteren Legende unterschieden werden müssen, enthält die folgende Übersicht auch Motive jüngeren Datums, die unschwer als Zuwachs kenntlich sind u. in hagiographischer Literatur wiederkehren.

2. Gnostisch-magische Elemente des E. Wie erwähnt (o. Sp. 91), ist das Perlenlied der Thomasakten ein gnostisch ausgestaltetes paradigmatisches Incantamentum. Die zahlreichen E.gebete, die entweder einer ‚Versiegelung' oder einem Heilungswunder vorhergehen (anders das Sophia-Gebet Act. Phil. 132f), erinnern in Vokabular u. Gedankenwelt an zeitgenössische Zaubergebete (Act. Thom. 30; Act. Ioh. 11. 13. 23. 75. 82. 107. 114; Act. Thadd. 7; Pass. Petr. 12; 1 Mart. Andr. 16). Ὀνόματα Ἑβραϊκά fehlen nicht (Act. Phil. 23 [sabarthan zu Jesus]. 133 [ναὶ

Σαβαώθ am Gebetsschluß]; Mart. Mt. 21), ebensowenig der Anruf des ‚wahren' (Act. Thom. 163) u. ‚mächtig-furchtbaren' Namens (Mart. Mt. 14, vgl. 15). Angst u. Zittern der Dämonen werden in Gebet u. Bericht mitgeteilt (Act. Ioh. 23. 41. 114; Act. Phil. 63), ferner Schweigegebot (Act. Ioh. 114; Pass. Barth. 3) u. kurzer Ausfahrbefehl (Act. Thom. 33. 74. 77; Pass. Ptr. 12). Auch die drastisch-drohende E.schelte ist aus der allgemeinen Beschwörung abzuleiten (Act. Thom. 33. 74. 52. 106; 1 Mart. Andr. 12; Pass. Petr. 12; Act. Petr. 17; Act. Petr. Sim. 8, vgl. Act. Ioh. Proch. 2). – E.gesten sind das Anblasen (Act. Thom. 33), die Handauflegung (zahllos oft; mit Gebet u. Ölung: Act. Thom. 67), das Kreuzzeichen (Pass. Barth. 15), E.mittel Öl u. Wasser (Act. Thom. 67. 132. 157, vgl. o. Sp. 52), auch Wasser allein (Act. Thom. 50/2: E.gebet, Schelte, Wasser-Epiklese mit doxologischem νικᾶν u. ὑποτάσσειν u. E.-waschung eines bereits ‚Versiegelten').

3. Legendenmotive. Ein Disput mit dem Dämon (Act. Thom. 31f. 74/7; Pass. Barth. 16; Act. Ioh. Proch. p. 42, 13/8; 95, 1/10 Zahn) enthält bisweilen die Konzessionsbitte des Unterlegenen (Act. Thom. 45. 76; Pass. Barth. 14). Schonende ἐπιπομπή folgt manchmal (Act. Ioh. Proch. p. 65Z; Pass. Barth. 6f). Gleichfalls der hellenist. Wundererzählung wird das Unterwerfungsbekenntnis des Dämons verdankt (Act. Thom. 31f: Geständnis u. ἐγώ εἰμι; 74; Act. Phil. 37; Pass. Barth. 3. 6; Mart. Mt. 15). Aus ihr stammt ferner die Folterung des Dämons durch ‚Peitsche' (Act. Phil. 37; Pass. Barth., vgl. Lact. div. inst. 2, 15, 6) oder ‚Feuer', als das er die heiligen Worte empfindet (Act. Ioh. 114; Pass. Barth. 3. 14; Mart. Mt. 15). Nicht selten heißt es, der Erfolg sei ‚sofort' eingetreten (Act. Thom. 76; Act. Ioh. 41. 75; Pass. Barth. 3; Mart. Mt. 9; Act. Ioh. Proch. p. 20, 17). Beim Ausfahren zerstört der Dämon eine Statue (Pass. Barth. 17; vgl. o. Sp. 56) oder hinterläßt eine Rauchfahne (Act. Thom. 46; Mart. Mt. 15), dies zweite eine Veranschaulichung des Gedankens, der Dämon ‚verbrenne' infolge des E. (vgl. o. Sp. 68 zum Feuer des Endgerichts, das den Dämonen droht). Schließlich gehört auch das am Schluß berichtete ‚Staunen der Menge' zur novellistischen Topik, meist allerdings in der ‚jüdischen' Form des δοξάζειν τὸν θεόν wiedergegeben (vgl. noch Pass. Thom. 116/8). – Zur Einpassung von Act. 28, 3/6 in ein ägypt.-jüd. Zauberbuch vgl. Reitzenstein, Poim. 301 f.

4. E.brief. Schon Apollonios hatte von einem E. mittels Brief erzählt (o. Sp. 56), ein Legendenmotiv, das wohl in der Amulettpraxis wurzelt. Eusebios hatte in seiner Auseinandersetzung mit der Apolloniosvita die Prozedur befehdet (Hier. 22). Mit Sulp. Sev. v. Mart. 19; dial. 1, 20 bekommt sie ihren Platz auch im christl. Wunderbericht; später wollen die Johannesakten des Prochoros wieder von einem Brief wissen, der Dämonen bannt (Act. Ioh. Proch. 63, 2/64, 5; 68, 2). Auffälligstes Beispiel aus der Legende ist aber wohl der zweite Teil des Schreibens Jesu an Abgar (1, 280f L.-B.), gegen 400 nC. in Edessa entstanden (Bauer 16. 40/6; Euseb. h. e. 1, 13, 6/9 fehlt er noch). Als Zuwachs deutlich erkennbar, nennt er zu Beginn den Verwendungszweck (allerorten gegen jedwedes Leiden wirksam), dann den in praxi zu sprechenden λόγος, schließlich die (eigenhändige) Sphragis (Kreuzzeichen u. Notarikon) mit doxologischer Deutung: nichts anderes als ein regelrechtes E.rezept, das edessenische Gemeinden auf Jesus selbst zurückführen, also weniger ein Novellenmotiv der Addai- bzw. Thaddäuslegende als vielmehr ein Beispiel, wie man im Edessa des 4. Jh. die synkretistische Magie christlich zu beglaubigen versuchte, indirektes Zeugnis für die E.-praxis dieser Zeit u. Gegend (Parallelen zum E.brief: PGM I 43ff. 232/44; D. M. Robinson: Hesp 22 [1953] 172/4 [Gott, Blut Christi, Engel, Kirche] = SupplEpGr 12 [1955] 484; vgl. Festugière, Révél. 1, 331f; Kropp 2, 27; ebd. 72/9 die Abgarbriefe; Stegemann 46f [Lit.]. 72f u. nr. 6, 50; ebd. nr. 45, 9f eine Formel, die den Abgarbrief nur erwähnt: die zunächst kirchenpolitische Legende beglaubigt nicht nur die E.praxis [paganes Vorbild ‚Isis hat selbst geschrieben' bei Kropp 3, 8; vgl. ebd. 3, 219/21 sowie Test. Sal.; u. Sp. 110], sondern bildet selbst ein φυλακτήριον, das bereits im 5. Jh. sogar in Ägypten gilt).

b. Mönch u. Heiliger als Exorzist. 1. Allgemeines. Der E., von dem Mönchslegende u. Heiligenvita erzählen, wurzelt im Leben des Mönchtums, in das der E. als freies Charisma überging (o. Sp. 73; Lucius 387f. 400f; Holl 188ff). Insofern bereichert diese Gattung zugleich unsere Kenntnis vulgärchristl. E.praxis. Erst die literarische Darstellung bedient sich dann auch der Motive novellistischer E.berichte. Drittens wirken theologische Ideen u. kirchenpolitische Absichten mit.

2. Praxis. Erstes Hauptstück des E. sind Gebet u. Psalm (Athan. v. Ant. 48. 80. 84, 1; v. Pachom. 27. 69; v. Ant. 43; v. Mar. 6; Theodrt. hist. rel. 13; Hist. Laus. 77). Zur πρᾶξις gehören verächtliches Anblicken (Athan. v. Ant. 6; Theodrt. hist. rel. 3), Drohung (Hist. Laus. 22; v. Abrah. [PG 73, 289D]; v. Pachom. 69; Theodrt. hist. rel. 3), Schelte (Athan. v. Ant. 6. 63. 64; v. Pachom. 49; Sulp. Sev. v. Mart. 22, 1; dial. 3, 6; Paul. Nol. c. 14, 33; Theodrt. hist. rel. 3; Paul. v. Ambros. 28. 43). Den Ausfahrbefehl (Hier. v. Hil. 22; Athan. v. Ant. 52. 64 [zu 84, 1 – Gebet statt Befehl – s. u.]; Theodrt. hist. rel. 13), natürlich ,im Namen Jesu' (Hier. v. Hil. 22; v. Pachom. 49. 73; v. Abrah. [PG 73, 285C]), begleitet gelegentlich ein Anblasen (Theodrt. hist. rel. 3; v. Pachom. 87). Häufiger sind Handauflegung (v. Pachom. 87; Theodrt. hist. rel. 7. 9. 13; Philostorg. h. e. 4, 7; 8, 10 Bid.) u. Kreuzzeichen (Athan. v. Ant. 53. 80; v. Epict. 8; v. Barl. Ios. 37; Theodrt. hist. rel. 3. 9. 13). An E.mitteln finden wir Weihwasser (Theodrt. hist. rel. 13. 21), geweihtes Öl (v. Pachom. 38. 43f; Theodrt. hist. rel. 3. 7. 21) oder Brot (v. Pachom. 44), seltener uralte Symbola wie das Eisen (Hist. Laus. 25. 26). – Wie schon im Judentum gelten bestimmte Psalmen oder Psalmverse als zauberwirksam (Ps. 117: Athan. v. Ant. 6; v. Abrah. 290D; Ps. 91: v. Abrah. 290A; v. Barl. Ios. 37; vgl. Act. 8, 20 bei Athan. v. Ant. 11; o. Sp. 57; u. Sp. 111). – Eben weil Dämonen die ganze Welt durchwalten, erstrecken sich die Exorzismen auch auf Tiere (Hier. v. Hil. 23 [besessenes Kamel]; Theodrt. hist. rel. 7) oder wollen den Zwang magischer incantationes brechen (Hier. v. Hil. 21; Theodrt. hist. rel. 7; Ioh. Eph. v. ss. or. 14). Der E. gegen Unfruchtbarkeit, in dem der Heilige zu Kindersegen verhilft (Theodrt. cur. aff. 8, 63 u. sehr oft i. d. Legende), ist ganz ungnostisch. Von synkretistischen Zauberworten u. E.praktiken hören wir nichts.

3. Legendenmotive. Oft läßt sich der Heilige mit dem Dämon in ein Gespräch ein (Athan. v. Ant. 6; Hier. v. Hil. 21. 22; v. Pachom. 49. 73; zur v. Hypat. s. Festugière, Moines 30f), das zum Geständnis (Hier. v. Hil. 22; Athan. v. Ant. 6. 64) oder zum Messiasbekenntnis des Bezwungenen führt (Athan. v. Ant. 20). Der Dämon protestiert (Hier. v. Hil. 21), gequält von der Folter des christl. E. (Hier. v. Hil. 16f. 21; Ephraem. h. 42, 94/104; v. Pachom. 49. 73), der für ihn ,Peitsche' (Athan. v. Ant. 52, vgl. u. a. Lact. inst. 2, 15, 6) oder ,Feuer' bedeutet (Hist. Laus. 59; zu ,Strahl Gottes', Athan. v. Ant. 9, vgl. o. Sp. 81). Er bittet um schonende ἐπιπομπή, die abgelehnt (Hier. v. Hil. 21) oder gewährt wird (Athan. v. Ant. 64; in die Wüste, die Heimat der Dämonen, v. Ant. 13). Er flieht (Athan. v. Ant. 6) ,sofort' (Theodrt. hist. rel. 13; vgl. Min. Fel. 27, 7), nicht ohne eine letzte Demonstration (Gestank: Athan. v. Ant. 63; Toben: ebd. 64; Rauch: ebd. 11; v. Pachom. 96; Theodrt. hist. rel. 3. 21, vgl. Cassian. coll. 2, 11, 5; Umreißen einer Wand: Hist. Laus. 77, vgl. 49; andere Belege b. Lucius 133_4). Das ,Lob der Menge' bleibt nicht aus (Athan. v. Ant. 71). Natürlich ist der christl. E., wenngleich betont einfach (Athan. v. Ant. 72. 80; v. Pachom. 69. 133), aller heidnischen Magie überlegen (Athan. v. Ant. 80; Cassian. coll. 8, 18, 2. 9), ist doch der Heilige der Exorzist schlechthin (Athan. v. Ant. 72; Hist. Mon. 15, 6; Theodrt. cur. aff. 8; [Isid. Pel.] ep. 2, 85, vgl. 1, 55). Seine Vollmacht erweist sich gerade dann, wenn ,die Kunst der Ärzte versagt' (Hist. Laus. 38; Aug. civ. D. 22, 8, vgl. ep. 227; Theodrt. hist. rel. 13. 14; Cyrill. Scythop. v. Euth. 10). – Sulp. Sev. v. Mart. enthält ebenfalls die meisten der genannten Motive (u. a. Disput: 6, 1/3; 18, 1f; 24, 4/8; fumus: 24, 8) u. erzählt darüber hinaus einmal, wie der Teufel aus dem Munde hinausfährt (17, 6/7, vgl. Abb. 6). In Hier. v. Hil. 23 ist eine pagane Legende mit Mc. 5 verschmolzen (vgl. Philostr. v. Apoll. 6, 43).

4. Herausbildung eines Schemas. Eigenartigen Aufbau haben die E.berichte der V. Sym. Styl. iun. Hatte schon in früheren Schilderungen das synoptische Vorbild den Verlauf des E. geprägt (zB. Theodrt. hist. rel. 3. 6), stilisiert diese Heiligenvita aus dem Ende des 6. Jh. (van den Ven pr. 103) durchgehend nach dem Schema der Exorzismen Jesu. Die einzigen überschießenden Motive sind die Heilung mit gesegnetem Ölzweig (50, übrigens technisch begründet, da die Besessenen in Scharen herbeigeströmt sind) sowie mit Sphragis bzw. Kreuzzeichen (u. a. 55. 74). Hingegen von Disput (118. 147. 177 u. ö.) u. Unterwerfungsbekenntnis des Dämons (u. a. 43. 74. 177. 229) erzählt schon das NT. Nun ist nicht nur bereits das Gespräch zwischen Heiligen u. Dämon mit Worten aus Mc. 5 geschildert (vgl. bes. 43. 229), sondern es folgen auch Gebärde u. Diagnose dem

synoptischen Vorbild (Speichelheilung wie Mc. 7: 80; Finger auf Ohr u. Mund: 137; 229). Die E.schilderung ist zumeist viergliedrig, wobei an dritter Stelle fast immer das ‚sofortige' Ausfahren betont, als letztes regelmäßig das Lob der Menge (δοξάζειν, εὐχαριστεῖν) mitgeteilt wird. Hier ist der Heilige lediglich Vollstrecker eines von Christus gestifteten E.schemas (vgl. Eugipp. v. Sever. 36 gegen die E.überheblichkeit der Mönche; nur 38, 2 erzählt von einer Heilung, E.berichte fehlen ganz. Die offenbar polemische Reduktion entspringt, wie in V. Sym. Styl. iun. die Stilisierung, wohl theologischen Bedenken).

5. Theologische Grundanschauung. Zwar gilt der Heilige als Exorzist schlechthin (o. Sp. 106), jedoch verdankt er das nicht eigenen Fähigkeiten (Athan. v. Ant. 5; v. Pachom. 69. 133 [47. 84 H.]; Theodrt. hist. rel. 3), sondern dem Glauben (v. Pachom. 96 [65]; Theodrt. hist. rel. 9) oder Christus, dem er dient (Athan. v. Ant. 52. 53. 80). Deshalb läßt Athanasius seinen Helden betonen, nicht der Ausfahrbefehl, sondern das Gebet bewirke den Erfolg des E. (v. Ant. 84, 1; daher ist die ‚Einfachheit' des E. wichtig; vgl. aber Zosim. alch. p. 244 Berth.). Der für das Bild des Heiligen als Exorzisten entscheidende u. die späteren E.-darstellungen bestimmende Gedanke des Athanasius ist, daß in erster Linie der Mönch selbst auf dem Wege zur Vollkommenheit die Dämonen überwinden muß, Überheblichkeit auf Grund exorzistischer Erfolge ist die größte Versuchung von allen (Athan. v. Ant. 38; Basil. ren. saec. 10), der wahre E. ein Geschenk der *Demut. Die Dämonen herrschen nicht mehr nur im Laster (Wey 155. 157f mit älterem Material u. Lit.; Festugière, Moines 35f; o. Sp. 77), sondern müssen aus dem Innersten des Menschen vertrieben werden (Basil. aO. 4; v. Hypat. 74; vgl. Porphyr. abst. 2, 36ff). Die ἀπόταξις vor der Taufe ist bloß der Anfang des Lebenskampfes gegen die unreinen Geister (u. a. Ioh. Chrys. s. Macc. 1, 1; zur Herkunft des Gedankens: Orig. Exod. hom. 8, 4; Num. hom. 12, 14; vgl. Iud. hom. 9, 2), die renuntiatio saeculi, die zugleich den Verpflichtungen der *Gesellschaft absagt, steht im Mittelpunkt (Basil. bapt. 1, 1, 5; ren. saec. passim; vgl. auch Act. Petr. 17). Erst wenn (innen) die Dämonen besiegt sind, bringt man sie (außen) endgültig zur Strecke, nämlich an ihrer Ausgangsbasis in der Wüste (Athan. v. Ant. 13). Der seelisch-sittliche Selbst-E. des Mönchs u. Heiligen, gespiegelt in der Darstellung seines Lebens als fortschreitende Selbstüberwindung (zur Idee u. ihrer Herkunft vgl. Reitzenstein, Hist. Mon. u. daneben K. Holl, Ges. Aufs. 2 [1928] 249/82), ist spirituell weit wichtiger als der therapeutische E. an der hilfeheischenden Kreatur. Damit wird die dem Exorzisten innewohnende bzw. verliehene oder von ihm herbeigezwungene Fähigkeit zum E. durch die dialektische Vorstellung ersetzt, daß der Asket den eigentlichen E. gegen sich selbst vollzieht: erst der Verzicht auf sich selbst gibt die Vollmacht, die Dämonen auch aus der Welt zu vertreiben. Das bedeutet einerseits eine Abwertung des E.rituals, andererseits eine erhöhte Dämonisierung der Welt. Das gnostische E.modell wird ethisch-biographisch umgewandelt, in Anlehnung an Gedanken, die Clemens von Alexandrien, Origenes u. der Neuplatonismus vermittelt haben (vgl. u. a. Zintzen 80). Dabei bringt der Verzicht auf das Selbstbewußtsein des Exorzisten die im älteren E. übliche ‚magische Identifikation' zu Fall (für die Gnosis vgl. etwa Ev. Ev. bei Epiphan. haer. 26, 3; Reitzenstein, Poim. 21. 238f). Zugleich wird der exzessive Aberglaube der ἀπαίδευτοι auf ein kirchlich vertretbares u. theologisch erträgliches Maß gestutzt.

c. Der Märtyrer als Exorzist. Von hier aus dringen Idee u. Topik in die Märtyrerlegende ein (Kampf gegen die πάθη: Ioh. Chrys. s. Lucian. mart. 2; s. Macc. hom. 1; Rückzug in die Wüste: Basil. hom. Barl. 18, 2). Infolge des Martyriums verschmelzen πνεῦμα u. σῶμα so innig zur wunderwirkenden δύναμις, daß der so geschaffene, den sterblichen Überresten des Märtyrers anhaftende ἁγιασμός (Cyrill. Hier. cat. 18, 16) alle Dämonen in die Flucht schlägt. Sie meiden das Märtyrergrab (Ioh. Chrys. Iul. mart. 2), haben das schon im Judentum getan (Hier. Abd. prol. 1; Ioh. Chrys. s. Macc. PG 50, 618). Wer die Gebeine der Märtyrer berührt, hat teil am ἁγιασμός, der ihnen innewohnt (vgl. bes. Basil. Ps. 115 hom.: PG 30, 112; Ioh. Chrys. s. Ign. mart.: PG 50, 596; s. Babyl. 551). Der E. vollzieht sich im bloßen Kontakt mit der Memoria (Aug. civ. D. 22, 8 passim; vgl. A. Harnack: SbB 1910, 106ff) oder auch nur mit der *Reliquie. Das überkommene E.ritual schmilzt infolgedessen auf das dritte Element zusammen, es fehlt ein Exorzist u. mit ihm λόγος u. πρᾶξις. Es bleibt das kraftgeladene φυλακτήριον, dessen

exorzistische Wirkungen die Legende in zahllosen Abwandlungen mit Gedanken u. Topoi schildert, die sie aus der älteren spätantiken Wundererzählung geerbt hat (für Weiteres s. d. Art. Heiligenkult, Märtyrer, Reliquie). Die Gebeine des Märtyrers sind das φυλακτήριον (im Sinne des alten Rituals), das beliebig viele weitere φυλακτήρια (i. e. Sinn von Amulett usw.) ins Leben rufen kann (Aug. civ. D. 22, 8 bringt eine Fülle einschlägiger E.berichte; vgl. dazu F. v. d. Meer, Aug. d. Seelsorger [1958] 545/77). Ioh. Chrys. cat. 7, 5 (Wenger) rühmt den Vorzug solcher E.heilungen; sie seien ebenso nah erreichbar wie billig. Mehr u. mehr bewirken dann auch Märtyrernamen den E. (Aug. cur. mort. ger. 17, 21, vgl. u. a. PGM 2, 10 neben 2a, 5; 5b, 50; 5c, 3. 6; 8b, 2; 9, 3; Pradel 62/4; zum E. mit Märtyreröl vgl. u. a. Greg. Tur. glor. mart. 1, 2; 2, 32; 3, 18). So wächst die Martyrologie ins E.ritual (zur Anschauung vom Martyrium als E., nämlich als Sieg über den Teufel u. Entdämonisierung der Welt, vgl. u. a. Mart. Polyc. 3, 1; 19, 2; Ign. Rm 5, 3; Greg. Nyss. quadr. mart. [PG 46, 761 B/C] sowie Prud. perist. passim).

VIII. Der volkstümliche E. des 4./6. Jh. a. E.-gebete. 1. Herkunft u. Überlieferung. Der spätantik-mittelalterliche E., der aus Zauberpapyri u. Hss. von E.gebeten zu uns spricht, fügt sich in das Bild, das die Literatur des 2./4. Jh. ergab (o. Sp. 67; 72; 74). Der Hintergrund, den Volksaberglaube u. orientalischer Synkretismus bildeten, verblaßte, aller Polemik zum Trotz, nur stellenweise u. ganz allmählich. Ob die jeweils eindeutig christlichen Elemente bloß hinübergewuchert sind oder bewußter Regulierung entstammen, ist schwer zu entscheiden, da wir die älteren E.bücher des offiziellen Exorkistats nicht kennen (o. Sp. 75). Für die folgende Beispielsammlung werden (beziffert) herangezogen: 1 = Basiliusgebete: PG 31, 1678/86; 2 = Chrysostomosgebete: PG 64, 1061/8; 3 = Gregorios-Thaumaturgos-Gebete: A. Strittmatter: OrientChr 26 (1932) 125/44; 4 = Th. Schermann, Die griech. Kyprianosgebete: OrChr 3 (1903) 311/23; 5 = Pradel 7/33; 6 = Greg. Naz. c. 2, 1, 54/60 (PG 37, 1397/1404); 7 = L. Delatte 27/98; 8 = A. Delatte, Anecdota Atheniensia 1 (Lüttich 1927) 228/63. Listen verfügbarer Hss. der i. e. S. ‚christl.‘ E.gebete: 4, 307/11; 5, 1/6 (mit Nachweis früherer Publikationen); 7, 9/13. – Die E.gebete wurden kirchlichen Autoritäten des 2. u. 3. Jh. zugeschrieben; das läßt auf amtliche Verwendung schließen, obschon die Gleichung Magier-Priester-Heiliger zugrundeliegen mag u. E.rituale von jeher auf Gottheiten (o. Sp. 104), Salomon (Test. Sal.) oder auf Jesus (o. Sp. 59) zurückgeführt wurden (vgl. Kropp 3, 219/21). Vieles deutet darauf hin, daß sie von Priestern gesprochen wurden (Kroll 53; Pradel 6; für Nr. 7 unserer Liste ist das sicher, s. o. Sp. 74; zur Übereinstimmung mit späteren E.ritualen der Westkirche: L. Delatte 12/6). Der Zusammenhang mit dem ‚heiligen Recht‘ bleibt erhalten (Peterson passim; s. o. Sp. 73 zu ἐλέγχειν).

2. Namen u. Formeln. In der E.epiklese dauern die alten Anreden fort (zB. παντοκράτωρ: 1, 1680 B; 3, 127, 1; 5, 9, 25; 7, 38, 5; 8, 228, 1; 252, 27; PGM 1, 1; 8a, 1; 9, 1; Stegemann 53_4; o. Sp. 53), desgleichen die üblichen Epitheta (3, 138. 139f [mit Lit. zu den Epithetareihen]; Pradel 38/43) u. Berufungen auf den ‚großen Namen‘ (u. a. 5, 11, 24f; 12, 16). In Liturgie u. Zauber ‚geheiligte‘ Namen gelten weiterhin als Dämonenschreck, so die ‚hebräischen‘ Gottes- u. Engelnamen (Sabaoth, Adonai, Cherubim usw.: 1, 1680 B; 3, 142, 11, vgl. $144_{6/8}$; 4, 315f: Erzengel, Maria, Christus, Bethlehem, Jordan [dieser, s. v. ‚Wasser‘ zugefügt, auch 5, 22, 7; 7, 37, 22; 8, 230, 15f; 231, 24 u. ö.]; vgl. die Credo-Namen zB. in PGM 13, 2/6). Sie bilden die μεγάλη δύναμις (PGM 11; Gabriel: CIL 3, 961; Pradel 55; o. Bd. 5, 182/8. 247/56; Stegemann 41f; zu Immanuel im E., zB. 7, 33, 28, vgl. Peterson 50; εὐωδία [o. Sp. 90] der Cherubim: 4, 315, 5), viel häufiger als Christus selbst oder gar allein (u. a. POxy 8, 1151; CIL 3, 961; PGM 13a, 1. 5; allg. vgl. V. Stegemann, Die Gestalt Christi in den koptischen Zaubertexten [1934], mit der Liste der Christusnamen ebd. 33/8). Die Reihen von θεῖα ὀνόματα sind oft unverständlich (7, 35, 2/5; 42, 15f [zweifelsfrei amtliches Formular]). Auch Salomon bleibt (8, 232,17/238,22 mit Test. Sal.; 248, 10; 263, 7; Stegemann 16_1; Peterson 105ff; Pradel 61f). Hinzu treten (bereits vorchristl.) Akklamationsformeln wie εἷς θεός oder θεὸς ζῶν (PGM 5a, 11; 5c, 5; Bonner nr. 288; Peterson 21f. 26f u. ö.) sowie christianisierte νικᾷ-Rufe (7, 51, 12; 85, 14; 88, 15 [+ Apc. 5, 5]; Peterson 152ff. 158. 162; Bonner 174ff; vgl. o. Sp. 54), aber auch betont liturgische Stücke wie trinitarische Formeln (4, 315f; 5, 12, 10f; 7, 32, 14; 38, 23 [+ φόβος]; Peterson 54), Amen (PGM

1, 6; 6b; 10, 34; 15b, 10; 16, 25; Str.-B. 3, 456f; Peterson 57. 130. 325; Kropp 3, 233; Stegemann 44_{40}), Maranatha (CIG 9303; Peterson 57. 130f) u. Halleluja (u. a. 7, 88, 15; PGM 10, 35), also vor allem wieder ‚hebräische' Elemente. Das Trishagion war ebenfalls zugleich durch Bibel u. Hermetik gedeckt (5, 11, 30; 7, 32, 2; 85, 97f; PGM 13, 8; Corp. Herm. 1, 31; Peterson 325; gnostisch: Kropp 2, 178. 185).

3. Texte. Über die ausgiebige Verwendung des im jüd. E. gebräuchlichsten Ps. 91 (90 LXX) hinaus (5, 7; 7, 28, 2f; 48, 1; 63, 13/4; Bonner nr. 319. 321. 322. 324. 328; Kropp 3, 187; PGM 19, 5; in Form von Lc. 10, 19: 3, 127, 7f; Peterson 91f. 94f; Reitzenstein, Poim. 302; E. A. W. Budge, Amulets and Talismans [New York 1961] 219, ebd. auch zu Dt. 6, 4; o. Sp. 63) rücken viele andere Psalmtexte nach: göttlich inspiriertes Spruchgut (zB. 7, 87, 11/28; anderes bei P. Collart: Aeg 13 [1933] 208/12; F. Bilabel-A. Grohmann: Veröfftl. Bad. Pap. Inst. Heidelberg [1934] 368/70; Stegemann 62). Aus dem NT sind Evangelienanfänge beliebt (7, 59, 11f; PGM 5c, 7f; 10, 1), besonders Ioh. 1, 1 (7, 59, 8; PGM 5b, 15f; 9, 25; 19, 1; POxy 8, 1151, 15/22; L. Delatte 59; Peterson 54f), sodann zB. Lc. 23, 46 (CIG 4, 9065) oder Mt. 18, 22 (Schermann, Diss. 21_7). NT-Wunder werden ‚historiolae' (so Mt. 8, 14f gegen Blutfluß; Ioh. 11, 11ff; Heim 521f; eine Paraphrase von Mt. 14, 28/32, gefolgt von Aion, Cherubim u. zwei Heiligen bietet das Amulett ed. H. Lietzmann: Aeg 13 [1933] 225f = KlSchr 1 [1950] 416f; in 6, 55, 7/9 droht Mc. 5 den Dämonen, vgl. 7, 39, 25; CIL 3, 961 bringt drei ntl. E.geschichten; zwei apokryphe bzw. ad hoc erfundene Jesusheilungen erzählt PGM 7, wie Kropp nr. 17. 18; vgl. ferner 7, 37,27/38,4; das Credo erscheint magisch umgefärbt in PGM 13, 1/15; Mt. 4, 23f in Kreuzform steht PGM 4). Dem Χριστὸς ἰώμενος (5, 8, 3. 9; Pradel 43; Schermann, Zauberpap. 19; Stegemann 49_{37}; F. J. Dölger, Ichth. 1 [1910] 416f) werden bisweilen auch ‚analoge' atl. Wunder zugeschrieben (1, 1680C; 3, 138; allgemein vgl. Franz 2, 537f; Kropp 3, 237f).

b. Befehl, Drohung, Apparat. Wie in den poetischen E.gebeten Gregors v. Nazianz zugleich die ethische Umdeutung des E. nachwirkt (zB. 6, 54, 10; 58, 3; sie sind Selbst-E., der die Sprache des Rituals metrisch privatisiert), so betont der Exorzist nicht selten seine Fehlbarkeit u. Gottes alleinige E.autorität (3, 133, 14; 7, 28, 23/5; 46, 25; mit Mt. 4, 10: 7, 46, 27; 52, 4; 71, 15f; 8, 231, 20; 232, 26 u. ö.), als Aufhebung der ‚magischen Identifikation' (Kropp 3, 145/7; Stegemann aO. 12_4) wohl Erbe kirchlich-theologischer Kritik, das dem Gebet per se exorzistische Kraft beilegte u. insofern auch das demütige E.gebet (adiuratio) begünstigte. – Gleichwohl bleiben die alten Ausfahrbefehle in Kraft (5, 9, 24. 26; 11, 35; 12, 5. 15; 6, 54, 14. 18; 55, 1. 9; 56, 2; 57, 1; 59, 1f; 60, 13; 7, 38, 19; PGM 5b, 1; φοβήθητι-φιμώθητι-φύγε: 1, 1680D; 7, 35, 14; 36, 15; ἔλυσα καὶ λύω ist sehr häufig in 4; vgl. Kropp 3, 181f). ‚Furcht u. Zittern' (7, 43, 16 u. ö.) vor den christianisierten ‚großen Namen' wird nach wie vor beteuert (1, 1680A. 1681D; 5, 10, 14; 6, 55, 10; 60, 6; 7, 33, 5; 8, 228, 3; PGM 5b, 55; 10, 9f; 12, 46; Pradel 72). Christus (bzw. Symbole wie *Kreuz oder *Fisch) u. ‚der große Gott' gebieten, drohen, ‚binden' jedoch ebenfalls (1, 1680A; 6, 55, 7; PGM 10, 3. 46; Bonner nr. 150; Pradel 43; Schermann, Zauberpap. 18/20). Die Umformung Χριστός σε διώκει ist überaus geläufig (zB. 7, 33, 2; PGM 5b, 1). Gedroht wird u. a. mit der ‚eisernen Rute' (1, 1681B; 7, 36, 13, vgl. 6, 58, 7f), ja fast regelmäßig mit dem ‚Feuer' (1, 1681B; 4, 319, 24; 5, 9, 15f; 7, 42, 7/11; 8, 228, 6 usw.; Aug. civ. D. 21, 10; CIL 3, 961; Wünsch, Flucht. 27f u. o. Sp. 68). Das ist entweder das Feuer des Endgerichts (spätjüd., vgl. o. Sp. 57), wie schon im 2. Jh. (o. Sp. 68; 7, 42, 7; 47, 1; 8, 230, 13; 245, 7 u. ganz oft) oder das Feuer am Throne Gottes (7, 34, 14, hier dann auch meistens die Cherubim). An atl. Paradigmen wachsen daraufhin zu: u. a. die Jünglinge im Feuerofen (7, 33, 29; 77, 11) oder Sodom u. Gomorrha (8, 229, 15): spätjüd.-biblische Neubegründung eines überlieferten magischen Stichworts. Drastische Schelte verleiht der *Drohung Nachdruck wie ehedem (1, 1681A/C; 6, 55, 3f; 58, 7f [Schimpfwortreihen, vgl. o. Sp. 95]; 7, 35, 8. 14). Aufzählung der Schadensmächte (vgl. PGM IV 3042/4) fehlt ebensowenig (3, 137_1) wie die Kautionsformel in vielen Abarten (3, 142, 5; 7, 35, 9/11. 13; PGM 13, 15/8; L. Delatte 115_2; gnostisch: Kropp 2, 179, 6; 189, 17). Auch die ἐπιπομπή gilt noch (1, 1681D; 6, 58, 5; 7, 38, 19; 44, 5; 51, 21, vgl. CIL 3, 961, 16: Konzessionsbitte des Dämons; ἐπιπομπή in die Hölle: 7, 41, 4f; vgl. den Disput mit dem

Dämon 7, 54, 7/16 [Namensbefragung, Symptomforderung]). – Häufigstes E.zeichen ist das *Kreuz (als Gestus: 7, 51, 12. 17; 78, 17; 79, 6; als Figur: 7, 85, 12; vgl. außerdem 6, 60, 5: Kreuz als Fesselung der Welt). Das Anblasen bleibt üblich (8, 40, 21; 239, 7), die Handauflegung ist obligat. Geweihtes Öl (PGM 12, 8 usw.; Kropp 3, 185f), Wachs oder Wasser (Kropp 3, 189/92) sind verbreitete E.mittel. Ältester literarischer Beleg für Gestank u. Qualm als Symptome der Anwesenheit Satans (o. Sp. 106): 6, 60, 2/3.

c. Typen der Christianisierung. Da die E.rezepte ebenso alt wie geheimnisvoll sein mußten, hatte die Kirche wenig Spielraum, sofern sie in die Tradition eingreifen wollte. Nachdem der apologetische u. in Nachbarschaft zur Gnosis entwickelte Versuch, den E. als spezifisch christl. zu reklamieren, folgerichtig zum Exorkistat geführt hatte (schon in Babylon war der E. kollektive Einrichtung), wurden amtliche Regulierungen unvermeidlich; es galt, Liturgie, Bibel u. Dogma gegen Volksaberglauben u. Gnosis ins Feld zu führen. – Vorab sind jedoch christl. Elemente, wie schon im 1. Jh., einfach in den allgemeinen E. übergegangen (vgl. o. Sp. 57 zum entsprechenden Beitrag des Judentums zum Synkretismus), etwa so, daß der Christusname, der Hl. Geist oder, spät, Maria in die traditionellen Namenreihen der *Epiklese eingefügt wurden (o. Sp. 110; ferner vgl. neben PGM IV 1233: PGM 3, 1). Wenn Christus die Erzengel ersetzt (Reitzenstein, Poim. 299f. 336f; Stegemann aO. 18), dem ‚hebräischen' Gabriel (CIL 3, 961 paradigmatisch: Gabriel te relegavit) Maria u. ntl. Ortsnamen beigegeben werden (o. Sp. 110) oder zum paganen προσκύνημα ein εἷς θεός hinzutritt (Peterson 56, nr. 21), so ist das ‚christl.' doch nur in einem recht blassen Sinn, desgleichen, wenn neben Cherubim, Christus, Adonai usw. als bloßer Zusatz ein koptisches ‚bei allen Heiligen' erscheint (im E.gebet ed. Th. Hopfner: Arch-Orientální 7 [1935] 355/66). Die älteren koptischen E.texte kennen nur den gnostischen Christus (Kropp 3, 19/39; Stegemann aO. 19/27). Erst allmählich weicht er kirchlichen Gedanken, zunächst u. auch später nicht selten nur sehr äußerlich (Stegemann 5_1. 16f), ähnlich wie der Satz ‚Dies spricht Christus' an ein vollständig heidn. Isis-Paradigma lediglich angehängt worden ist (Kropp nr. 3; Stegemann, Gestalt Chr. 29 zu BKU 1, 1). Die unverkennbare formale Nähe zur jüd. E.tradition hat wohl von vornherein bestanden. – Es gab bewußte Adaptation (vgl. die christl. Umdeutung des Alchimisten Zosimos, Phot. cod. 170). So wurden in ältere ἐπῳδαί christl. Gebete eingepaßt (L. Haupt: SbW 1872, 527f zu cod. Vindob. nr. 93) oder magische Formeln u. Gebete weggebrochen (Heim 469). Jedoch behielten selbst amtierende Mönchspriester neben der christl. κλῆσις nicht nur ältere Gebetsmotive, sondern sogar den paganen E.apparat als wirksame Ergänzung bei (Kropp 3, 194f). Ob der allmähliche Schwund der Beschleunigungsformel auf christl. Einwirkung zurückgeht (Stegemann 67_{30}), ist für den förmlichen E. fraglich. Daß hingegen die ägyptische Identifikationsformel (Stegemann 7_1) weichen mußte, zeigt schon Athan. v. Ant. (o. Sp. 108; diese Schrift setzt also u. a. auch den Exodus wieder ins Recht). Die Christianisierung verläuft dabei ähnlich wie im Tauf-E.: Übernahme jüd.-biblischer, Aussonderung gnostischer Elemente. Ablesen läßt sich die Umformung gut am Ersatz mythischer durch biblische Paradigmata sowie etwa an der Einpassung eschatologischer Motive u. biblischer Texte in die überlieferte Drohung mit ‚Feuer'. – So ergibt sich vom 2./6. Jh. eine Kontinuität des christl. E., dessen dogmatisch bedenklichste Züge durch Hagiographie u. Exorkistat mindestens gemildert wurden. Daß neben den so entstehenden christl.-paganen Mischformen ältere Typen weiterlebten, zeigt sogar das offizielle Schlußgebet in 8, 263, 1/16 (Sabaoth, Salomo, Amen), dem jede christl. Farbe fehlt (streng orthodoxe Gegenstücke wie PG 43, 537; Stegemann nr. 43 sind spät u. spärlich; wie der E. des niederen Volkes in Wirklichkeit gelautet hat, kann man sich gut klarmachen an den E.rezepten bei A. Delatte aO. 45. 111/32. 481/93. 549f. 551f).

A. Abt, Die Apologie d. Apuleius v. Madaura u. die antike Zauberei = RVV 4, 2 (1908). – R. Andree, Ethnographische Parallelen u. Vergleiche ^{2}(1901). – F. Andres, Art. Daimon: PW Suppl. 3, 267/322. – G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum (1894). – A. A. Barb, The Survival of magic Arts: The Conflict between Paganism and Christianity in the IVth Century, ed. Momigliano (Oxford 1963) 100/25. – W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum (1934). – O. Bauernfeind, Die Worte der Dämonen im Mc.-Ev. (1927). – R. Bennet,

The Diseases of the Bible (London 1896). – A. BERTHOLET, Das Dynamistische im AT (1926). – W. BITTER (Hrsg.), Magie u. Wunder (1959). – L. BLAU, Das altjüd. Zauberwesen ²(1914). – C. BONNER, Studies in magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian (Ann Arbor 1950). – H. BRAUN, Ges. Studien zum NT u. seiner Umwelt (1962). – E. A. W. BUDGE, Egyptian Magic ²(London 1901). – R. BULTMANN, Theologie des NT ²(1956); Geschichte der Synoptischen Tradition ³(1957). – G. BUSCHAN, Über Medizinzauber u. Heilkunst im Leben der Völker (1941). – J. D. CARADOG, Spiritual Healing (London 1955). – G. CONTENAU, La magie chez les Assyriens et les Babyloniens (Paris 1947). – J. DANIÉLOU, Art. Exorcisme: DictSpir 4 (Paris 1961) 1995/2004. – A. DEISSMANN, Licht vom Osten ⁴(1923). – A. DELATTE, Études sur la magie grecque: BullCorrHell 38 (1914) 189ff. – L. DELATTE, Un office byzantin d'exorcisme (Bruxelles 1957). – M. DIBELIUS, Formgeschichte des Evangeliums ³(1959). – A. DIETERICH, Abraxas (1891). – F. J. DÖLGER, Der E. im altchristl. Taufritual (1909). – A. DORNSEIFF, Das Alphabet in Mystik u. Magie (1926). – E. DOUTTÉ, Magie et religion dans l'Afrique du Nord (Algier 1908). – E. DUPOUY, Médicine et mœurs dans l'antiquité (Paris 1892). – B. EBELL, The Papyrus Ebers. The greatest Egyptian medical Document (Copenhagen/London 1937). – L. EDELSTEIN, Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic: BullInstHistMed 5 (1937) 201/46. – S. EITREM, Pap. Osl. fasc. 1 (Oslo 1925) 31/142. – A. ERMAN, Zaubersprüche für Mutter u. Kind: AbhB (1901) 1. – A. FALKENSTEIN, Haupttypen der sumerischen Beschwörung, Diss. Leipzig (1931). – A. FALKENSTEIN-W. v. SODEN, Sumerische u. akkadische Hymnen u. Gebete (Zürich 1953). – A. J. FESTUGIÈRE, L'idéal religieux des Grecs et l'évangile ²(Paris 1932); La révélation d'Hermès Trismégiste 1 ³(Paris 1950); Les moines d'Orient 1 (Paris 1961). – P. FIEBIG, Jüdische Wundergeschichten des ntl. Zeitalters (1911). – C. FOSSEY, La Magie assyrienne (Paris 1902). – K. FRANK, Babylonische Beschwörungsreliefs (1908). – A. FRANZ, Die kirchlichen Benediktionen im MA 1/2 (1909). – E. FROST, Christian Healing ³(London 1954). – A. H. GARDINER, Art. Magic (Egyptian): EncRelEth 8 (1953) 262/9. – H. GOSSEN, Die Heilmethoden der römischen Ärzte. Altröm. Heilaberglaube: CIBA-Ztschr. 4 (Basel 1937) 1659. 1167. – W. GRUNDMANN, Der Begriff der Kraft in der ntl. Gedankenwelt (1934). – W. R. HALLIDAY, The pagan Background of early Christianity (Liverpool-London 1925). – R. HEIM, Incantamenta magica graeca-latina: JbPhil Suppl. 19 (1893) 483/575. – W. HEITMÜLLER, Im Namen Jesu (1903). – S. HERRLICH, Antike Wunderkuren = Wiss. Beil. z. Jahresber. d. Humboldt-Gymn. Bln (1911). – R. HERZOG, Die Wunderheilungen v. Epidauros = Philol Suppl. 22, 3 (1931). – M. HÖFLER, Krankheitsdämonen: ARW 2 (1899) 86ff. – K. HOLL, Enthusiasmus u. Bußgewalt im griech. Mönchtum (1898). – TH. HOPFNER, Art. Mageia: PW 14, 1, 301/93; Griech.-ägypt. Offenbarungszauber 1/2 (1921/4). – A. JIRKU, Die Dämonen u. ihre Abwehr i. AT (1912). – J. P. DE JONG, Benedictio fontis: ALW 8,1 (1963) 21/46. – U. KEHR, Quaestionum magicarum specimen (1884). – L. W. KING, Babylonian Magic and Sorcery (London 1896). – W. L. KNOX, Jewish liturgical Exorcism: HThR 31 (1938) 191/203. – W. KROLL, Alte Taufgebräuche = ARW Beih. (1905). – G. KROPATSCHEK, De amuletorum apud antiquos usu, Diss. Greifswald (1907). – A. KROPP, Ausgew. kopt. Zaubertexte 1/3 (Bruxelles 1931). – W. KUNSTMANN, Die babylon. Gebetsbeschwörung, Diss. Leipzig (1932). – B. KUSTER, De tribus carminibus papyri Parisinae magicae, Diss. Königsberg (1911). – G. W. H. LAMPE, The Seal of the Spirit (London 1951). – S. LANGDON, Sumerian and Babylonian Psalms (Paris 1909). – E. LANGTON, Essentials of Demonology. A Study of Jewish and Christian Doctrine, its Origin and its Development (London 1949; frz. Fassung Paris 1951). – A. LEIX, Babylon.-assyr. Medizinzauber: CIBA-Zeitschr. 3 (Basel 1936) 868/72. – G. v. D. LEEUW, Phänomenologie der Religion (1933). – F. LEXA, La Magie dans l'Égypte antique 1/3 (Paris 1926). – E. LIEK, Das Wunder in der Heilkunde (1930). – R. A. LIPSIUS, Die apokryphen Apostelgeschichten 1 (1883). – H. LÖHR, Aberglaube u. Medizin (1940). – H. v. D. LOOS, The Miracles of Jesus = NT Suppl. 9 (Leiden 1965). – J. MAGNE, Exploration généalogique dans les textes d'exorcisme: MélArchHist 73 (1961) 323/64. – G. MEIER, Die assyr. Beschwörungssammlung Maqlū neu bearbeitet, Diss. Berlin (1937). – J. A. MONTGOMERY, Aramaic Incantation Texts from Nippur (Philadelphia 1913). – M. A. MORET, La magie dans l'Égypte ancienne: AnnMusGuimet 35 (Paris 1906) 241/81. – N. NICOLSKY, Spuren magischer Formeln in den Psalmen = ZAW Beih. 46 (1929). – M. P. NILSSON, Die Religion in den griechischen Zauberpapyri (Lund 1948). – A. D. NOCK–(H. I. BELL-H. THOMPSON), Magical Texts from a bilingual Papyrus in the Brit. Mus.: ProcBritAc 17 (1932) 236/80. – F. v. OEFELE, Keilschriftmedizin in Parallelen (1902). – W. OURSLER, The healing Power of the Faith (New York 1957). – E. PETERSON, Heis Theos (1926). – F. PFISTER, Der Reliquienkult im Altertum 1/2 = RVV 5, 1/2 (1909/12). – M. POHLENZ, Vom Zorne Gottes (1909). – F. PRADEL, Griech. u. südital. Gebete, Beschwörungen u. Rezepte des MA = RVV 3, 3 (1907). – F. PREISIGKE, Die Gotteskraft in frühchristl. Zeit = Schr. d. PapInstHeid 6 (1922). – W. K. PRENTICE, Magical Formulae and Lintels of the

Christian Period in Syria: AmJArch 10 (1906) 137/50. – R. REITZENSTEIN, Poimandres (1904); Hellenistische Wundererzählungen (1906); Historia Monachorum u. Hist. Laus. (1916). – W. H. R. RIVERS, Medicine, Magic and Religion (London 1924). – G. RÖDER, Zauberei u. Jenseitsglauben im alten Ägypten (Zürich 1961). – Th. SCHERMANN, Griech. Zauberpapyri u. das Gemeinde- u. Dankgebet im 1. Clemensbrief = TU 3, 4 (1910); Spätgriechische Zauber- u. Volksgebete, Diss. München (1919). – M. H. SHEPHERD jun., The Formation of the Antiochene Liturgy: DumbOPap 15 (1961) 25/44. – H. E. SIGERIST, A History of Medicine 1 (New York 1951). – K. SITTL, Die Gebärden der Griechen u. Römer (1882). – W. v. SODEN, Zweisprachigkeit in der geistigen Kultur Babyloniens = SbW 235, 1 (1960). – R. SÖDER, Die apokryphen Apostelgeschichten u. die romanhafte Literatur der Antike (1932). – V. STEGEMANN, Die kopt. Zaubertexte der Slg. Erzh. Rainer in Wien = SbH 1933, 1 (1934). – A. STENZEL, Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie (Innsbruck 1958). – A. STRITTMATTER, Ein griech. E.-Büchlein: OrientalChr 20 (1930) 169/78; 26 (1932) 125/44. – J. TAMBORNINO, De antiquorum daemonismo = RVV 7, 3 (1909). – G. WAGNER, Das religionsgesch. Problem von Röm. 6, 1/11 (Zürich 1962). – O. WEBER, Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern u. Assyrern = AO 7,4 (1906). – O. WEINREICH, Antike Heilungswunder = RVV 8,1 (1909). – E. G. WELTIN, The Concept of ex-opere-Efficacy in the Fathers as an Evidence of Magic in early Christianity = GrRomByzSt 3 (Cambridge/Mass. 1960) 74/100. – P. WENDLAND, De fabellis antiquis earumque ad Christianos propagatione, Progr. Göttingen (1911). – M. WERNER, Die Entstehung des altchristl. Dogmas (Bern 1954). – CH. WHITEBREAD, The magic psychic ancient Egyptian Greek and Roman medical Collections: ProcUnStNat Mus 57 (1925) 1ff. – H. WEY, Die Funktionen der bösen Geister bei den griech. Apologeten des 2. Jh. nC., Diss. Zürich (Winterthur 1957). – H. WIEDEMANN, Magie u. Zauberei im alten Ägypten (1905). – R. McL. WILSON, The Gnostic Problem (London 1958). – R. WÜNSCH, Zur Geisterbannung im Altertum: Mitt. Schles. Ges. Volksk. 13/4 (1911) 25ff; Aus einem griech. Zauberpapyrus = KlT 84 (1911); Antikes Zaubergerät aus Pergamon = ArchJb Erg. H. 6 (1905); Antike Fluchtafeln = KlT 20 [2](1912). – J. YSEBAERT, Greek baptismal Terminology (Nijmegen 1962). – H. ZIMMERN, Ritualtafeln für die Wahrsager, Beschwörer, Sänger (1901). – C. ZINTZEN, Die Wertung von Mystik u. Magie in der neuplaton. Philosophie: RhM 108 (1956) 71/100,

K. Thraede.

Expiatio s. Sühne.

Exsecratio s. Fluch.

Exsequiae s. Bestattung (o. Bd. 2, 194/219).

Exsufflatio s. Hauch, Spucken.

Exsultet s. Laus cerei.

Exvoto s. Weihegaben

Exzerptenliteratur s. Florilegium.

Ezechiel s. Hesekiel.

Eznik von Kolb.

A. Leben. Eznik v. Kolb wurde gegen Ende des 4. Jh. im Dorfe Kolb des Kantons Čakatkh in der Provinz Ayrarat geboren. Die wenigen zuverlässigen Angaben über sein Leben verdanken wir seinem Studiengenossen Koriun, der um 442 die Lebensgeschichte ihres gemeinsamen Meisters, des hl. Maschtotz (Mesrop), des Begründers der armenischen Schrift, verfaßt hat (krit. Ausgabe von N. Akinian [1952]; deutsche Übers. des geschichtlichen Teils nach dieser Ausgabe von V. Inglisian bei W. Schamoni, Ausbreiter des Glaubens im Altertum [1963] 133/62. 177/82; dagegen folgt S. Weber: BKV² 57 [1927] 181/232 der mangelhaften Ausgabe Venedig 1833). Danach wurde E. vom hl. Sahak, dem Katholikos, u. vom hl. Maschtotz zusammen mit einem Studiengenossen namens Joseph nach Edessa geschickt, um die Werke der syrischen Väter ins Armenische zu übertragen. Darauf ‚reisten sie in das Gebiet der Griechen (Kpel), wo sie unterrichtet u. herangebildet wurden; man bestellte sie zu Übersetzern aus der griech. Sprache'. Nach einiger Zeit schlossen sich E. zwei seiner Studiengenossen an, Leontios u. Koriun, u. ‚erfüllten dort einmütig die Aufgabe, mit der sie beauftragt waren'. Sie kehrten ‚mit zuverlässigen Codices' der Hl. Schrift u. vielen Werken der Väter ‚sowie mit den Satzungen der Konzilien von Nizäa u. Ephesus' nach Armenien zurück (um 435) ‚u. legten den Vätern die mitgebrachten, geschriebenen Te-

stamente der hl. Kirche vor'. Anhand dieser Codices korrigierte der hl. Sahak zusammen mit E. die bereits vorhandenen Übersetzungen. ‚Auch viele Erklärungen der Hl. Schrift übersetzten sie' (Koriun 16, 2, 4. 5 Akinian; 154/5 Inglisian). Danach dürfte E. jener Gruppe von Jüngern angehört haben, die um 406 von Maschtotz zur Erlernung des Syrischen der syrischen Schule in Edessa zugewiesen worden ist (Koriun 7, 1, 2 Ak.). Sicher ist er identisch mit E., dem Bischof v. Bagrewand, der um 450 auf der Synode von Artaschat die Bekenntnisschrift des armenischen Episkopats mitunterschrieb, in welcher die Zumutung Jazdegerds II, zur zoroastrischen Religion abzufallen, zurückgewiesen wurde (Lazar v. Pharpi [Ende 5. Jh.], Geschichte Armeniens 2, 23). E. wird hier, wie auch die anderen Bischöfe, als Diözesanbischof bezeichnet. Sein Bischofssitz ist das Dorf Blur im Gau Bagrewand, in dem am 7. IX. 439 der hl. Sahak starb (Koriun 18, 1 Ak.).

B. Schriften. Außer den eben erwähnten Übersetzungen sind uns 4 bzw. 5 Fragmente aus einem in Kpel verfaßten Brief des E. an den hl. Maschtotz erhalten, der die Irrlehren des Arius u. des Nestorius behandelt (Text bei N. Akinian, Der hl. Maschtotz Wardapet [1949] 221/5). Weiter ein historisches Fragment: ‚Reihenfolge der armenischen Könige u. Patriarchen' (armenischer Text von N. Akinian, H. A. Handes Amsorya 51 [1937] 517/32; 52 [1938] 238/60). Einen Ehrenplatz in der klassisch-armenischen Literatur nimmt herkömmlicherweise die ‚Wider die Sekten' betitelte Schrift ein (bedeutsam für Theologie u. Patristik), verfaßt iJ. 441 (445)/448 (s. Weber, Abfassungszeit). Aufgrund einer einzigen Hs. aus dem J. 1280 erschien die erste Ausgabe in Smyrna iJ. 1762; später erschienen noch 8 Ausgaben, einige in Venedig bei den Mechitaristen. Die fortlaufend geschriebene Hs. gibt nur Verfassernamen u. Titel an, kennt aber keine Einteilung. Der erste Herausgeber teilt den Text in 76 Kapitel ein; die Mechitaristen gliedern ihn in 4 Bücher u. jedes Buch in Abschnitte (s. J. M. Schmid, Eznik [1900] 12/6). Diese Einteilung behalten alle Übersetzungen bei (Aufzählung bei Schmid aO. 1/2). Die lange Zeit als verschollen oder verbrannt angesehene Hs. (Brand v. Smyrna 1845) wurde von G. Ter-Mkrttschian u. H. Adjarian in Edjmiatsin unter nr. 1111 wiederentdeckt (Karinean's Katalog 1091). Die gewissenhaften Untersuchungen dieser beiden Gelehrten zur Hs. wurden 1904 in Wien in armenischer Sprache veröffentlicht. Aufgrund der Hs. v. Edjmiatsin haben L. Mariès u. Ch. Mercier eine kritische Ausgabe mit franz. Übersetzung herausgegeben (PO 28, 3/4 [1959]). Der Titel ‚Wider die Sekten' sowie die übliche Einteilung sind hier aufgegeben; statt dessen erhält der Text die Aufschrift ‚De Deo' (so hatte ihn Mariès bereits in seiner Studie von 1925 betitelt). Zur leichteren Benützung haben die Herausgeber im armen. Text die Seitenzahlen der Venediger Ausgabe von 1826, in der franz. Übersetzung die frühere Einteilung vermerkt (in viereckigen Klammern). Ihre eigene kritische Ausgabe teilen sie in 432 Abschnitte ein, nach denen wir uns hinfort richten.

C. ‚De Deo'. Die Einleitung bringt Angaben über Gott: er ist eine unerforschliche, unfaßbare Wesenheit, der einzige, ewige Schöpfer. Es folgt eine Stellungnahme zum Problem des Bösen u., in Verbindung damit, zum Dualismus der heidn. Griechen, Magier u. Häretiker (Gnostiker). Zum Schluß führt E. aus, daß die Geschöpfe nicht aus sich selbst sind, u. daß der Polytheismus, in dem die ‚Nicht-aus-sich-Seienden u. die Nicht-Ewigen zusammen mit den Aus-sich-Seienden u. dem Ewigen Anbetung erhalten', widersinnig ist (1/3). Dann geht er zum eigentlichen Thema über.

I. Erster Hauptteil (Gegner: Griechen): Das Problem des Bösen und des freien Willens.

a. Ursprung des Bösen. Zur Beantwortung der Frage, woher das Böse stammt, wenn Gott der Schöpfer des Guten ist, rechnen die Gegner mit der Existenz der ‚Hyle', d. h. der Materie. Von dieser Materie, die qualitäts- u. gestaltlos ist, rührt das Böse her. ‚Gott ließ sie aber nicht für immer im Zustand der Unordnung, sondern ging dazu über, die Geschöpfe zu erschaffen; er wollte von ihrer schlechten Beschaffenheit das Edlere absondern u. bildete so viele Geschöpfe aus ihr, wie es sich für ihn geziemte. Alles, was in ihr mit dem Bodensatz vermengt geblieben war, ließ er beiseite. Aus diesem Bodensatz stammt das Böse der Menschen' (4). Gegenüber diesem Dualismus stellt E. fest: Die Koexistenz zweier unerschaffener Wesen, Gottes u. der Materie, ist unmöglich. Gott ist der Schöpfer, der aus dem Nichts u. aus dem Nichtseienden die Wesen (Substanzen)

hervorbringt (productio rei ex nihilo sui et subiecti) u. nicht nur ‚die Zieraten u. Gestalten' (accidentes), während die Menschen, zB. der Baumeister, der Schlosser, der Künstler usw. nur Akzidentien hervorbringen können (13/16).

b. Problem des freien Willens. E. bezeichnet das Böse als Tat u. Werk der Menschen (der Personen), als akzidentielle Bestimmtheit. Es ist nicht Substanz (Person), sondern Werk von Personen, wie es zB. Mord u. Ehebruch nicht ohne den Mörder bzw. den Ehebrecher gibt. Die Art u. Weise macht eine Tat gut oder böse: Geschlechtliche Vereinigung innerhalb der Ehe ist ‚gut', geschlechtliche Vereinigung außerhalb der Ehe (Ehebruch) ist eine böse Tat usw. (17/41). Das Böse kommt nur vom Menschen u. von keinem anderen, weder von Gott, noch vom Teufel. ‚Der Mensch, der die freie Selbstbestimmung erhalten hat, dient, wem er will, weder dem Zwang der Natur unterworfen, noch von einer Kraft zurückgehalten, die ihm für die Erhaltung seiner Gerechtigkeit verliehen worden wäre: Allein aus dem Gehorsam gewinnt er Nutzen u. aus dem Ungehorsam Schaden. Und da er nun einmal so geschaffen ist, behaupten wir, dies gereiche ihm nicht zum Unheil, sondern zum Besten'; denn Gott belohnt den Menschen für den guten Gebrauch des freien Willens mit der ewigen Unverweslichkeit. Das Böse entsteht also allein durch den Ungehorsam, zu dem der Teufel den Menschen aus Neid antreibt, aber nicht zwingt (42/5). Als Gott den Satan schuf, wußte er, daß sich dieser mit eigenem Willen dem Bösen zuwenden würde. Er hat ihn nicht vernichtet, um seinen guten Willen zu zeigen u. den Menschen durch die Buße Hoffnung auf Vergebung ihrer Sünden zu geben (50/56). Keines der Geschöpfe ist böse von Natur. Weder 1) die Menschen: Strafrechtliche Verfolgung einer bösen Tat ist ja nur dann gerechtfertigt, wenn diese mit freiem Willen begangen wird. Auch wollen diejenigen, die Böses tun, nicht als böse betrachtet werden; sie besitzen also ein gewisses Gefühl des Guten (57/62). Noch 2) die Tiere: denn wären die wilden Tiere Geschöpfe des Bösen u. wäre die Erde ein Geschöpf des Guten, könnte die Erde nicht Ernährerin der Tiere sein. Auch beweist die Nützlichkeit der Tiere, daß sie nicht von Natur böse sind (63/7). Noch 3) die Pflanzen. Viele von ihnen sind todbringend, mit anderen gemischt aber Heilmittel. Schlußfolgerung: ‚Indem sie bei diesen vermischten Dingen nicht recht sahen, meinten sie, es gäbe etwas von Natur aus Böses. Doch hat Gott den Menschen so vernünftig erschaffen, daß er die heilenden Mittel zu gebrauchen vermag u. aus Dingen, die man als schädlich betrachtet, das Nützliche durch seine Kunst(fertigkeit) herausholen kann, um den Irrtum der Toren, nämlich ihre Art, (die Dinge) zu sehen, richtigzustellen: es gibt nichts, was von Natur böse ist' (63/9). Anschließend führt E. Beweise aus der Schrift an (70/71). – Auch Krankheit u. Tod beweisen nicht das Dasein eines Schöpfers des Bösen. Vernunftbeweis: E. fragt seine Gegner: ‚War der Gute imstande, ihn (den Bösen) von seinen Geschöpfen fernzuhalten, oder war er nicht dazu imstande?' Er legt die Ungereimtheit der Bejahung wie auch der Verneinung dieser Frage dar (72/5). Schriftbeweis: Leiden u. Tod sind eine Folge des Ungehorsams des Menschen (Adam u. Eva). Der Satan ist weder vorherwissend noch kann er Gewalt antun, wie die Versuchung des Job u. die des Heilandes zeigt (76/90). Als besonderer Fall wird der vorzeitige Tod behandelt (91). Andere Ursachen für Krankheit u. Leid sind: die Sünden, die auch in der Verherrlichung Gottes durch wunderbare Heilung vorausgesetzt werden; die Konstitution des menschlichen Körpers, dessen Eigenschaften zuweilen unausgeglichen sind; die Unersättlichkeit des Menschen, durch welche die Leiden der Kriege entstehen; die Unzucht, die die von Gott gesetzten Grenzen überschreitet (92/6).

c. Besessenheit. 1) E. beschäftigt sich mit dem Einwand: ‚Wenn die Sünder wegen ihrer Sünden von den Dämonen geplagt werden, warum herrschen dann die Dämonen auch über unschuldige Kinder?' (97). 2) Gott allein kann Dämonen austreiben, er tut es selbst oder durch Heilige. 3) Sie weichen vor Fasten u. Gebet. Wenn Gott die Besessenheit zuläßt, kann er auch von ihr befreien (98/113).

d. Pneumatologie. Die Engel, Dämonen u. Seelen der Menschen sind unkörperlich u. geistig. Gott erscheint den Menschen in Menschengestalt, um ihnen seine Liebe zu offenbaren u. sie auf die Ankunft seines Sohnes in Menschengestalt vorzubereiten (114/9). Engel u. Dämonen haben keine Geburten. Gegenüber dem Volksglauben stellt E. fest, daß Kentauren, Feen, Sirenen u. Lecktiere

(arm. aralēz) Trugbilder des Teufels sind (120/26). Die Engel, Dämonen u. Seelen der Menschen sind unsterblich. Außer Engeln u. Dämonen kann kein Geschöpf unter verschiedenen Gestalten erscheinen, auch Alexander u. der armenische König Artawazd nicht, die nach dem Volksglauben noch immer lebendig sind (127/41). Anschließend beantwortet E. noch den Einwand: ,Wenn der Satan der Anstifter des Bösen ist, weshalb begünstigt er dann bei den anderen Geschöpfen heidnische Anbetung u. beansprucht sie nicht einzig für sich selbst?' Er gibt dann eine Zusammenfassung des behandelten Stoffes (142/44).

II. Zweiter Hauptteil (Gegner: Perser). a. Zrowanismus (vgl. *Aion I/II; R. C. Zaehner, Zurvan. A Zoroastrian Dilemma [Oxf. 1955] 419/28. 438f. 442f. u. Reg. s. v. Eznik). Nach der Darstellung des tausendjährigen Opferns Zrowans u. der Geburt des Ormizd u. Arhmn (Ahriman) folgt der Hinweis darauf, daß sowohl Manichäer als auch Magier Dualisten sind (,zweiwurzelig'; aus einer Wurzel stammt das Gute, aus der anderen das Böse). Sie unterscheiden sich lediglich in ihren Sitten (145/51). ,War Zrowan, der nach ihrer Behauptung vor allen Dingen war, vollkommen oder unvollkommen?' Er war unvollkommen, da er doch sonst selbst Himmel u. Erde hätte erschaffen können, anstatt um einen Sohn zu bitten, der kommen u. Himmel u. Erde erschaffen sollte. Der Schöpfer steht also über ihm. Dem Einwand, Zrowan habe dem ,Ruhm' geopfert, begegnet E. mit dem Hinweis auf die Unmöglichkeit dieses Opfers, da ,Ruhm' kein persönliches Wesen sei. Außerdem ist es vor der Erschaffung der Gestirne unmöglich, ein Jahrtausend abzuzählen. Womit konnte Zrowan opfern, solange es nichts auf der Welt gab? Der Zweifel Zrowans, durch den Ahriman ,im Schoße seiner Mutter empfangen wurde', zeigt seine Unvollkommenheit; ,denn auch Zrowan ist ein Mensch gewesen, ein Heroe zZ. der Titanen' (152/9). Weshalb hat Ormizd, der doch zum König über Arhmn gesetzt worden ist, seine Geschöpfe dem bösen Arhmn 9000 Jahre zum Quälen überlassen? Doch nur aus Ohnmacht oder aus Böswilligkeit. Wenn Zrowan seinen Söhnen die Herrschaft überlassen hat, kommt er selbst weder als Schöpfer noch als Herrscher in Frage. Er hat nie existiert (160/65). Wenn Ormizd den Gedanken seines Vaters erkannte, hätte er auch den Plan seines erschlagenen Bruders erkennen müssen. – Wieso hat Zrowan, der Ormizd schon im Leib als gut erkannte, nicht gewußt, daß Arhmn böse sein würde? Schlußfolgerung: Das alles ist nur ein Fabelknäuel (166/9). – Und weiter: ,Gewiß war Ormizd vor seiner Geburt unvollkommen. Wie aber verstand der Unvollkommene den väterlichen Gedanken?' Er muß größer, mächtiger u. weiser als sein Vater gewesen sein. Nach seiner Geburt besaß er die Macht, Himmel u. Erde zu erschaffen, wozu sein Vater nicht imstande war. Absurd ist der Gedanke, daß Zrowan Vater u. Mutter zugleich gewesen sei (170/85). E. weist dann auf die zwei einander widersprechenden Versionen von der Erschaffung der Sonne hin: nach der einen ist Arhmn allein der Schöpfer, nach der zweiten Arhmn u. Ormizd zusammen, um sie als Richterin aufzustellen. – Als einen anderen der abgeschmackten Lehrsätze führt E. noch die Erwartung der Retter an, die geboren werden sollen aus dem Samen des Sohnes des Ormizd. E. fragt: ,Wenn schon ihre Götter sterblich sind, wie können sie dann selbst auf eine Auferstehung hoffen?' – Nach Aufzählung der Eigenschaften des wahren Gottes: ,Er hat sein Alles von Ewigkeit her bei sich, wie sein Wesen, so auch sein ewiges Leben u. den ewigen Besitz des Sohnes, ohne irgendwelche Gelegenheitsursache u. ohne Vermittlung, u. die Schöpfung nicht aufgrund von Erfindungen (des Demiurgen), sondern aufgrund von freiwilligem Vermögen. Er hat auch keinen Widerpart zur Seite, so daß er selbst der Schöpfer des Guten u. jener der des Bösen wäre.' So schließt E. seine These De Deo vero ab (185/96).

b. Astrologie. Auf die Frage der Gegner: ,Sterben die Menschen kraft einer Schicksalsbestimmung?' antwortet E.: ,Unwiderrufliche Schicksalsbestimmungen bezüglich des Todes finden wir nicht in den hl. Schriften'; denn Gott ist der Herr über Leben u. Tod. Die chaldäische Astrologie, nach der Geburt u. Tod durch Sterne bestimmt wird, widerlegt E. mit dem Hinweis auf die Kriege, in denen ,an einem Tag Abertausende fallen', u. darauf, daß bei den Indern niemals ein Weißer geboren wird. Die Tierkreiszeichen haben keinerlei Einfluß auf das Leben des Menschen, da der Mensch höher steht als diese Tiere, die man zu himmlischen Tieren gestempelt hat. Dem Einwand der Gegner, die Sterne seien Lebewesen, weil sie sich bewegen,

entgegnet E.: Nicht alles, was sich bewegt, hat geistiges u. vernünftiges Leben. Es ist eine leere Behauptung, man könne sich seinem Schicksal nicht entziehen. Diebe u. Räuber durchbrechen durch ihre Überfälle diese ‚Bestimmungen', u. die strafrechtliche Verfolgung von Verbrechen zeigt, daß Verbrechen Taten des freien Willens sind (212/30).

c. Gottes Vorauswissen und der Ursprung des Bösen. E. stellt die These auf: ‚Gott weiß im voraus alle Schäden, die von Missetätern zugefügt werden.' Auf die Frage: ‚Wenn Gott den Schaden weiß, der über einen Menschen kommen wird, weshalb wehrt er ihn dann nicht ab?' erwidert E.: ‚Gott allein weiß, wann er dem Bösen wehren, wann er ihm freien Lauf lassen soll'. Dieses Vorauswissen Gottes ist aber nicht die Ursache des Bösen. ‚Gott weiß alles im voraus; doch gibt es Dinge, die er will, u. Dinge, die er nicht will.' Es gibt die Vorherbestimmung, aber propter praevisa merita. ‚Gottes Wille liebt immer das Gute. Er will, daß seine vernunftbegabten Geschöpfe voll Sehnsucht nach dem Guten verlangen u. Vollführer der Gerechtigkeit werden.' – Schlußfolgerung: Gott hat alle gut gebildet. ‚Er gab den Menschen die freie Selbstbestimmung, sich dem Guten oder dem Bösen zuzuwenden' (231/49). Nachdem E. das Problem des Bösen u. des freien Willens zusammenfassend behandelt hat, geht er zu den Dingen über, die außerhalb des freien Willens liegen:

d. Instinkt bei Mensch u. Tier; Traum u. Geisteskrankheiten. E. unterscheidet zB. zwei Arten von Träumen: die eine stammt von Gott (der natürliche Traum); die andere von den Dämonen (der nicht-natürliche Traum). Gott gibt dem Satan die Macht, Menschen zu versuchen. Allerdings übersteigt das Maß der Versuchungen nicht die Widerstandskraft des Menschen. Durch die Versuchungen läutert Gott die Tugendhaften (250/66).

III. Dritter Hauptteil (Gegner: Pantheismus u. Polytheismus). Die Schöpfung ist nicht aus sich selbst (a se).

a. Kosmographisches. E. legt dar, daß ‚sich der Himmel nicht dreht, wie auswärtige (nicht-christliche) Weise lehren, so daß er beim Drehen die Lichtgestirne bald verdeckt, bald zeigt'. Auch steht die Erde nicht im Raum, sondern über dem Nichts (267/86). Was die auswärtigen Weisen lehren: Sonne, Mond u. 5 andere Gestirne sind beweglich; der Himmel ist sphärisch; die Erde ist von Wasser, Luft u. Feuer umgeben; der Mond hat kein eigenes Licht; Sterne sind Ursache der Veränderungen der 4 Elemente. Alles das lehren sie, um die Gestirne als Götter hinzustellen. Dies ist verständlich, da sie sogar Insekten als Götter verehren (287/92).

b. Philosophisches. Nach einer kritischen Auseinandersetzung mit den Pythagoreern, Platonikern, Stoikern u. Epikureern gibt E. einen geschichtlichen Überblick über die großen religiösen Bewegungen: Vielgötterei u. Götzendienst, Hebräertum, Christentum (293/9). Der Widerlegung der oben genannten philosophischen Richtungen folgen Aussagen über den Schöpfer u. die Schöpfung (300/57).

IV. Vierter Hauptteil (Gegen die Logik des Marcion). E. stellt zunächst die Lehre des Marcion dar, um dann darauf hinzuweisen, daß sein Dualismus (der Gott des Gesetzes u. der Materie) den Systemen heidnischer Philosophen entnommen ist. Es ist unmöglich, diese Lehre auf Paulus zu gründen. Bei der Auswahl von ‚kanonischen' u. ‚unkanonischen' Schriften ist Marcion durch den ‚Geist des Satans' getrieben worden; ‚denn den hl. Geist, der in den Propheten u. Aposteln gesprochen hat, haben sie verschmäht'. Der Gott des Gesetzes, der sich durch die Schaffung von Himmel u. Erde als vollkommen erwiesen hat, hätte vorauswissen können, ‚daß einer über ihm sei, dem er mißtrauen müsse', nämlich der ‚fremde Gott'. Marcion nennt ihn ‚gut', obwohl er dem Gott des Gesetzes die von diesem erschaffenen Menschen entrissen hat. Der gute Gott ist also in Wirklichkeit ein böser (358/66). Der gerechte Gott des Gesetzes hat sich als ungerechter Gott erwiesen, da er nach der der Materie gehörenden Erde verlangt hat. E. wirft den Marcioniten Inkonsequenz vor, ‚die den Gerechten allein Herrn der Geschöpfe nennen; denn von Anfang an hat er, wie sie sagen, nichts für sich allein erschaffen, sondern gemeinsam erschufen sie (der Gerechte und die Materie), was immer sie erschufen' (367/85). – E. bekämpft den Doketismus des Marcion. Wenn Jesus ‚unkörperlich' war, dann hat er auch keine Erlösung gebracht, dann spricht auch Marcion umsonst: ‚Wir sind der Preis des Blutes Jesu.' Anschließend stellt E. fest, daß es keinen Widerspruch zwischen dem alten u. dem neuen Gesetz gibt, ‚zwischen dem Gesetz des Gerechten u.

den Gnaden Jesu', polemisiert dann gegen die Askese Marcions u. begründet aus der Bibel die von Marcion geleugnete Auferstehung der Toten (386/431).

D. Quellen. Nach den von E. benutzten Quellen wurde seit 1893 intensiv geforscht. Nach G. Kalemkiar hat E. vor allem die Schrift ,Von der Willensfreiheit' des Methodios v. Olympos, daneben auch Adamantius u. Hippolyt v. Rom benutzt. Andere Forscher wiesen auf Abhängigkeiten von Basilius v. Caesarea, Irenäus u. Epiphanius, von den Akten der persischen Märtyrer u. vom syr. Bischof Aijthala oder Aitillaha. Das Material hat Mariès bequem zusammengestellt (34/91). E. gibt seine Quellen nie an; es ist sicher, daß er außer den aufgezählten Schriften noch andere verwertet hat. Man darf fragen, ob E. auch Theodor v. Mopsuestia benutzt hat, da dieser nach Photius (PG 103, 281) drei Traktate gegen das persische Magiertum verfaßt hat, u. zwar ,für Mastoubios (Maschtotz), stammend aus Armenien'. Aber bewußte Bezugnahme auf eine Schrift dieses Antiocheners ist nicht anzunehmen, da sich Armenien im 5. Jh. im antitheodorianischen Lager befand (vgl. V. Inglisian, Die Beziehungen des Patriarchen Proklos v. Kpel u. des Bischofs Akakios v. Melitene zu Armenien: OChr 41 [1957] 35/50; Armenien im Fahrwasser des angehenden Dreikapitelstreites: Handes Amsorya 66 [1953] 349/71, arm.). Dieser Richtung scheint auch E. anzugehören, wenn er aus Kpel über die Lehre des Nestorius an Maschtotz schreibt: ,Wie Nestorius schwätzte u. manche von den Orientalen', d. h. von den Antiochenern (vgl. N. Akinian, Maschtotz [1948], 225, armen.). Gegen eine Identifizierung von Mastoubios u. Maschtotz spricht sich aus E. Ter-Minassianz: Banber Matenadarani 7 (Erevan 1964, arm.) 38ff. E.s Werk war vielleicht ein philosophisch-theologisches Handbuch, bestehend aus einigen Traktaten (arm. čarkh), in erster Linie bestimmt für seine Hörer: ,vertrauend auf die bereitwillige Aufmerksamkeit unserer Zuhörer' (Mariès 5). Vielleicht befand sich an seinem Bischofssitz in Bagrewand eine theol. Diözesanlehranstalt (Weber, Abfass. 396). Den Einfluß E.s auf die nachfolgende Zeit erkennen wir aus den sog. ,Teppichen' (arm. jačahapatoum), nicht aber umgekehrt, wie S. Weber meint (BKV[2] 57, 233/318 in d. Einl.). – Die im Buch E. entdeckten Entlehnungen beeinträchtigen in keiner Weise die ihm von alters her gezollte Wertschätzung, im Gegenteil, es ist dadurch zu einer erstklassigen Quelle für die Kenntnis des sassanidischen Mazdaismus einschliesslich des Zrowanismus u. des Marcionitentums geworden. Es ist nicht nur – als erstes apologetisches Werk u. wegen seiner besonderen Eleganz des Klassisch-Armenischen – eine Zierde der armen. Literatur; es darf auch ,durch den in ihm aufgewendeten Scharfsinn, durch das darin aufgespeicherte Wissen u. den Glanz der Diktion unter den Geisteserzeugnissen der klassischen Väterzeit einen Ehrenplatz beanspruchen' (Weber, Apol. 215). Ebenso urteilt Mariès: ,Ce De Deo assure à Eznik la gloire sereine et durable qui s'attache au nom des grands écrivains et un rang important parmi les Pères de l'Église' (194).

O. Bardenhewer, Gesch. 5 (1932). – G. Kalemkiar, Neuentdeckte Quellen bei E. (1919) = SA aus Handes Amsorya 1893. 1894. 1896 (armen.). – L. Mariès, Le De Deo d'Eznik de Kolb, connu sous le nom de ,Contre les sectes' = Études de critique littéraire et textuelle (Paris 1924). – G. Ter-Mkrttschian-H. Adjarian, Untersuchung u. Kollation der neugefundenen Hs. Ezniks (1904) = SA aus Handes Amsorya 1904 (armen.). – P. Vetter, Aristides-Zitate in der armen. Literatur: TheolQS 76 (1894) 529/39; Allgemeines Literaturblatt 2 (Wien 1900) 521/4. – S. Weber, Abfassungszeit u. Echtheit der Schrift Ezniks ,Widerlegung der Irrlehren': TheolQS 79 (1897) 367/98; Die Apologie der christl. Wahrheit bei den Armeniern des Altertums: Der Katholik 78 (1898) 212/31. 311/26.

V. Inglisian.

F

Fabel.

A. Nichtchristlich. I. Allgemein. a. Wortbedeutung. Das dem deutschen Wort F. zugrunde liegende latein. fabula leitet sich her von fari, sprechen, erzählen, bedeutet also zunächst ganz allgemein ‚das Erzählte', ‚die Erzählung' (vgl. Varro l. l. 6, 55: ab eodem verbo fari fabulae ut tragoediae et comoediae dictae; Diom. gramm. 3 (GrLat 1, 490, 22) gibt außerdem die Ableitung ‚a faciendo' an; dagegen Isid. orig. 1, 40, 1: fabulas poetae a fando nominaverunt, quia non sunt res factae sed tantum loquendo fictae). So kann also fabula das Theaterstück bzw. dessen Inhalt bezeichnen (griech. δρᾶμα; vgl. auch die ‚fabula praetexta' als Bezeichnung der röm. Nationaltragödie; die Belege zum Ganzen bei Vetter: ThesLL 6, 1, 24/34). Dabei liegt der Akzent auf der Fiktion des Erzählten (vgl. Phaedr. 1 prol. 7: ficta fabula; ebd. 2 epil. 13; Anon. ad Herenn. 1, 8, 13: fabula est, quae neque veras neque veri similes continet res, ut hae, quae in tragoediis traditae sunt; historia est res gesta, sed ab aetatis nostrae memoria remota; vgl. auch Priscian. praeexerc. [GrLat 3, 430f] ‚De fabula'; Macrob. somn. 1, 2, 7: fabulae, quarum nomen indicat falsi professionem; Mart. Cap. 5, 550: narrationum genera sunt quattuor: historia, fabula, argumentum, negotialis vel iudicialis assertio . . . fabula neque vera est neque veri similis . . .; ferner Mar. Victor. rhet. Cic. 1, 19 [202 Halm]; Serv. Aen. 1, 235; fabula est . . . contra naturam, sive facta sive non facta . . ., historia est quicquid secundum naturam, sive factum sive non factum). Von dieser Grundbedeutung fabula, Erzählung, ist abgeleitet fabulari, schwatzen, plaudern (seit Naevius; vgl. Walde-Hofmann Wb. 1, 437f); fabulatores sind gewerbsmäßige Geschichtenerzähler (vgl. Plin. ep. 2, 20, 1), die zB. Augustus in den Schlaf reden (Suet. Aug. 78; Friedländer, Sittengesch.[6] 1, 523f). Hier bedeutet fabula soviel wie *Märchen (vgl. auch fabula anilis, das Ammenmärchen; dazu W. Aly, Märchen: PW 14, 1, 267; G. Herzog-Hauser, Nutrix: PW 17, 2, 1494). Das latein. fabula ist Äquivalent für die griech. Bezeichnung μῦθος, die ebenfalls, unbeschadet ihrer im übrigen dunklen Ableitung, den Begriff des ‚Gesprochenen', ähnlich wie das deutsche Wort ‚Sage', mitenthält (vgl. die Glossare, die fabula durch μῦθος, μυθάριον, δρᾶμα etc. wiedergeben; zB. Corp. Gloss. Lat. 2 [1888] 69; dazu Schmid-Stählin 1, 1, 772/775; Aly aO. 255). – Im engeren Sinne verstehen wir unter F. jene Literaturgattung, die vor allem mit dem Namen des Aesop verknüpft ist (vgl. dazu u. Sp. 140). Diese Bedeutung hat fabula im antiken Sprachgebrauch deutlich dann, wenn etwa von ‚fabulae Aesopiae' die Rede ist (vgl. erstmals Phaedr. 4 prol. 11). Die älteste griech. Entsprechung ist in diesem Falle αἶνος, Sinnspruch, Sinnrede (erstmals Hesiod. op. 202: αἶνον . . . ἐρέω; vgl. Schmid-Stählin 1, 1, 667_5; Meuli 16; W. Nestle, Die F. des Menenius Agrippa: Klio 21 [1927] 351). Weitere Entsprechungen sind λόγος (vgl. schon Herodt. 1, 141 in Gegenüberstellung zu ἱστορία; ferner Plato Phaed. 60D: οἱ Αἰσώπου λόγοι; Aristot. rhet. 2, 20 p. 1393a30: λόγοι Αἰσώπειοι) oder das obengenannte μῦθος (vgl. schon Aeschyl. Myrmid. frg. 133 N.[2]; ferner Plato Phaed. 60C; Aristot. meteor. 2, 3, 356b11: οἱ Αἰσώπου μῦθοι; Dion. Hal. 6, 86: μῦθος εἰς τὸν Αἰσώπειον τρόπον; zum Ganzen vgl. E. Hofmann, Qua ratione ἔπος, μῦθος, αἶνος, λόγος et vocabula ab eisdem stirpibus derivata..., Diss. Göttingen [1922]). Dagegen ist das latinisierte ‚apologus' im klassischen Griechisch

ungebräuchlich; es erscheint erst in der Koine (vgl. O. Crusius, Apologus: PW 2, 1, 167/170; vgl. auch das französische ‚apologue‘ als Terminus für die Lehrfabel). Zum Ganzen vgl. Hausrath, Fab. 1704f; Markschies 433. – Sowohl das latein. fabula wie das griech. Äquivalent μῦθος geben als solche keinen Anhalt für eine eindeutige inhaltliche Bestimmung der F. Das den Termini μῦθος u. fabula anhaftende Bedeutungsgefälle ‚Erzählung-erfundene Geschichte-Gerücht-Geschwätz‘ wird später von den Kirchenvätern dazu benutzt, die heidn. Mythen wie auch die Spekulationen der Häretiker zu bezeichnen u. so schon durch den Terminus in Mißkredit zu bringen (Belege vgl. u. Sp. 146). Über die romanischen Sprachen kommt der Terminus fabula (französisch fable) zum mhd. fabel(e), erstmals verwendet von Gottfried v. Straßburg (Tristan 5, 18463) in abwertendem Sinne von ‚erdichtet‘. Sachlich werden die aesopischen F. im MA bîspel, bîschaft = Beierzählung genannt (Markschies aO.; Dornseiff 206. 208).

b. Literaturform. 1. Begriff. F. oder wenigstens Ansätze dazu kommen in allen antiken Kulturen vor. ‚Nach der Heimat der F. zu forschen ist sinnlos; schon die ... Überlieferungen der Naturvölker können dartun, daß es sich hier um eine Urform unserer Geistesbetätigung handelt‘ (O. Crusius: C. H. Kleuken, Buch der F. [2][1920] IV). Man wird freilich kaum zu einer überall u. jederzeit passenden Begriffsbestimmung gelangen können (Bieber 2/7). Insbesondere erscheint die durch Lessing aufgestellte Definition der F. als der Illustration eines moralischen Lehrsatzes zu eng (G. E. Lessing, Abhandlungen über die F. [1759] 1: Von dem Wesen der F.; dazu Wienert 5/7; Markschies 438; Meuli 7. 11/13). Wir müssen uns hier damit begnügen, die allgemeinen, aber typischen Merkmale der F. kurz aufzuzeigen. Vgl. im übrigen neben der unten aufgeführten Spezialliteratur die einschlägigen Literaturgeschichten. – F. sind zunächst in mündlicher, dann auch in schriftlicher, also literarischer Form erzählte ‚Geschichten‘ (Markschies 433f; Perry 17), wobei Geschichte nicht im Sinne von ‚Historie‘ zu verstehen ist. Darin unterscheidet sich die F. vom *Mythos im Sinne der deutschen ‚Sage‘, die unbeschadet ihres ahistorischen Charakters doch irgendwie zeitlich u. lokal an bestimmte Personen u. Ereignisse gebunden erscheint. Vielmehr gehört es zum Wesen der F., daß sie erfunden, erdichtet ist u. auch nicht als Historie genommen werden will. Insofern ist sie verwandt mit dem Märchen (vgl. zu diesen Literaturformen, ihren Berührungspunkten u. Unterscheidungen Brunner-Traut, Tierm. 12/15; Port 66f; Perry 17/25; Aly aO. 256: ‚Eine F. wird aus dem Märchen, sobald das ‚haec fabula docet‘ hinzutritt‘; vgl. auch die von Wienert vorgenommene Zusammenstellung der F. nach Erzähltypen [42/85] u. Sinntypen [86/149]). Die F. erfindet u. erzählt einen konkreten Einzelfall; sie zielt aber auf eine allgemeine Wahrheit ab, wobei sich die ‚Moral‘ ganz von selbst ergibt (Meuli 17); sie ist eine Erzählung mit profilierter Pointe, die den Hörer oder Leser zu einem bestimmten Ziel hinführen, die ihn überzeugen, überreden will (Dornseiff 208). Wesentlich ist dabei, daß hinter dem Erzählten ein an sich mehr oder weniger verborgener, aber doch deutlich erkennbarer Sinn versteckt ist (vgl. o. den griech. Terminus αἶνος; ferner Markschies 433; Weinreich 41). Das sog. ‚Epimythion‘, die ‚Nutzanwendung‘ (ὁ μῦθος δηλοῖ), muß deshalb nicht unbedingt am Ende der F. formuliert werden (dazu vgl. Wienert 22/5; Port 67; Bieber 14f). Der F. eignet schon um des Effektes willen die Kürze der Form (Bieber 2); insofern ist sie verwandt mit den sog. ‚einfachen Literaturformen‘ wie zB. dem Rätsel, dem Paradoxon, der *Gleichniserzählung, auch in Form von Allegorie, Parabel u. Metapher, ferner mit der Beispielerzählung als Paradigma, Exempel, mit einer gewissen Form von Sprichwörtern sowie mit den literarischen Formen der Anekdote, des Schwankes, der Satire u. des Witzes (vgl. dazu die von A. Schollig besorgte Neuauflage von A. Jolles, Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz [2][1956] 226/8; ferner Weinreich 5/8; Dornseiff 208; Brunner-Traut, Tierm.; Perry 19. 25; Wienert 22/25). Von der lehrhaften Seite der F. her ergeben sich Beziehungen zum systematisch geübten Schulaufsatz, der Chrie (vgl. Bieber 6. 9; Meuli 27f) u. zu den Stil- u. Formübungen der Rhetorik (Meuli aO.).

2. Zweck u. Stilmittel der F.dichtung. Ihre Wurzel hat die F. wohl in dem natürlichen Bedürfnis des auf einer gewissen Kulturhöhe stehenden Menschen, sich prägnant, treffend, effektvoll, geistvoll u. kritisch zu mitmenschlichen Situationen u. Verhaltensweisen zu äußern (Perry 25; Meuli 23). Dabei will sie ebenso unterhalten wie durch die in ihr ent-

haltene Lebensklugheit belehren (Bieber 1. 6f; zum Ganzen vgl. noch Wünsche 2; Williams 5). Beliebtes Stilmittel der F. ist die Vermummung, die sich vor allem der Tiere bedient, indem sie ihnen Menschenähnlichkeit im Reden u. Handeln unterstellt (Brunner-Traut, Tierm. 13/16; Meuli 16; Würfel 63). Falsch wäre es, die Definition der F. durch Einengung auf bestimmte Gegenstände, etwa auf Tiere oder Pflanzen, zu bestimmen. Die F. nimmt ihren Stoff vielmehr aus dem Bereich der ganzen Natur, wobei freilich das Tier eine besondere Rolle spielt (hier ergeben sich Berührungen mit Tiermärchen, Tierschwank, Tiergespräch; nicht hierher gehören die sog. F.tiere; zur Pflanzen-F. vgl. bes. Wünsche). Auch Menschen u. deren Körperteile kommen in den F. vor (sog. Glieder-F. als eine Sonderform der Rangstreitliteratur), ebenso Götter, wenn auch nicht im religiösen Sinne, sondern im Dienst der zu erzielenden Pointe (zum Stoff der F. vgl. die Typengruppen bei Wienert 42/149; ferner Schmid-St. 1, 1, 667/669). Im übrigen ist die F., wieder im Unterschied zu Mythos u. Sage, unheroisch, antiidealistisch, in gewissem Sinne daher auch, trotz der in ihr vorkommenden Göttergestalten, areligiös. Ihre ‚Lehre‘, ‚Moral‘ zielt auf das rein innerweltliche, nicht zuletzt auf das politische Verhalten des Menschen. (Soziologisch-politische Wurzel der F. nimmt W. Richter, Traditionsgeschichtl. Untersuchungen zum Richterbuch, Diss. Bonn [1962, masch.] 414f an.) Das gilt vor allem für den griech.-röm. Kulturbereich (zu Ägypten vgl. dagegen u. Sp. 134ff). Schließlich stellt die F. oft in sozialkritischer Absicht eine Waffe der Kleinen gegen die Großen dar (vgl. Th. Spoerri, Der Aufstand der F.: Trivium [Zürich 1942] 31/61; Meuli 18/22; Perry 25). Damit erscheinen der Bauern- u. Hirtenstand sowie das städtische Bürgertum als der Nährboden, in dem sich die F. besonders entwickeln konnte, u. Aesops Bedeutung wird auch dadurch beleuchtet, daß er Sklave gewesen sein soll (vgl. Markschies 433f; ferner u. Sp. 141f). Für unsere Untersuchung ist das Verständnis der röm. Kaiserzeit von der F. besonders wichtig, wie es etwa in der Definition des Alexandriners Theon (1./2. Jh. nC.) zum Ausdruck kommt; danach eignen der F. vier Elemente: sie ist ein λόγος ψευδής, der aber ἀλήθειαν εἰκονίζει u. durch die in ihm enthaltene παραίνησις überzeugend (πιθανῶς) zu wirken vermag (Theon progymn. 2, 73 Sp.).

II. Ägyptisch. a. Vorformen. Altägyptische F. im aesopischen Sinn sind in literarischer Form bisher nicht bekannt geworden (vgl. A. Wiedemann, Die Unterhaltungsliteratur der alten Ägypter: AO 3, 4 [1902] 13; Schmid-St. 1, 1, 671[4]; Würfel 63f; Perry 25). Nach den Untersuchungen vor allem von Würfel u. Brunner-Traut ist es jedoch ‚möglich bis wahrscheinlich‘, daß die zahlreich erhaltenen Tierbilder auf Ostraka Illustrationen zu Tiermärchen u. -fabeln oder wenigstens einen Übergang zu ihnen darstellen (Würfel aO.; Brunner-Traut, Tierm. 31). Die ägyptische Bildschrift vermag in ihren Schriftzeichen solche Vermutungen zu unterstützen. So ist zB. das Zeichen für ‚wütend werden‘, knd., schon seit der 18. Dynastie ein Affe (vgl. Würfel 71). Die Tierdenkmäler auf Ostraka stellen Tiere als Musikanten, Hirten, Diener im Gespräch miteinander, im Kampf u. Spiel dar; sie reichen zT. bis ins AR zurück (zB. ein harfespielender Affe bei Würfel 64f, Abb. 4/6), gehören jedoch meist jüngerer Zeit an (vgl. etwa eine Kalksteinscherbe im Berliner Museum, Würfel 69 Abb. 23; dazu Reliefs aus der Ramessidenzeit zum Thema Katzen-Mäusekrieg, ebd. 69f; vgl. dazu S. Morenz, Ägypt. Tierkriege u. die Batrachomyomachie: Neue Beitr. z. klass. Altertumswiss., Festschrift B. Schweitzer [1954] 87/94). Eine Scherbe des Louvre (E 14368) kann als vorweggenommene Illustration zur aesopischen F. vom flötespielenden Fuchs (134 Halm = 94 Binder) angesehen werden (vgl. J. Vandier d'Abbadie, Catalogue des Ostraca figurées de Deir el-Médineh [Kairo 1937/46] 2294, bei Brunner-Traut, Tierm. 14. 21f. 6e; Tiergesch. 126/129; Katalog der Ostraca bei Würfel 65/71; Brunner-Traut, Tierm. 20/31; Tiergesch. 126/135 mit ihrer Deutung 139/151; vgl. ferner noch Dialog: o. Bd. 3, 933f).

b. Tier-F. Literarisch überlieferte Tier-F. kennt Ägypten erst aus der späten Zeit. Hier ist vor allem der demotische PLeiden 1, 384 heranzuziehen, der den ‚Mythos vom Sonnenauge‘ bietet, eine Rahmenerzählung, in der die entlaufene Katzengöttin Tefnut, Tochter des Sonnengottes Rê, durch Erzählen von F. besänftigt u. überlistet wird. Diese Erzählungen reichen in die Ramessidenzeit zurück, sind aber im Hellenismus reduziert worden; ihre Aufzeichnung in dem demotischen Papyrus gehört in das 2. Jh. nC. (vgl. W. Spiegelberg, Der ägyptische Mythus vom Sonnenauge nach dem Leidener demotischen Papy-

rus 1, 384 [1917]; vgl. SbB 1915, 876ff; Würfel 72/74; Brunner-Traut, Tiergesch. 152/158; zur Übernahme der Erzählung ins Griechische vgl. R. Reitzenstein, Die griech. Tefnutlegende = SbH 1923, 2). Spiegelberg (aO. 8f) hat auf den typisch ägypt. Charakter dieser Erzählung u. auf die Verwurzelung der Tier-F. im Mythisch-Religiösen aufmerksam gemacht (vgl. auch F. W. v. Bissing, Eudoxos v. Knidos: FuF 25 [1949] 228). Dagegen bemerkt Reitzenstein (aO. 24f), daß das religiöse Moment bereits im demotischen Text zu Gunsten moralisierender Tendenzen zurücktritt. Entscheidend dürfte für diese späte Zeit die Lust am Fabulieren u. das Bedürfnis nach lehrreicher Unterhaltung gewesen sein, wobei die ägypt. Religion den gemeinsam Menschen u. Tiere umfassenden innerweltlichen Hintergrund darstellt (vgl. Würfel 71. 77). Über Beziehungen einzelner F. aus dem Mythos zu den F. Aesops vgl. Brunner-Traut, Tierm. 14. 16.

c. Sonstige F. Die Pflanzen-F. läßt sich im Ägyptischen nur spärlich nachweisen. So ist auf einem Fayencetäfelchen aus Amarna, das wohl als ‚Ex libris' oder Buchtitel gedient hat, die F. von der Sykomore u. dem Moringabaum (früher als Dattelbaum gedeutet) dargestellt (vgl. L. Borchardt, Ein ‚Ex libris' Amenophis' III: ÄZ 33 [1895] 72; dazu L. Keimer: Kémi 2 [1929] 90/94; Würfel 74/76; Brunner-Traut, Tiergesch. 159; Tierm. 16f; A. Hermann, Buchillustrationen auf ägypt. Bücherkästen: MittKairo 15 [1957] 116). Zur Verwendung solcher Rangstreitmotive aus der Pflanzenwelt in der Liebesdichtung vgl. Brunner-Traut, Tiergesch. 159/161; A. Hermann, Altägyptische Liebesdichtung (1959) 102. 128. 145/147. – Eine andere Rangstreit-F. scheint ägyptischen Ursprungs zu sein. Es ist der in seiner ältesten Fassung ins späte Neue Reich (um 1100 vC.) gehörende Streit des Magens u. des Kopfes auf einem hölzernen Doppeltäfelchen (vgl. G. Maspero, Études Égyptologiques 1 [Paris 1879] 260); auf diesem erhaltenen Fragment klagt der Bauch gegen den die Nahrungszufuhr verweigernden Kopf, der sich dagegen verteidigt; in der späteren Überlieferung sind die Glieder an Stelle des Kopfes getreten (vgl. auch die Menenius Agrippa-F. u. Sp. 142f; zum Ganzen vgl. noch A. Erman, Lit. d. Äg. [1923] 224f; Gombel 3f; A. Hermann, Zergliedern u. Zusammenfügen: Numen 3 [1956] 96). Die Frage der Priorität der ägyptischen F. vor den F. anderer Kulturen ist hier nicht zu behandeln (Bissing aO. 228f verweist dafür u.a. auf das Vorkommen des typisch ägypt. Skarabäus, des Mistkäfers; weitere ägypt. Tiere in der F. sind Affe, Krokodil, Strauß, vgl. dazu Brunner-Traut, Tierm. 14. 16f; Tiergesch. 161/182). Jedenfalls dürfte Ägypten auf die F.bildung auch der Griechen anregend gewirkt haben, die bisweilen Ägypten als Heimatland der F. angeben (vgl. Plato Phaedr. 275B; Theon progymn. 3, 73 Sp.; Himer. or. 20, 1).

III. Babylonisch-assyrisch. a. Vorformen. Im Zweistromland reichen Spuren von F.elementen zurück bis in die sumerisch-akkadische Zeit. So bietet ein Täfelchen aus dem 3. Jtsd. den Text ‚Der Fuchs, sein Ohr ist krank, sein Fuß ist gebrochen' (vgl. E. F. Weidner, Sumerische Apotropaia: OLZ 17 [1914] 305). Im übrigen erlauben die wenigen Reste kaum ein sicheres Urteil, da sie meist in mythische Zusammenhänge eingebettet sind. So wird etwa im Etanamythos vom Kampf zwischen Adler u. Schlange erzählt (vgl. B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 2 [1925] 427f; Gressmann, Texte 235/240; O. Weber, Die Literatur der Babylonier u. Assyrer [1907] 68/71; W. G. Lambert, Babylonian Wisdom Literature [Oxf. 1960] 150; R. J. Williams, The Literary History of a Mesopotamian Fable: Phoenix 10 [Toronto 1956] 70/77, den Adler als ‚ersten der Vögel' nennt die Prismainschrift Sanheribs, 3, 69, vgl. Meissner aO. 428). Im Ninurtamythos berufen die Pflanzen den Gott-Helden zu ihrem König (E. Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhaltes 1 [1915] nr. 13; Meissner aO. 427; ders., Altorientalische Texte u. Untersuchungen 1 [1917] 281; Gressmann aO. 251, 35). In eine kosmogonische Erzählung eingekleidet ist die Beschwörung des ‚Zahnschmerzwurmes' (Weidner aO. 304f; CT 17, 50; Weber aO. 59f; Gressmann aO. 133f). Die sumerische Spruchsammlung aus Nippur (18. Jh. vC.) enthält F.sprüche in Form des Streitgesprächs, der Tenzone, zu den Themen Vieh u. Ernte, Vogel u. Fisch, Baum u. Ried, Hacke u. Pflug, Silber u. Bronze, wobei die Gottheit jeweils schlichtend eingreift (vgl. S. N. Kramer: Bull. Americ. Schools Orient. Res. 122 [1951] 30f; E. Ebeling, Fabel: Reall. d. Assyrol. 3, 1 [1957] 1; William 5; Perry 25). Bei den aus sumerischer wie aus späterer Zeit erhaltenen Bildern auf Rollziegeln u. Kalksteinplatten mit Motiven des Tierkampfes, des Tiersymposions u. der Tierkapelle ist

der Zusammenhang mit Tier-F. fraglich, falls es sich um Travestien zum Neujahrfest handelt (vgl. A. Moortgat, Tammuz. Der Unsterblichkeitsglaube in der altoriental. Kunst [1949] 14/18 mit Abb. 27/31 u. Taf. 44b, 45a/c zum Tierkampf; 21f mit Abb. 34f. 58/60. 114f u. Taf. 47 zu Tiersymposion u. -kapelle; vgl. dazu die Kritik von E. Unger: ThLZ 77 [1952] 343/348). Gemeinsame Wurzeln für beide Vorstellungen dürften aber nicht auszuschließen sein; Moortgart aO. 115 lehnt freilich die Deutung auf die F. ab.

b. Literarische F. im eigentl. Sinne sind uns erhalten aus mittel- u. neuassyrischer Zeit (vgl. Lambert aO. 150/212). Ältester Text ist die Streit-F. zwischen Dattelpalme u. Tamariske, die vielleicht von hier aus nach Ägypten drang (vgl. o. Sp. 135; den Text vgl. bei E. Ebeling, Keilschrifttexte relig. Inhaltes 3 nr. 145; 8 nr. 324; ders.: Reall. d. Assyrol. aO.; Gressmann aO. 294f; R. H. Pfeifer: Pritchard 410f; ferner Meissner aO. 428f; Lambert aO. 151/164). Fragmente von Tier-F. fanden sich in Assurbanipals Bibliothek (CT 15, 31/38; dazu Weber aO. 303/306), so ein in Wechselreden geführtes Streitgespräch zwischen Pferd u. Ochse (CT aO. 34/37; Lambert aO. 175/186; die Erwähnung des Pferdes weist auf späte Datierung hin, vgl. Meissner aO. 1, 218; zur Form der Wechselrede vgl. Dialog: o. Bd. 3, 935f) sowie F., in denen der Fuchs (CT aO. 31/33; Lambert aO. 186/209), der Hund u. das Kalb vorkommen (ebd. 38; Ebeling, Keilschrifttexte 8 nr. 322). F. in kürzester Form enthält die Witzsammlung v. J. 716 vC. (Text bei Ebeling 4 nr. 174; vgl. Meissner aO. 2, 429f; E. F. Weidner: ArchOrForsch 16 [1952/53] 80), darin die hübsche F. von der Mücke u. dem Elefanten. Schließlich brachte der Papyrusfund von Elephantine mit dem ältesten Text der Achikar-Erzählung auch eine Reihe von F. ans Licht (die F. bei Sachau T. 44/50; Gressmann aO. 457/462; Pritchard 428/430; dazu E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine [1912] 102/128; R. Smend, Alter u. Herkunft des Achikar-Romans = ZAW Beih. 13 [1908] 57/125; F. Stummer, Der kritische Wert der altaramäischen Achikartexte aus Elephantine = Atl. Abh. 5, 5 [1914]; ferner u. Sp. 140 zum Nachwirken des Romans u. seiner Fabeln). Eine Entsprechung zur ägypt. Glieder-F. fehlt dagegen im Zweistromland (vgl. o. Sp. 136f). Die Nachricht des Babrios (prol. 2, 3), daß die F. in Assyrien ihren Ursprung genommen habe, läßt sich mit der hier erstmals literarisch nachweisbaren Form des Streitgesprächs u. mit der Quellenlage des Achikar-Romans stützen; einen schlüssigen Nachweis wird man bei der Allgemeingültigkeit dieser Literaturform kaum erbringen können. Verraten die eigentlichen F. gegenüber den an Mythen gebundenen Vorformen aus sumerisch-akkadischer Zeit in sich jeweils eine auf das Diesseits bezogene Geschlossenheit der in ihnen enthaltenen Lehre (Weber aO. 302), so erscheinen sie doch ebenfalls in mythischer Einkleidung: die Tier-F. vom Pferd u. Ochsen lief vermutlich unter dem Titel ‚Als die erhabene Istar‘ (vgl. ebd. 304 u. Anm. 2). Die Tier- u. Pflanzen-F. des Achikar-Romans zeigen dagegen auch in ihrer Einkleidung keine spezielle religiöse Färbung (Meyer aO.). Vgl. zum Ganzen vor allem E. Ebeling, Die babylon. F. und ihre Bedeutung für die Literaturgeschichte = MittAltorGes 2, 3 [1927]; Meuli 22; Diels 995. 999f; Port 64f). – Hier ist nicht der Ort, das fernöstliche, vor allem indische F.gut zu vergleichen, dessen Sammlung Pancatantra (= ‚Wie bringt man‘ [dem König bei] ?) unter dem Perserkönig Chosrau (531/579) bekannt wurde (vgl. Meuli 6; ebd. 20f Deutung dieser Sammlung als einer Art Fürstenspiegel; fernöstliche Parallelen zu den F. unseres Kulturraumes behandelt Gombel 4/18).

IV. Jüdisch. a. Allgemein. Der Begriff F. kommt in seiner hier behandelten Bedeutung im AT nicht vor. Das ihm sachlich am nächsten kommende hebr. maschal bedeutet soviel wie Denkspruch, Gleichnis, Parabel, Lehrspruch-Sentenz u. schließlich Straf- u. Spottrede; in letzterem Sinne zusammen mit scheninah Dtn. 28, 37; 1 Reg. 9, 7 gebraucht u. von der Vulg. mit fabula wiedergegeben; vgl. auch Tob. 3, 4; die LXX übersetzt mit παραβολή bzw. λάλημα. Nur einmal erscheint das griech. μῦθος Sir. 20, 19 (= Vg. 20, 21 fabula) im Sinne von ‚Geschwätz‘; vgl. auch die μυθόλογοι, fabulatores, Bar. 3, 23 im Sinne von ‚Sprüchemacher‘; dazu noch Ps. 118, 85 Vg. fabulationes; zur Terminologie vgl. Schmid-St. 787f. Mußte ‚die typisch orientalische Lust am Fabulieren . . . dem herben Ernst der Jahvereligion fremd bleiben‘ (J. Hempel, Die althebräische Literatur u. ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben [1930] 88), so nehmen die der F. benachbarten Formen (Metapher, Bildrede, Spruchdichtung, Gleichniswort) einen breiten Raum ein (vgl.

dazu Gressmann 13. 23. 26; H. Gunkel, Das Märchen im AT [1921] 30/55; O. Eissfeldt, Einleitung in das AT [3][1956] 42f). Die fleißige Ameise ist zB. Vorbild für den faulen Menschen (Prov. 6, 6/8); die Weisheit baut sich ihr Haus (ebd. 9, 1/5); der Reichtum schafft sich Adlerflügel u. fliegt zum Himmel (ebd. 23, 5). Vor allem in den Prophetenreden sind solche Bilder beliebt (vgl. zB. Ez. 19, 3/10: Adler mit Zedernreis u. Weinrebensprößling; ebd. 19, 2/9: die Löwenmutter u. ihre Jungen; 2 Sam. 12, 1/4: das Nathangleichnis vom Armen u. seinem Schaf; Is. 5, 1/6 das Weinberglied; Jer. 18, 2/6; 19, 1/10; Is. 29, 16 das Töpfergleichnis; Jer. 24, 1/8 die beiden Körbe mit den guten u. schlechten Feigen).

b. Literar. F. Nur an zwei Stellen haben regelrechte F. Eingang in das AT gefunden. Judc. 9, 8/15 erzählt der beim Massaker seines Bruders Abimelech übriggebliebene Jotam die F. von der Königswahl der Bäume: Ölbaum, Feigenbaum u. Weinstrauch lehnen ab; der verkrüppelte Stechdorn ist bereit, erweist sich aber durch seine Bedingungen als unmöglich. Der Verf. verläßt am Ende die schlichte F. u. verknüpft sie mit einem prophetischen Drohwort (vgl. eine Nacherzählung dieser F. bei Ios. ant. Iud. 5, 236/239 [1, 338f Niese]). 2 Reg. 14, 9f schlägt der Stechdorn der Libanonzeder vor, sie sollten ihre Kinder verheiraten. Am Gegensatz der beiden Gewächse wird der Gegensatz der beiden Königshäuser ins Bild gerückt: der die F. erzählende König von Israel sagt dem König von Juda, was er von ihm denkt, indem er ihn mit dem Stechdorn identifiziert (vgl. dazu Hempel aO. 44/81; Gressmann 13/26; Gunkel 16/21; Wünsche 10/14; Williams 11; ferner Baum: o. Bd. 2, 13; Dornstrauch: o. Bd. 4, 189/191). Gressmann 26 weist zum Vergleich auf eine spätere, aber ursprünglichere Züge zeigende armenische Pflanzen-F. hin, in der die Dattelpalme im Streit um die Herrschaft über Weinstock u. Stechdorn siegt (vgl. dazu auch Fr. Mader: JournAsiatique 19 [1902] 457f). Beide atl. F. erklärt jetzt W. Richter (Traditionsgeschichtl. Untersuchungen zum Richterbuch ..., Diss. Bonn [1962, masch.] 402/15) als sozial-politische Kritik. Dabei sei der Sinn der Jotam-F. weniger eine allgemeine Kritik am Königtum als eine Kritik an bestehenden Zuständen; sie gehöre frühestens in die Zeit nach Jeroboam, da sie die Königssalbung voraussetze. – Obwohl das Buch Tobit die Bekanntschaft mit dem F. enthaltenden Achikarroman verrät (vgl. 1, 21f; 2, 10; 11, 18; 14, 10), sind von dorther keine F. in das atl. Buch eingedrungen (vgl. Stummer aO. 57/64). Anderseits ist die im Achikarroman enthaltene F. vom Stechdorn u. Granatapfelbaum mit den beiden atl. Baum-F. zu vergleichen (vgl. Gressmann, Texte 461, 165f; Schmid-St. 2, 1, 558f vermutet die Existenz einer jüd. Achikarschrift). – Den Kampf Israels in der Welt versinnbilden im apokryphen Schrifttum ebenfalls zwei Baum-F.: 4 Esdr. 4, 13/21 (13f Violet) kämpfen die Waldbäume gegen das Meer, und beide haben unrecht, weil sie nicht in ihren Grenzen bleiben; in der syr. Baruchapokalypse sind es die Waldbäume, ein Weinstock u. die Fluten einer Quelle, die der Illustration irdischen Machtstrebens dienen (syr. Bar. 36/40 = Vis. 4, 2 [252/254 V.]; die Deutung der F. ebd. 255/257; vgl. zum Ganzen noch F. Lundgreen, Die Benutzung der Pflanzenwelt in der atl. Religion = ZAW Beih. 14 [1908] 149/155). – Im rabbinischen Schrifttum finden sich vereinzelt Tier-F., zB. GenR (40d) eine F. vom Löwen, der einen Knochen verschluckt hat (vgl. P. Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse [1912] 67f); Sanh. 38b, 41: Notiz von dreihundert Fuchs-F., die R. Meir gekannt haben soll, hier reduziert auf drei (Strack-Bill. 4, 409f); Midr. Qoh. 5, 14 (29a): F. vom Fuchs, dem sein Loch zu eng geworden ist (aO. 3, 655); Midr. Ps. 39, 2 (128a) wird erzählt, wie die Glieder des Leibes miteinander um den Vorrang streiten u. die Zunge siegt (Strack-Bill. 3, 447f). Eine F. vom Streit zwischen Kopf u. Schwanz der Schlange fand Gombel 30 bei D. Ehrmann, Aus Palästina u. Babylon. Eine Sammlung von Sagen, Legenden, Allegorien etc. aus Talmud u. Midrasch (1880). Neuhebräische Rangstreitliteratur behandelt M. Steinschneider, Rangstreit-Literatur = SbW 155, 4 (1908); dort 21/85 Katalog der Themen.

V. Griechisch-römisch. a. F. vor Aesop. In Griechenland verband sich die F.dichtung in der Gestalt des Aesop mit einer Persönlichkeit, an deren Namen sie für alle Zukunft fixiert blieb. Dennoch wäre es, auch abgesehen von der legendären Gestalt Aesops, falsch zu meinen, er habe seine F. ‚erfunden‘. Zwar gibt es keine F. in der heroischen Ilias. Wohl aber erfüllt die Lügengeschichte Od. 5, 457ff, wie Meuli gezeigt hat, alle formalen u. soziologischen Voraussetzungen der

F.dichtung. Auch finden sich Ansätze zur F.dichtung in den Tiervergleichen (vgl. Hausrath, Fab. 1706; Achiqar 42; O. Crusius: C. H. Kleukens, Das Buch der F. [2][1920] IX). Homer nennt Odysseus πολύαινος den ‚fabelreichen‘ (vgl. Meuli 16_2). Bei Hesiod, dessen Ἔργα ganz der Welt des kleinen Mannes gewidmet sind, findet sich die F. von Habicht u. Nachtigall (202/212), u. es ist zu beachten, daß schon in dieser an die Herrscher adressierten ersten literarischen Tier-F. in griechischer Sprache ausdrücklich das Recht des Schwachen gegenüber den Mächtigen vertreten wird, ein Zug, der an der F. haften bleibt (vgl. Crusius aO. IX/XI; Schmid-St. 1, 1, 276; W. Jaeger, Paideia 1 [2][1954] 102). Aggressiver als Hesiod verwendet dann Archilochos die Tier-F. als Schmährede, ψόγος (frg. 81 die F. von Fuchs u. Affe; ferner frg. 48. 83. 89. 103; dazu Schmid-St. 1, 1, 393; O. Crusius, Archilochos: PW 2, 1, 500f; Jaeger aO. 168f; Hausrath, Fab. 1706f). Seitdem ist die Tier-F. beliebtes Mittel volkstümlicher Kritik an den bestehenden Zuständen. Weiter fortgeführt wird diese Linie von Semonides v. Amorgos (frg. 11 D. die F. von Adler u. Mistkäfer) u. Stesichoros (Warnung vor der Tyrannis in der F. von Pferd, Hirsch u. Mensch, bei Arist. rhet. 2, 20; vgl. auch die politische F. von den tanzenden Fischen bei Herodot 1, 141 u. von den Feldmäusen ebd. 2, 141). Zur Tier-F. vgl. Thiele 377/393; Schmid-St. 1, 1, 398f. 470_1. 483. 667/683; zum Ganzen vgl. W. Nestle, Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian (1944) 45; Meuli 12f; zur Pflanzen-F. bei den Griechen vgl. Wünsche 32. 102. 122/7 u. ö.; Schmid-St. 1, 1, 669_{4f}. – Auf die bildende Kunst scheint, nach den Funden zu urteilen, die F. nur wenig eingewirkt zu haben, vgl. ebd. 679; Hausrath, Fab. 1716 (Fuchs u. Kranich auf einem Grabstein, nach der F. bei Aesop. 34 H.; Phaedr. 1, 26; Plut. qu. conv. 1, 1, 15).

b. Aesop-F. Aesop soll in Phrygien um die Zeit Solons beheimatet gewesen sein. Was wir von ihm hören, ist durchweg legendär (ältestes Zeugnis bei Herodt. 2, 134); daß Aristodemos, der attische Bildhauer aus der Zeit um 400, ein berühmtes Porträt von ihm geschaffen hat, berichtet der christl. Apologet Tatian or. 34, 2 Goodsp.; es besteht kein Anlaß, an der Richtigkeit dieser Mitteilung zu zweifeln (G. Lippold, Die griech. Plastik = Hdb. der Archäol. 3, 1 [1950] 304). Danach war er Sklave in Samos; er soll auf vielen Irrwegen nach Delphi gekommen sein, dort den Zorn der Priesterschaft auf sich gezogen u. den Tod wegen Gottesfrevel gefunden haben (vgl. Aristoph. vesp. 1446/8; H. Zeitz, Der Aesoproman u. seine Geschichte: Aegyptus 16 [1936] 251f). Schon früh scheinen seine F. gesammelt worden zu sein; von einer ersten Sammlung des Demetrios v. Phaleron berichtet Diog. L. 5, 80f: λόγων Αἰσωπείων συναγωγαί (vgl. Schmid-St. 2, 1, 77; Meuli 11_2). Populär wurde Aesop vor allem durch den hellenist. Aesoproman, eine Rahmengeschichte, in der Aesop als Erzähler seiner F. auftritt (zum Ganzen vgl. Hausrath, Fab. 1707/18; Zeitz aO. 225/256). Während sich bei den griech. Tragikern so gut wie keine Spuren von wirklichen F. finden (vgl. höchstens Aesch. Myrmid. frg. 139; Schmid-St. 1, 2, 498; 1, 3, 686_3), soll bekanntlich Sokrates vor seinem Tode versucht haben, τοὺς τοῦ Αἰσώπου λόγους in Verse zu bringen (Plato Phaed. 60 D; dazu Schmid-St. 1, 3, 219_1). Zur Definition der F. bei Aristoteles vgl. o. Sp. 130 (die Unterscheidung in ‚aesopische‘ u. ‚lybische‘ usw. F. erscheint akademisch u. inhaltlich nicht begründet, vgl. Hausrath, Fab. 1719/1723; Thiele 393/400). Das aesopische Volksbuch scheint sehr verbreitet gewesen zu sein. Es waren darin ‚aesopische‘ F. im eigentlichen Sinne, ferner rhetorische, unter Aesops Namen erzählte u., später, Babrios-F. enthalten (vgl. Hausrath, Achiqar 23). Zum Ganzen vgl. noch A. Lesky, Geschichte der griech. Literatur [2](1963) 179f. 181; Perry, Studies.

c. Phaedrus, Babrius. Im 1. Jh. vC. führt der makedonische Freigelassene Phaedrus die aesopische F. in die röm. Literatur ein, indem er sie in die Versform des Senars umdichtet (vgl. Hausrath, Phaedr.; H. Draheim, Bericht über Phädrus u. die röm. F.-Literatur für die J. 1911/24: Bursian 204 [1925] 223/232). Anderseits haben auch die Römer vor Phaedrus F. gekannt, wie etwa die berühmte F. des Menenius Agrippa (493 vC.) zeigt, die Liv. 2, 32 aufgezeichnet hat: der röm. Patrizier konnte damals die zum Mons Sacer ausgewanderten Plebejer durch die Erzählung vom Streit der Glieder gegen den Magen dazu bewegen, in die Stadt zurückzukehren (über die vermutliche Herkunft aus Ägypten vgl. o. Sp. 135f; zur Geschichte der F. vgl. W. Nestle, Die F. des Menenius Agrippa: Klio 21 [1927] 350/60; Gombel, bes. 27/45; zur litera-

rischen Überlieferung vgl. Münzer: PW 15, 1, 840/842; vgl. auch die F. von Kopf u. Schwanz der Schlange, Aes. 344 H.; Babr. 143 Crus.). Als Ort für den Ursprung der F. des Menenius Agrippa darf man die Homonoialiteratur des 5. Jh. ansehen (Nestle aO. 352f). Livius entnahm sie direkt seinem Quellenautor aus dem Bereich der sog. jüngeren Annalistik. – Die Versifizierung brachte der F. neue Beliebtheit u. machte sie auch für den Schulgebrauch besonders geeignet (vgl. u. Sp. 144). Phaedrus benutzte als erster den Terminus fabula für die aesopische F. (Belege vgl. o. Sp. 130). Zu den vom Meister übernommenen F. dichtete er eigene fabulae Aesopiae hinzu, die wiederum später paraphrasiert u. kompiliert wurden (vgl. das sog. Romulus-Corpus u. a.; zum Ganzen Schanz-Hos. 2, 449/53. 814; G. Thiele, Phaedrus-Studien: Hermes 41 [1906] 562/592; 43 [1908] 337/372; L. Herrmann, Phèdre et ses fables [Leiden 1950] 158/172; A. Hausrath, Phaedr.; zum Verhältnis der phaedrischen F. von Esel u. Braut [app. 14 Postgate] zu Aretalogie u. Novelle vgl. Weinreich 9/33; zur Situation der F. in der röm. Kaiserzeit vgl. Bieber 14/49). – Eine weitere Etappe der F.literatur stellt im 2./3. Jh. die Hinkjambensammlung des vielleicht aus Syrien stammenden Babrios dar (Μυθιαμβοὶ Αἰσώπειοι), die unmittelbar auf Aesop zurückgeht u. vor allem als Schulbuch Verwendung fand (vgl. O. Crusius, Babrios: PW 2, 2, 2655/67). Dabei überwiegt das pädagogische Element das satirisch-polemische. Von Avianus (4./5. Jh.) in latein. Distichen (Schanz-Hos. 4, 2, 32) fortgeführt, schließen sich an ihn die hexametrischen u. stichischen F. des MA an (vgl. Hausrath, Fab. 1486/94; Markschies 434f; Bieber 13).

d. Weiterleben. Im griech.-röm. Kulturbereich der Kaiserzeit haben die F. insbesondere dazu gedient, bei den Symposien die Gäste zu unterhalten, wobei freilich unter fabulae Novellen u. pointierte Geschichten im weitesten Sinne zu verstehen sind (vgl. E. Wüst, Skolion u. Γεφυρισμός in der alten Komödie: Philol 77 [1921] 36/40 mit Bezug auf Aristoph. vesp. 1259; ferner Petron. 110, 6: ne sileret sine fabulis hilaritas, multa in muliebrem levitatem coepit iactare; dazu O. Schissel v. Fleschenberg, Die griech. Novelle [1913] 39/50; Symmach. ep. 5, 37 [MG AA 6, 1, 133 Seeck]: fabulis et poculis; hierher gehört auch die F. als Ausdrucksform obszöner Unterhaltung, vgl. Weinreich 43/50; zum Ganzen vgl. Deipnonliteratur: o. Bd. 3, 658/666). Vor allem aber diente die F., einmal in Versform gebracht, zur Schulübung für die Gymnasiasten u. Rhetoren, die an solchen Kurzgeschichten das Memorieren u. Nacherzählen lernen u. dabei zugleich nützliche Lehre für das Leben mitnehmen konnten. Deshalb hat sich die progymnastische Schulliteratur gerne mit der F. befaßt (vgl. o. die Definition des Theon, Sp. 133; ferner Anon. ad Herenn. 1, 10: si defessi erunt audiendo ... [exordiemur] ab apologo, fabula verisimili; zum Ganzen vgl. Bieber 3/5; Schmid-St. 1, 1, 667/680; 2, 1, 300; Gombel 32). ‚Die fabellae sind τόποι geworden u. als solche in die Reihe der rhetorischen Hilfsmittel aufgenommen, die dem geschulten Stilisten immer zur Verfügung stehen' (Bieber 58). Trotz der in den griech.-röm. F. vorkommenden Göttergestalten dienen diese ‚nur der Moralistik u. dem gesunden Menschenverstand, nicht der Religion' (Schmid-St. 1, 1, 679; die von Weinreich 7 herangezogene ‚Götterburleske' ist hierfür kein Gegenbeweis). Sie scheinen, anders als in Ägypten u. im Zweistromland, von vornherein profaner Natur gewesen zu sein, im Dienst sozialer Kritik (vgl. Meuli 23f). So sehr die Inanspruchnahme der F. als Schulstoff ihren Verschleiß bedeutet hat, Aesop blieb noch lange in den Augen der Griechen u. Römer ein Großer; Julian (or. 7, 207c) nennt ihn den ‚Homer oder Thukydides oder Platon der F.'.

e. Herkunftsfrage. ‚Es wäre eine Torheit, die Tier-F. oder besser den Apolog für ‚Erfindung' von Hesiod oder Aesop zu erklären' (U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die griech. Literatur des Altertums [1907] 122 unter Hinweis auf die ägyptischen u. atl. F.). Vermutlich haben die F. Ägyptens u. des Zweistromlandes auch auf die griech. F.dichtung gewirkt (vgl. o. Sp. 134f u. Sp. 148), wobei als ein Vermittler Eudoxos v. Knidos vermutet werden darf, dessen aus Ägypten geschöpftes Werk κυνῶν διάλογοι (kaum in κυνικῶν oder νεκύων zu verbessern; eher ist an die Tiergespräche der κυνοκεφαλῶν, der Hundsaffen zu denken) von Diog. L. 8, 89 erwähnt wird (vgl. dazu F. W. v. Bissing, Eudoxos von Knidos' Aufenthalt in Ägypten u. seine Übertragung ägypt. Tier-F. = FuF 25 [1949] 225/230; vgl. ferner das o. Sp. 134. 137 zur Tefnutlegende u. zum Achikarbuch Gesagte, dazu dessen Erwähnung bei PsDemocrit. frg. 299 D., bei Clemens Alex. strom. 1, 69, 4; dazu Hausrath,

Achiq. 44/48). Im übrigen ist die Frage nach dem Ursprung verfehlt; vielmehr muß man selbständige Entwicklung bei gegenseitiger Beeinflussung annehmen, worauf schon die Termini ‚lykische‘, ‚lybische‘, ‚ägyptische F.‘ hinweisen (vgl. Schmid-St. 1, 1, 671f; Diels 994/997; L. Röhrig, F.: RGG³ 2, 852f). Zum Beispiel für Übernahme u. gleichzeitige Veränderung mag ein Vergleich zwischen der F. vom Fuchs u. Igel bei Aesop (36 H.) mit der vom Verwundeten u. den Fliegen bei Josephus dienen (ant. 18, 174f [4, 171f N.]), welch letztere auch dadurch bemerkenswert ist, daß sie Kaiser Tiberius in den Mund gelegt wird, um dessen Menschenfreundlichkeit zu kennzeichnen. Am Hofe hätte man einen reinen Tiervergleich wohl als anstößig empfunden (vgl. dazu Thiele 381).

VI. Kunst. Einige Notizen zu diesem bisher u. W. noch nicht monographisch behandelten Thema bei Hausrath, F. 1716. Besonderes Interesse verdient die Darstellung der F. von Fuchs u. Storch auf einem Grabstein in Florenz (ÖJhh 1 [1902] 1ff). Im Brit. Museum gibt es eine röm. Lampe, die wahrscheinlich eine aesopische F. von Fuchs u. Rabe wiedergibt; eine satirische F. ist auf dem Fragment einer hellenist. Tonschale in Berlin dargestellt (beide abgebildet bei K. Weitzmann, Ancient book illumination [Cambr., Mass. 1959] Fig. 119 u. 122). Weitzmann schließt aus diesen Denkmälern wie auch aus den mittelalterlichen illustrierten Äsophandschriften wohl mit Recht, daß es schon in der hellenist. Zeit illustrierte F.sammlungen gegeben hat (aO. 111/115). Zu Lampen mit Darstellungen von Tier-F. Weiteres bei P. Mingazzini: RömMitt 60/61 (1953/54) 150/152, der auch auf eine pompejanische Wandmalerei mit einem F.motiv aufmerksam macht (dazu auch K. Schefold: Gymnas 67 [1960] 99).

B. Christlich. I. Neues Testament. F. im eigentlichen Sinn des Wortes kennt das NT nicht. Die Botschaft des Evangeliums ist zu ernst, als daß sie sich der satirisch-burlesken oder sozialkritischen F. bedienen könnte. Statt ihrer bedient sich Jesus des Gleichnisses, der Parabel, wobei höchstens stoffliche Berührungspunkte mit der F. gegeben sein mögen. So vermutet zB. A. Jülicher hinter der bei Mt. 11, 16f = Lc. 7, 32 berichteten Bildrede von den nach der Flöte tanzenden Kindern eine alte F. (Die Gleichnisreden Jesu 2 ²[1910] 26f; dazu Meuli 18_2). – Vielleicht ist dies auch der Fall bei dem aus dem AT bekannten (o. Sp. 139) paulinischen Gleichnis vom Töpfer u. seinem Geschirr (Rom. 9, 19/21). Sicher aber hat Paulus in seinen Bildreden vom Leibe Christi an die F. des Menenius Agrippa (o. Sp. 142f) gedacht (1 Cor. 12, 15/26; vgl. Rom. 12, 4; dazu A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi [1940] 130/143; zur Menenius Agrippa-F. 136/142; ferner H. Schlier, Corpus Christi: o. Bd. 3, 437/453). Nur erzählt Paulus aO. keine F., sondern benutzt nur deren Stoff; er redet nicht im Stil des ‚Es war einmal‘, sondern er doziert in der Form des Irrealis (ἐὰν εἴπῃ ὁ πούς). Wo im NT die Termini μῦθος, fabula vorkommen (1 Tim. 1, 4; 4, 7; 2 Tim. 4, 4; Tit. 1, 14; 2 Petr. 1, 16), sind heidnische oder eher jüdische Mythen gemeint. Immerhin bestätigt der paulinische Gebrauch dieser Termini das o. Sp. 130 Gesagte (vgl. bes. die Gegenüberstellung von ἀλήθεια u. μῦθος 2 Tim. 4, 4; vgl. auch die βεβήλους καὶ γραώδεις μύθους 1 Tim. 4, 7, wobei an die Ammenmärchen gedacht werden kann; die Vulg. übersetzt mit ineptas autem et aniles fabulas; die Vetus Latina weist keine entscheidende Abweichung auf (vgl. J. Wordsworth-H. J. White, Novum Testamentum Latine 2 [Oxford 1913/1941] 640f; vgl. aO. 584. 598. 657; Vetus Latina 26, 3 [1960] 199; zur Deutung der Texte vgl. G. Stählin, μῦθος: ThWb 4, 789/791). Die Ablehnung der F. durch die ntl. wie dann auch durch die frühchristlichen Schriftsteller dürfte im Gegensatz der F. zur ‚Wahrheit‘ zu sehen sein, der auf dieses leichte Genre der volkstümlichen Literatur um so mehr verzichten ließ, als, wie wir sahen, der F. sowieso keine religiöse Aussage eigen ist (vgl. Stählin aO. 771f; die Termini λόγος u. αἶνος haben im NT keinen der F. benachbarten Sinn; letzterer bedeutet soviel wie ‚Lobspruch‘, vgl. Lc. 18, 43).

II. Väter. a. Allgemein. Für die Christen sind die Begriffe μῦθος, fabula durch die mit ihnen verbundenen negativen Inhalte (die sich ja keineswegs auf F. im engeren Sinn beschränken, s. o. Sp. 131) zunächst so belastet, daß sie damit, als etwas Falschem, der Wahrheit Widersprechendem, vor allem die heidn. Göttergeschichten bezeichnen. Vgl. etwa Tert. test. an. 1, 3 (CSEL 20, 134): poetae... deos humanis passionibus et fabulis designant; Min. Fel. 20, 4 (30 W.): quid illas aniles fabulas, de hominibus aves et feras et de

hominibus arbores et flores? quae si essent facta, fierent; quia fieri non possunt, ideo nec facta sunt. PsCypr. spect. 3 (CSEL 3, 3, 5): nulla enim obscoenis motibus membra distorquens desaltavit graecae libidines fabulam; Lact. div. inst. 1, 11, 22 (CSEL 19, 40): totam Ganymedi fabulam pro falso repudiant (Christiani). Zum Ganzen vgl. P. Wendland, De fabellis antiquis earumque ad Christianos propagatione = Univ. Progr. Göttingen (1911); zur Verwendung des Terminus μῦθος durch die frühchristlichen Schriftsteller vgl. Stählin aO. 799f. Weil μῦθος, fabula das wahrheitswidrig Erfundene bedeutet, dienen beide Termini den Christen auch zur Bezeichnung der Irrlehren, insbesondere der Gnosis (vgl. zB. Iren. haer. 1, 31, 3 [1, 243 H.] von den Valentinianern; 2, 14, 1 [aO. 288]; Hippolyt. ref. 8, 16 [236 W.]). Noch Augustinus ist der Ansicht, Heiden u. Donatisten ähnelten sich: habent quidem et illi quaedam fabulosa figmenta, sed esse illas fabulas norunt (c. Faust. 20, 9 [CSEL 25, 1, 544]. Vgl. noch den Titel der Schrift des Theodoret Αἱρετικῆς κακομυθίας λόγοι, haereticorum fabularum libri [PG 83, 339f]). Die Christen verweisen gegenüber solchen heidn. u. häretischen Fabeleien auf die Wahrheit der Hl. Schrift (vgl. zB. Theophil. Autol. 3, 29 [PG 6, 1164C]; Priscillian. tr. 3, 60 [CSEL 18, 47]: non possumus tantum fabulis credere et non historiam scripti factorum probatione retinere). Vgl. dazu auch die Bemerkungen des Origenes über den richtigen, d. h. geistigen Schriftsinn: vocabulorum similitudinibus falsi ad ineptas quasdam fabulas et figmenta inania se contulerunt (in Cant. prol. [66 Baehr.]; vgl. in Cant. hom. 1, 1f [29/31 B]).

b. Aesopische F. 1. Vor Konstantin. Folgerichtig kann Tatian also von den μυθολογήματα des ψευδολόγος Αἴσωπος reden (or. ad Graec. 34, 2 [299 Goodsp.]); zur Nachricht über das Porträt Aesops vgl. o. Sp. 141. Wenn Tertullian die Stellung der Christen zur heidn. Literatur kurz mit den Worten kennzeichnet: si scaenicae doctrinae delectant, satis nobis litterarum est, satis versuum est, satis sententiarum, satis etiam canticorum, satis vocum, nec fabulae, sed veritates, nec strophae, sed simplicitates (spect. 29, 4 [CSEL 20, 28]), so denkt er bei den fabulae hier wohl an Bühnenstücke, hält sich also an einen im Lateinischen seit dem 3. Jh. vC. bezeugten terminologischen Sprachgebrauch (Plaut. Men. 72 u. ö.). Obwohl er auch F. des Aesop kennt (vgl. adv. Marcion. 4, 23, 2 [CC 1, 605]: Asinus de Aesopi . . . modo; adv. Valentin. 12, 4 [CC 2, 764]: gragulum Aesopi), benutzt er sie dort, wo man es erwarten sollte, nicht (etwa pall. 3, wo vom Verhalten der Tiere die Rede ist; das gilt auch noch vom Hexameron des Basilius, der Autoren wie Plinius d. Ä., Plutarch, Aelian usw. ausschreibt). Auch Clemens v. Alexandrien verrät Kenntnis antiker F. Vgl. strom. 1, 2, 2 (2, 4 St.): der Laute spielende Esel; ebd. 7, 33, 3 (3): eine Aesop zugeschriebene Sentenz vom schreienden Schwein (vgl. dazu Aelian. var. hist. 10, 5). Zu Esel u. Schwein in der F. vgl. noch Arnob. adv. nat. 6, 9; Hieron. ep. 27, 1; zum Esel in der F.literatur vgl. Weinreich 9/33; zum Ganzen vgl. Bieber 41/47. Clemens scheint auch den Achikarroman gekannt zu haben; vgl. strom. 1, 69, 4 (2, 43). Origenes zitiert zwar die Meinung des Celsus, daß der Elefant fromm u. der Storch durch Elternliebe ausgezeichnet sei (c. Cels. 4, 88 [1, 360 K.]; 4, 98 [371]). Jedoch stammen solche τόποι weniger aus der F.literatur als aus der vulgarisierten Zoologie u. Paradoxographie, die uns durch zahlreiche Beispiele (zB. Ptolemaios Chennos, PsAristoteles, Aelian) bekannt sind. Von Aesop u. seinen F. nimmt Origenes um so weniger Notiz, als er sich gegen die Charakterisierung der christl. Mysterien als ‚Ammenmärchen' durch Celsus wehren muß; vgl. c. Cels. 4, 36 (1, 306); 4, 39 (311); 6, 34 (2, 104); 6, 37 (106); zu den Ammenmärchen vgl. o. Sp. 146; ferner Theodrt. therap. 11, 30 (402 Canivet); Tert. adv. Valent. 3, 4 (CC 2, 755); Arnob. adv. nat. 5, 14 (CSEL 4, 3); Arator ep. ad Parthen.: CSEL 72, 152 zur Bezeichnung heidn. Mythen als Ammenmärchen. Auch Laktanz hat auf die Auswertung Aesops verzichtet; so hätte man div. inst. 3, 4, 7 (CSEL 19, 184f) neben dem Zitat aus Terenz einen Hinweis auf die F. von den ἀγαθὰ καὶ κακά erwarten können. W. Krause, Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidn. Lit. (1958) 204f: ‚Es scheint also die F.literatur dieser Art weder als Zeugnis noch als Gegenstand der Polemik hinreichend Gewicht besessen zu haben' (gleichfalls [s. o. Sp. 132] nicht mit der Tier-F. verwechselt werden dürfen die Tiertypologien des *Physiologus; dazu B. E. Perry, Physiologus: PW 20, 1, 1074/1129).

2. Seit Konstantin. Mit der konstantinischen Wende u. der damit verbundenen stärkeren Öffnung des Christentums gegenüber der

heidn. Literatur wandelt sich langsam auch das bisher ablehnende oder ignorierende Urteil der christl. Schriftsteller über die F. Bei Eusebius findet sich eine Anspielung auf die aesopische F. von Rabe u. Eule (praep. ev. 10, 4, 27 [1, 572f Mras]; vgl. noch die Nachricht bei Euseb.-Hieron. chron. a. 564 aC.: Aesopus interimitur a Delfis [102b Helm]). Eine andere Eulen-F. erzählt Gregor Naz. (carm. 1, 2, 28, 235/49 [PG 37, 873]). Dabei konnten die Christen bei den F. anknüpfen, die ihnen im Schulunterricht beigebracht worden waren. Vgl. o. Sp. 144 u. ferner Rufin. praef. in Orig. princ. 3 [194 K.]: absurdum namque est poetarum ficta carmina et comoediarum ridiculas fabulas a grammaticis exponi; et ea quae vel de Deo, vel de coelestibus virtutibus ..., sine magistro et explanatore ... discere. Vgl. auch Augustin. conf. 1, 13f (CSEL 33, 18/21), wo die Kunst des Lesenlernens über das Lernen der F. gesetzt wird. Unter den F., die die Ammen den christl. Kindern erzählt haben, werden jetzt auch solche nach Art des Aesop gewesen sein. Dazu Hieron. ep. 128, 1 (CSEL 56, 156): audiat profunda Apostoli, quae anilibus magis fabulis delectatur. Bei Gregor v. Nazianz finden wir erstmals nacherzählte Aesop-F., so carm. 1, 12, 698/711 [PG 37, 1217] die F. von Aphrodite u. dem Wiesel; Gregor spricht freilich statt von Aphrodite von einer νύμφη. Er bringt ep. 114 (aO. 209/211) die F. von den Schwalben u. den Schwänen. Carm. 2, 29, 187/206 (aO. 398f) bietet Gregor eine F. zur roten Farbe als Zeichen der Schamröte; Gregor formuliert hier ungeniert μῦθον ἐοικότα μυθολογήσω. Weiteres bei B. Wyss, Gregor v. Nazianz: MusHelv 6 (1949) 117/210; bes. 195. Gregor v. Nyssa erzählt nach Amphilochos (frg. 89) die F. vom tanzenden Affen, indem er ihr einen christl. Sinn unterlegt: der Christ muß bekennen, was er ist (prof. christ. 3, 1, 131f J.). Im Westen verrät Prudentius Kenntnis des Phaedrus; so cathem. 7, 115 (CSEL 61, 42); perist. 10, 1080 (aO. 409); dazu Hausrath, Phaedr. 1482. Auch Hieronymus hat seinen Aesop gelesen. Das verraten folgende Stellen: ep. 29, 7, 2 (CSEL 54, 242): Aesopici canis fabulam; 79, 3, 3 (ebd. 55, 91) erscheint ‚Aesop' als Begriff für eine F., die bei Horaz (ep. 1, 3, 19f; 1, 7, 29ff), Phaedrus (1, 3; 1, 4) u. Babrius (79) überliefert ist; vgl. noch Hieron. ep. 108, 15, 1 (CSEL 55, 325). Augustinus verteidigt die Tatsache, daß Christus nichts geschrieben habe, mit dem Hinweis u. a. auf Sokrates, der Aesopi fabulas pauculis versibus persecutus est, verba et numeros suos adhibens rebus secutus est, usque adeo nihil scribere voluit, ut hoc se coactum imperio sui daemonis fecisse dixerit, sicut... Plato commemorat (cons. ev. 1, 7, 12 [CSEL 43, 12f]). Vgl. noch ein Zitat aus Avian. fab. 2, 14 bei Marcus Cassian. (Ende 6. Jh. [PL 80, 183]; dazu O. Crusius, Avianus: PW 2, 2, 2377; daß Avians Verspottung der Idololatrie (fab. 23) christlich beeinflußt sei, ist mit Crusius aO. 2374f abzulehnen). – Augustinus beantwortet als erster die Frage nach der Wahrheit der F. im christl. Sinne positiv (solil. 2, 11 [PL 32, 893/895]): Disciplinarum veritas. Fabula quid. Quid sit grammatica. Dabei geht er freilich wiederum nicht von der F. im aesopischen Sinne aus, sondern von der Daedalus-Erzählung, also vom Mythosbegriff allgemein. Er nimmt die Grammatik als die Hüterin aller menschlichen Sprachdenkmäler, auch der erdichteten, in Schutz. Einen ähnlichen Gedankengang verfolgt Augustinus in der Schrift c. mendac. 12, 28 (CSEL 41, 509). Hier bemerkt er, im Anschluß an Lc. 24, 28 (se finxit longius ire), mit ausdrücklichem Hinweis auf Horaz u. Aesop: ... unde et Aesopi tales fabulas ad eum finem relatas, nullus tam ineruditus fuit, qui putaret appellanda mendacia ... (hier folgt ein Hinweis auf die Jotam-F. des AT). Quod utique totum fingitur, ut ad rem quae intenditur, ficta quidem narratione, non mendaci tamen, sed veraci significatione veniatur. Im übrigen kennt natürlich auch Augustinus noch die negative Bedeutung von μῦθος, fabula; vgl. etwa civ. D. 6, 5 (CSEL 40, 1, 278/280). – Eine Zusammenfassung der Bedeutungen des Begriffes F., wiederum unter Hinweis auf Aesop u. die Jotam-F., findet sich schließlich bei Isidor v. Sevilla; or. 1, 40 Linds. handelt er De fabula (vgl. dazu J. Fontaine, Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne Wisigothique 1 [Paris 1959] 174/180). Isidor greift in seiner Begriffsbestimmung der F. 1, 40, 1 auf die klassischen Definitionen zurück (vgl. o. Sp. 130f u. 142), wobei er die F. auf Alkmaion aus Kroton zurückführt; damit steht er allein, vgl. Fontaine aO. 176f. Er fährt fort: appellanturque Aesopicae, quia is apud Phrygas in hac re polluit. Die F. teilt er wiederum traditionsgemäß ein in fabulae aut Aesopicae aut Lybisticae, wobei er unter den ersteren Gespräche der Tiere u. Pflanzen

unter sich, unter den letzteren solche mit Menschen verstehen will (1, 40, 2). Im folgenden (1, 40, 3/7) gibt Isidor drei Zweckbestimmungen der F.: delectandi causa (mit Hinweis auf Plautus u. Terenz), ad naturam rerum (zB. der ‚hinkende Vulkan') u. ad mores hominum interpretiert (hier erwähnt er Horaz, Aesop u. die Jotam-F.). Diese ‚nicht eben einleuchtende' Behandlung der F. (so E. R. Curtius, Europ. Literatur u. latein. MA [2][1954] 448; dagegen Fontaine aO.) zeigt jedenfalls deutlich den Wandel der Einschätzung, die die Christen der F. entgegenbrachten. Daß andererseits dem Terminus F. auch jetzt noch der abschätzige Sinn von ‚Geschwätz' anhaften kann, sieht man zB. bei Bachiar. de fide 7 (PL 20, 1035 A): a conversatione, fabulis, salutationibus, quae fabulas intersunt, ieiunare; Hieron. adv. Rufin. 2, 20 (PL 23, 465 A): et prandiorum cenarumque fabulas pro argumento non teneas veritatis; Petr. Chrysol. s. 161 (PL 52, 624 A): ad longissimi convivii fabulas longiores stat fixus; Gregor. M. ep. 2, 50 [1, 152 H.]): et non in (conviviis) inanes saecularium negotionum fabulae, sed verba sanae lectionis audiuntur.

c. Weiterleben. Nachdem die Christen gegenüber der F. keine grundsätzlichen Bedenken mehr empfanden, konnten sie sich der im Osten wie im Westen fortgeführten F.-sammlungen bedienen. Dabei stören nun auch heidn. Elemente nicht mehr. So erzählt zB. Theophylaktos Simokatta eine F., in der die Vögel Jupiter um einen König bitten (ep. 34 [773f Hercher]); ebd. ep. 61 (780f) die F. von Ameise u. Grille. Im 7. Jh. benutzt Maximus Confessor die F. des Aesopromans vom Weinstock u. den drei Trauben (loc. comm. 30 [PG 91, 885]); vgl. V. Aesop. 68 LG (57 Perry 1952); zur Herkunft dieser F. u. zu ihrer Fortentwicklung im byzantinischen Osten vgl. B. E. Perry, An Aesopic fable in Photius: ByzZ 46 [1953] 308/313; Diog. L. 1, 3, 69; Demetr.: Phot. ep. 2, 49 [PG 102, 865]; 2, 66 [aO. 877f]). Sehr beliebt waren die 53 F.paraphrasen des Ignatios Diakonos (9. Jh.); vgl. dazu A. Hausrath, Ignatios Diac.: PW 9, 1, 967; Krumbacher[2] 894f. Vgl. auch die F. vom leierspielenden Esel bei Eustathios (Od. 8, 376 [1601 47]); weitere F. bei griechischen Autoren des MA erwähnt Hausrath, Phaedr. 1493/1499; 1501/1505. Immerhin ist die heftige Kritik des sog. Meliteniotes (13./14. Jh.) am ‚lügenhaften Aesop' bemerkenswert, vgl. Krumbacher[2] 782. Neuen Aufschwung erhielt die F. durch die wohl fälschlich dem Maximus Planudes (13. Jh.) zugeschriebene Auswahl für den Schulgebrauch (Krumbacher[2] 544. 897f; Schmid-St. 1, 1, 680). – Im Westen finden wir bei Gregor v. Tours eine F. von der Schlange in der Flasche, für die er vielleicht eine Fuchs-F. des Babrios zum Vorbild nahm (hist. Franc. 4, 9 [1, 146f Kr.]; vgl. Babr. 86, 6; dazu F. Buecheler, Coniectanea: RhMus NF 41 [1886] 3f; vgl. aber auch schon Iuvenal. 6, 431f das Bild von der Schlange im Faß). Die Herkunft der F. vom Wolf u. seinen Jungen in der Fredegar zugeschriebenen Chronik ist dagegen unbekannt (4, 38 [MG scr. rer. Mer. 2, 139]). Es handelt sich um eine beim Mahl erzählte ‚fabula rustica': laetus dies huius prandii sit, iocundemus in fabulis. Vgl. dazu noch Hausrath, Phaedr. 1482; ders., Germanische Märchenmotive in griechischen Tier-F.: NJb f. dt. Wiss. 13 [1937] 139/150. Im 8. Jh. hat Paulus Diaconus F. verfaßt (ed. L. Traube: Quellen u. Untersuchungen zur latein. Philologie des MA 3 [1908] 191/198); vgl. auch Alcuins F. vom Hahn (PL 101, 805). Zum Ganzen s. Markschies 435f; Manitius 2, 514. 517; 3, 108. 339. 663f. 666. 764/769. 810/812; Port 87f. Zum Einfluß der aesopischen F. auf die Exemplaliteratur des MA vgl. Dornseiff 219/221; F. R. Whitesell, Fables in Mediaeval Exempla: Journ. of Engl. and German. Philol. 46 (1947) 348ff; Meuli 7f. Bekannt ist die Bedeutung, die Luther der F. beigemessen hat: faciemus Sion ex ista Sinai aedificabimusque ibi tria tabernacula, Psalterio unum, Prophetis unum et Aesopo unum (Brief an Melanchthon aus der Veste Koburg vom 23. 4. 1530: Weimarer Ausg. 50, 434; zum Ganzen ebd. 432/460).

III. Kunst. Hier können wieder nur ein paar gelegentliche Beobachtungen vorgelegt werden. Sowohl die nördliche wie die südliche Aula der Doppelkirche in Aquileia zeigen in ihrem Fußbodenmosaik ein Tierfabelmotiv: ein Hahn u. eine Schildkröte kämpfen miteinander; der für den Sieger ausgesetzte Kampfpreis ist auf der Säule bzw. dem Tisch im Hintergrunde sichtbar (abgebildet zB. bei J. Fink, Der Ursprung der ältesten Kirchen am Domplatz von Aquileia [1954] Abb. 5/6, wo S. 34/44 eine andere, schwerlich richtige Deutung versucht wird; H. Kähler, Die spätantiken Bauten unter dem Dom von Aquileia [1957] Taf. 31; P. L. Zovatto, Mosaici paleocristiani delle Venezie [Ud. 1964] 71. 75). Ein

literarischer Beleg für diese F. ist bisher nicht nachgewiesen worden, darum kennen wir die Pointe nicht. Auch später finden sich Reflexe des antiken F.schatzes in der Kunst; Beispiele bei O. Wulff, Altchristliche u. byzantinische Kunst 2 (1924) 536f. 608f. Für Beispiele von F.darstellungen in der frühmtl. Buchmalerei u. Teppichweberei s. L. E. A. Eitner, The Flabellum of Tournus (New York 1944) Fig. 17/20. Über illustrierte Äsop-Handschriften des MA s. o. Sp. 145 u. Avery.

M. Avery, Miniatures of the fables of Bidpai and of the life of Aesop in the Morgan Library: ArtBull 23 (1941) 105/116. – D. Bieber, Studien zur Geschichte der F. in den ersten Jhh. d. Kaiserzeit, Diss. München (1906). – E. Brunner-Traut, Ägypt. Tiermärchen: ZÄgSpr 80 (1955) 12/32; Altägypt. Tiergeschichte u. F.: Saeculum 10 (1959) 124/185. – E. Chambry, Einleitung zur griech.-französ. Ausgabe der Collection des universités de France (Paris 1927) IX/LIV. – H. Diels, Oriental. F. in griechischem Gewande: Internat. Wochenschr. f. Wiss., Kunst u. Technik 4 (1910) 993ff. – F. Dornseiff, Literarische Verwendung des Beispiels: Vortr. Bibl. Warburg 4 (1927) 206/228. – E. Ebeling, Die babylon. F. u. ihre Bedeutung für die Literaturgesch. = Mitt. d. Altoriental. Gesellsch. 2, 3 (1927); Fabel: RLAss 3, 1 (1957) 1f. – H. Gombel, Die F. vom Magen u. den Gliedern in der Weltliteratur = ZRomanPhilol Beih. 80 (1934). – H. Gressmann, Israels Spruchweisheit im Zusammenhang der Weltliteratur (1925). – H. Gunkel, Das Märchen im AT (1921). – A. Hausrath, Achiqar u. Aesop. Das Verhältnis der oriental. zur griech. F.dichtung = SbH 1918, 2; Fabel: PW 6, 2 (1909) 1704/1736; Phaedrus: PW 19, 2 (1938) 1475/1505. – L. Hervieux, Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du Moyen âge [2](Paris 1893/1895), veraltet. – O. Keller, Über die Geschichte der griech. F.: NJb Suppl. 4 (1862) 353f. – M. Marchiano, L'origine della favola greca (Trani 1900). – H. L. Markschies, Fabel: Reallex. der dt. Lit.-gesch. 1 [2](1958) 433/441. – K. Meuli, Herkunft u. Wesen der F. (Basel 1954). – M. Nøjgaard, La fable antique 1. La fable grecque avant Phèdre (Kopenhagen 1964), nicht mehr berücksichtigt. – B. E. Perry, Aesopica. A series of the texts relating to Aesop or ascribed to him or closely connected ... 1: Greek and Latin texts (Urbana 1952); Fable: Studium Generale 12 (1959) 17/37; Studies in the text history of the life and fables of Aesop (Haverford, Penns. 1936); Two fables recovered: ByzZ 54 (1961) 4/14. – W. Port, Die Lit. zur griech. u. röm. F. in den Jahren 1925/1932: Bursian 240 (1933) 63/94. – G. Thiele, Die vorliterarische F. der Griechen: NJb 21 (1908) 377/400. – O. Weinreich, Fabel, Aretalogie, Novelle = SbH 1930/1931, 7 (1931). – W. Wienert, Die Typen der griech.-röm. F., Diss. Giessen = F. F. Communic. 56 (Helsinki 1925). – R. J. Williams, The fable in the Ancient Near East: A Stubborn faith ... to honor W. A. Irwin (Dallas 1956) 3/26. – A. Wünsche, Die Pflanzen-F. in der Weltliteratur (1905). – R. Würfel, Die ägypt. F. in Bildkunst u. Literatur: Wiss. Z. d. Univ. Leipzig 1952/1953, 3, 63/77.

L. Koep †.

Fackel (Kerze).

A. Griech.-römisch. I. Vorfragen. a. Lichterarten. Kaum eine Religion bezieht das Tageslicht nicht mit ein in ihren Kult oder sieht nicht besondere Regeln der Beleuchtung oder ganz bestimmte Lichter vor, die eine mehr oder weniger geheiligte Bedeutung haben. Hier soll nicht der Gebrauch von *Lampen im eigentlichen Sinne behandelt werden, sondern lediglich der zweier anderer Beleuchtungskörper, die bereits in heidnischen Kulten liturgische Verwendung gefunden haben: Fackeln u. Kerzen. Die symbolische u. liturgische Funktion dieser Lichter ist deutlicher zu erkennen, wenn sie auch bei Tag u. in nicht völlig dunklen Räumen gebraucht werden. Das Frühchristentum fand in der Hl. Schrift u. besonders im NT Ansätze genug, woraus es eine tiefe Lichtsymbolik entwikkeln konnte: zB. Gleichsetzung Christi mit dem Licht u. einige ntl. Gleichnisse, etwa die Lampen der klugen Jungfrauen (*Licht; vgl. Sanders). Weiter unten (Sp. 204) wird gezeigt, wie die Kirchenväter diese Symbolik systematisch weiterentwickelt haben, oft unter Ausnutzung einer im AT entdeckten Präfiguration. Zwar fanden Kontaminationen mit der Symbolik anderer Religionen statt. Heidnisch beeinflußt ist vornehmlich die Verwendung der Kerzen im Totenkult. Aber das Christentum brauchte neue Typen von Lichtern, die religiösen Zwecken dienen sollten, nicht zu erfinden; die F. u. Wachskerzen standen bereits zur Verfügung.

b. Fackeln. Die Griechen verwendeten hauptsächlich F. (δᾴς, δᾷδες), viel weniger Lichter aus fettiger Masse. Die F. (lat. taeda, fax) war ein dicker Stab, der am oberen Ende mit einer leicht entzündlichen Schicht versehen war; diese war meist pflanzlicher Herkunft (zB. Tannenzapfen) u. im allgemeinen mit Pech oder Harz getränkt; Schwefel wurde nur ausnahmsweise verwendet. Die F. konnte entweder in Haltern befestigt oder in der Hand gehalten werden; mit Rücksicht auf solche Verwendung konnte sie mit einer Hülle oder einem Schirm versehen werden (vgl. Pottier, Saglio usw.). F. dieser Art werden außerhalb geschützter Räume durch atmosphärische Wirkungen wie Wind oder Regen beeinträchtigt u. verursachen leicht Brände. Dennoch gab es zur öffentlichen Beleuchtung, zB. zur nächtlichen Straßenbeleuchtung der griech. u. röm. Städte, die übrigens selbst im Rom der Kaiserzeit selten war, kaum andere Lichtträger. Eine Ausnahme machte Antiochien in der späten Kaiserzeit (vgl. Liban. or. 11 [533 F.] mit Kommentar R. Martins bei A. J. Festugière, Antioche païenne et chrétienne [Paris 1959] 60 u. Amm. Marc. 14, 1, 9). In Rom mußte sich der einzelne, wenn er bei Nacht ausging, mit einer F. versehen, die im allgemeinen von einem Sklaven getragen wurde; die Fußgänger konnten einander bei diesem Licht erkennen. Daher bittet Tibull, das Geheimnis seiner nächtlichen Liebesabenteuer möge gewahrt bleiben (1, 2, 36). Obwohl die Aufgabe des F.trägers zu diesem profanen Zweck ganz geläufig war, läßt sich eine Spezialisierung des Dienstes nicht erkennen; eine Ausnahme bildete die Dienerschaft des Kaisers. Der Brauch, daß ganze Gruppen der Bevölkerung, Männer wie Frauen, anläßlich von Begrüßungsfeierlichkeiten, zB. zum Adventus einer hohen Persönlichkeit (*Hofzeremoniell), F. trugen, zieht die Verbindung zur liturgischen Verwendung, in dem Maße, wie ein Festprotokoll entstand, ohne daß allerdings diese freiwilligen F.träger mit den δᾳδοῦχοι von Eleusis oder den δᾳδοφόροι der verschiedenen anderen Kulte verwechselt werden dürften.

c. Kerzen. Der Brauch, als Beleuchtungskörper einen Zylinder aus fettiger, schmelzbarer Masse zu verwenden, der von einem Docht durchzogen ist, war bei den Griechen selten. Im Gegensatz dazu war er bei den Italikern, auch schon bei den Etruskern, sehr verbreitet. Diese Kerze (candela) wurde hauptsächlich im Privatleben verwendet. Ihr Halter, das candelabrum, war im allgemeinen aus Metall. Die Bezeichnung für die echte Bienenwachskerze (cereus) stammte jedoch von den Griechen, die sie κηρίον nannten. Da die Wachskerze aus den Rückständen der Wabe, einer feinen u. nicht in unbeschränkter Menge verfügbaren Materie, hergestellt wurde, war das wirkliche κηρίον oder der cereus teurer als die einfache ‚Unschlitt'-Kerze, die aus tierischen Fetten hergestellt wurde. Den Unterschied hebt Paulus Diaconus anläßlich eines Brauches der Saturnalien hervor (Fest. 47 L.): cereos muneri dabant humiliores potentioribus, quia candelis pauperes, locupletes cereis utebantur.

d. Herstellung. Der verhältnismäßig hohe Preis der Wachskerze u. die größere Reinheit ihres Materials machten sie schon in heidn. Zeit zur bevorzugten Votivgabe oder zum kostbaren liturgischen Gegenstand. Die christl. Wachskerze wurde nach immer genaueren Regeln hergestellt u. verwendet. Der Verkauf scheint in der röm. Kaiserzeit nicht eigens geregelt gewesen zu sein; eine Regelung erfolgte erst in byzantinischer Zeit (vgl. das Edikt Leos d. Weisen im 10. Jh. bei A. Stöckle, Spätrömische u. byzantinische Zünfte = Klio Beih. 9 [1911] 38). Kpel eröffnete eigene κηρία-Märkte, u. seine Händler waren im Westen im MA sehr geschätzt (vgl. Reiske: PG 112, 118 mit dem Ordo Romanus 208). Wenn man jedoch die Beschreibung einer Wachskerze bei Antipater v. Thessalonike (Anth. Pal. 6, 249) mit dem Gedicht des Prudentius vergleicht (cathem. 5) u. den laudes cerei paschalis des *Ennodius (vgl. u. Sp. 174f), so ist festzustellen, daß die Regeln der Herstellung sich kaum geändert haben. Die schmelzbare Masse, welche eine langsam brennende Flamme speisen sollte, mußte aus echtem Bienenwachs sein; der Docht oder ‚Strick' (man sagte cereus funalis) wurde im allgemeinen aus Papyrusfasern, aus geflochtener Binse oder aus Werg hergestellt. Die liquabilis cera war für gewisse Zauberhandlungen besonders vorgeschrieben. Obwohl die Kerze abergläubische Bedeutung erhalten konnte (zB. bei Antipater aO.) u. die bei christl. Pilgerfahrten verwendete bisweilen als Trägerin besonderer Kraft angesehen wurde (dazu u. Sp. 201f), galt sie an sich immer nur als Leuchte. Am Ausgang der Antike werden die Formen der Kerze etwas vielfältiger; aus der Peregrinatio Aetheriae u. aus Isidor v. Sevilla wissen wir, daß zu den candelae ecclesiasticae bisweilen cicindelae oder cicendelae (lat. Bezeichnung des Glühwürmchens) hinzukommen, die eher kleinen Lampen ähneln (vielleicht fälschlich von candela abgeleitet). Die Ausdrücke cerularium, cerofolium dienen ebenfalls zur Bezeichnung der Kerze oder ihres Halters, des Kerzenleuchters (vgl. Du Cange s. v.). Der Akoluth, der in der Kirche damit betraut war, die Kerzen zu tragen, hieß ceroferarius (dazu u. Sp. 212f). Die kurzflammigen, ruhig brennenden Kerzen waren handlicher u. ungefährlicher als die F.; mit Schwefel getränkte F. verwendeten daher die Brandstifter (R. Eisler, Orphisch-dionysische Mysterien [1925] 137_5 bemerkt, vielleicht mit Recht, der heidn. cereus sei eher eine Wachsfackel als eine moderne Kerze).

II. F. u. Kerzen im Kult. Die eigentlichen λαμπαδοφορίαι, ebenso wie Bräuche nach Art der λυχναψία, die noch im Kalender des Philocalus für den 12. VIII. (vielleicht im Rahmen des Isisfestes) bezeugt ist, bleiben hier trotz ihrer Eigenart außer Betracht. Der Brauch, bei rituellen Handlungen brennende F. zu schwingen, wurde bei Griechen wie Römern üblich für Zeremonien, die griech. Ursprunges waren, zB. bei den Mysterien der Ceres. Oft handelte es sich dabei um nächtliche Kultfeiern; manchmal fanden sie allerdings auch bei Tage statt. Die F.träger waren häufiger Frauen als Männer. In den Frauenkulten der Artemis, Hekate u. Demeter war dieser Brauch besonders in Übung, aber er war auch in mehreren anderen Kulten bekannt, vornehmlich im Apollokult. Zum Fest der thrakischen Bendis in Athen gehörte ein abendlicher F.wettlauf zu Pferde (Plat. resp. 327A. 328A).

a. Aitiologische Mythen. Feuerquelle u. Entzündungsweise der F. Die F. ist häufig das Attribut einer durch sie geehrten Gottheit. Die Frauen ahmen bei den Mysterien der Demeter die Göttin nach, die, als sie ihre Tochter Kore zu suchen begann, zunächst am Feuer des Aetna ihre F. entzündete (Arnob. 5, 24; Lact. div. inst. 1, 21, 24). Die Vorschriften für die F.entzündung sind uns nur unzulänglich bekannt, aber es ist unwahrscheinlich, daß sie weiten Spielraum ließen. Als Zünder wurde meist der Fichtenzapfen gewählt. Wenigstens die erste F. mußte entweder am Altarfeuer des Heiligtums entzündet werden, wo die Zeremonie begangen wurde, oder an F., die in der Erde staken (Abb. auf megarischen Münzen). Obwohl eine ewige Flamme nur im Herdkult der Hestia-Vesta gefordert wurde, dürften doch die meisten Tempel ein Feuer zum Entzünden dieser F. unterhalten haben (vgl. u. Sp. 162).

b. F. als Astral- oder Sonnwendsymbol. Mehrere der erwähnten Kulte haben Astralcharakter (Artemis u. Hekate zB. haben Beziehungen zum Mondkult), u. das Licht der F. kann vornehmlich bei Nacht als ein Abbild des Sterns oder des Sternenhimmels aufgefaßt werden. Dies ist jedoch sicher nicht die einzige Erklärung, da mehrere der durch F. geehrten Gottheiten ausgeprägt chthonischen, ja unterirdischen Charakter haben. Dennoch

kann die homöopathische Beschwörung der Sonnenglut, die zwar zur richtigen Reife der Ernte notwendig, bisweilen aber auch verderblich ist, die Verwendung von F. oder zumindest Lampen bei gewissen Sommerfesten erklären, die mit dem Demeter-Ceres-Kult in Verbindung gebracht werden (H. Stern, Le calendrier de 354 [Paris 1953] 253 zu Darstellungen des 4. Jh. nC., die sich vielleicht auf den dies lampadarum beziehen; H. Le Bonniec, Le culte de Cérès à Rome [Paris 1958] 410).

c. F. als Läuterungsinstrument. Der häufigste u. verständlichste Verwendungszweck der F. ist die körperliche u. geistige Reinigung der am Ritus Beteiligten durch das Feuer. Es wurde bisweilen durch einen besonderen Zusatz verstärkt, wie Schwefel (θεῖον, sulphur, ἄσφαλτος oder bitumen); die F. stand mit dem eigentlichen Opfer in mehr oder weniger engem Zusammenhang (vgl. S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer [Kristiania 1915] 151; Vassits, Fackel passim). Als Mittel der Läuterung erscheint sie vor allem in den Vorschriften für ,piacula' in den sibyllinischen Anweisungen (vgl. H. Diels, Sib. Blätter [1890] 47. 132 usw.; zB. bei den röm. Säkularfeiern, in den Bedingungen des Orakels; Diels ebd.). Der Kult des delphischen Apollo wies der F. besondere Bedeutung zu wegen der Verbindung mit dem heiligen Dreifuß (dieser φανός ist auf dem Dreifuß des Dresdner Museums abgebildet).

d. F. bei Initiationsriten. Vor allem in den Mysterien des Dionysos u. in denen der orientalischen Religionen diente sie im ,φωτισμός' als Symbol der Erleuchtung, wodurch der Myste die Gegenwart der Gottheit erfuhr. In den Kulten, die nicht eigentlich Gestirn- oder Mondkulte sind, entspricht diese Verwendung dem Ritus des F.schwingens während des Gebets (vgl. dazu den sog. Kleobis- u. Biton-Sarkophag in Venedig, wenn auch seine Interpretation strittig bleibt; Cumont, Rech. 251; J. Gagé, Matronalia = Coll. Latomus [1963] 159/61).

e. Bestimmte F.träger. Während den Titel δᾳδοφόροι in der Mithrasreligion die Genien tragen, welche den Gott-Heiland begleiten (Cumont, Text. 1, 203), werden in anderen Kulten meist diejenigen so genannt, welche die Lichter während einer heiligen Zeremonie halten, vor allem dann, wenn diese die Form einer geregelten Prozession hat u. nicht nur rein orgiastisch ist. Die Aufgabe der δᾳδοῦχοι übernehmen bei den eleusinischen Mysterien Mitglieder der Priesterschaft, bei gewissen dionysischen θίασοι eine Kategorie der Mysten (zB. der δᾳδοῦχος in der von A. Vogliano publizierten bakchischen Inschrift von Torre Nuova bei Tusculum (AmJournArch 37 [1933] 215/31); vgl. auch Nilsson, Rel. 1², 495 (Artemiskult). 573 (Dionysos) usw.

f. F. der Furien u. Höllen-F. Eine ,F. schwingen' bedeutet in der Antike aber auch eine drohende Gebärde, die Brandstiftung oder Züchtigung ankündigt. Diese Bedeutung stammt von der traditionellen Darstellung der Eumeniden-Furien, die vor allem in der etruskischen Dämonenwelt ihre Parallelen hatten, insbesondere in der Gestalt der Tuchulcha (vgl. F. de Ruyt, Charun, démon étrusque de la mort [Roma 1934] 218). In der Absicht, Schrecken zu erzeugen, schwingen die Fidenaten oder die Etrusker aus Tarquinia in den Kriegen gegen die Römer F. (vgl. Liv. 7, 17, 3: F. u. Schlangen). Auf der Trajanssäule nähern dakische Frauen brennende F. den Gesichtern u. Leibern röm. Gefangener, vermutlich zum Zeichen der drohenden Marter. Zur Brandstiftung dienten meist F. (vgl. Iuv. 9, 98; hier candela). Mit der F. verband sich stets die Assoziation ,Hölle–Unterwelt'. Sie weckte bei den Christen vielleicht auch deshalb eine Abneigung, weil Nero Christen als ,lebende F.' hinrichtete (Tac. ann. 15, 44), vermutlich nach dem im kaiserzeitlichen Recht fest verankerten Prinzip einer Ahndung von Brandstiftung durch den Feuertod (Mommsen, StrR 923; vgl. Ch. Gnilka, Studien zur Psychomachie des Prudentius = Klass. philol. Studien 27 [1963] 54).

g. Bildersprache. Eine ,F. entzünden u. schwingen' war in der Antike das Bild für einen Augenblick der Erweckung u. Inspiration, besonders beim Dichter (vgl. Pindar, Isthm. 4, 42).

III. Andere Verwendungen. a. F. im Hochzeitsbrauch. Der bekannte Brauch, daß wenigstens einige der am Hochzeitszug Beteiligten, in Rom die Knaben (patrimi matrimi), F. trugen, kann diesen Kultbräuchen beigefügt werden; er erklärt sich durch das Verständnis der Hochzeit als einer ,Initiation' der jungen Frau; das Vorbild war gegeben im ἱερὸς γάμος der Götter (vgl. u. Sp. 169). Einzelheiten der Bräuche, vornehmlich bei der röm. Hochzeit, zeigen jedoch, daß eine speziellere Bedeutung festzuhalten ist; es soll

der Übergang der jungen Frau aus der Herdgemeinschaft, die sie verläßt, in die Herdgemeinschaft ihres Mannes, deren Feuer sie hüten soll, ausgedrückt werden. Die Hochzeits-F., die aus Weißdorn (alba spina) bestehen mußte, wurde beim ‚Ädil' angezündet. Der Gebrauch der F. bei der Hochzeit stammt wohl aus dem Cereskult. Spuren lassen sich nachweisen (Le Bonniec aO. 82). Die Hochzeitsfackeln hielten sich vermutlich bis in christl. Zeit hinein. Jedoch wird die Szene auf dem Silberschrein der Proiecta (heute im Brit. Museum) nicht mehr als ‚deductio sponsae' aufgefaßt (O. M. Dalton, Catalogue of early christian antiquities [London 1901] nr. 304), sondern von E. Barbier, La signification du cortège représenté sur le couvercle du coffret de ‚Proiecta': CahArch 12 (1962) 7/52 als ‚Vorbereitung einer reichen Dame zum Bade' gedeutet.

b. F. als Geburts- oder Lebenssymbol. Die F. ist in der röm. Sakralikonographie häufig Attribut der Göttin Lucina (*Eileithyia). Das scheint ihrer Doppelrolle als Lichtspenderin u. Geburtsgöttin zu entsprechen. Trotz einer Anspielung Tertullians (nat. 2, 11) auf eine Candelifera der Indigitamenta besitzen wir keinen schlüssigen Beweis, daß in Rom die Geburt oder zumindest der dies lustricus des Kindes durch die Verwendung von F. oder Kerzen gefeiert wurde (vgl. Diels, Sib. Blätter 48_2 u. u. Sp. 164). Die Auffassung, das Leben sei ein hl. Licht, das bei der Geburt aufflammt u. mit dem Tod erlischt, ist der heidn. Antike geläufig u. führt zu symbolischen Darstellungen in der Grabkunst; wenn zB. das vorzeitig verstorbene Kind, vor allem das junge Mädchen, vor der ‚Hochzeits-F.' dahingerafft ist, ist ihr melancholischer Wächter in hellenistischer u. römischer Zeit der ‚Graberos', der die gesenkte F. hält (vgl. F. Cumont, Rech. 409; zB. Epitaph eines jungen Mädchens; Engström, Carm. 153). Für Mysten, die größere Jenseitshoffnungen hegten, u. in den Vorstellungen von einer Versetzung unter die Gestirne oder Apotheose hat die entzündete F. oft die entgegengesetzte Bedeutung: sie ist Hinweis auf strahlendes Leben, das gerade mit dem Tod beginnt. Diese Auffassung verbreitete sich natürlich vor allem mit der Erwartung siderischer Unsterblichkeit u. in der Bilderwelt der Kaiserapotheose; zB. wird die Kaiserin Sabina, die Gemahlin Hadrians, bei ihrer Himmelfahrt von einem fackeltragenden Genius begleitet, der vielleicht Lucifer-Phosphoros ist (Relief in Pal. Conserv.; vgl. J. M. C. Toynbee, The Hadrianic School [Cambridge 1934] 138 Taf. 30, 3). Diese symbolischen Verwendungen der F. sind zu unterscheiden von ihrer Verwendung beim Anzünden des Scheiterhaufens. Die verschiedenen Bedeutungen haben sich allerdings wahrscheinlich in der röm. Grabeskunst vermischt; man erinnere sich zB. an die 4 F., welche der Grabaltar des Amemptus zeigt (Altmann, Grabalt. nr. 111).

IV. Kerzen im Götterkult. Obwohl die Tempel des klassischen griech.-röm. Heidentums selten völlig dunkle Räume kennen, welche eine künstliche Beleuchtung erforderten, u. obwohl die zu gewissen Stunden innerhalb des Heiligtums verwendeten Lichter nur in den orientalischen Kulten einen streng liturgischen Sinn haben, ist es doch in mehreren Kulten zu einem ausgedehnten Lichtergebrauch gekommen. Dabei handelt es sich jedoch meist um Lampen; die Formen der λυχναψία sind uns kaum bekannt.

a. Asklepioskult. Nach den aus der Zeit der Antoninen stammenden Reden des Aelius Aristides zu schließen, war das Anzünden der Lichter im Asklepiostempel bei Einbruch der Dunkelheit eine hl. Handlung, die von Hymnen begleitet wurde (zB. Ael. Arist. or. 47, 11). Nach Edelstein (Asclepius 2, 194) war dieser Gott außergewöhnlich ‚fond of candles'; es handelt sich eben um einen Kult mit soteriologischer Tendenz.

b. Statuen. Nach Ammianus Marcellinus (22, 15) war der große Brand des Apollon-Daphne-Tempels in Antiochien iJ. 362 nC. (den Julian den Christen zur Last legte; vgl. A. J. Festugière, Antioche païenne et chrétienne [Paris 1959] 83) zufällig entstanden durch die cerei, die der Philosoph Asklepiades vor der von ihm gestifteten Statue der Dea Caelestis entzündet hatte u. die bei Nacht unzureichend bewacht waren. Ammians Worte (accensisque cereis ex usu cessit) beweisen, daß es wenigstens im 4. Jh. gängiger Brauch war, vor Statuen Kerzen zu entzünden. Ob auch das eigentliche Kultbild des Tempels, die Apollostatue des Bryaxis, von solchen Lichtern umgeben war, bleibt ungewiß.

c. Altäre. Das bis jetzt vereinzelte Beispiel eines Altars, der Kerzen tragen sollte, einer ara cerei, liefert eine afrikanische Inschrift aus Numidien (vgl. Ch. Picard, Castellum Dimmidi [Paris 1948] 179/81). Es handelt sich um eine Weihgabe an Jupiter O. M., dar-

gebracht für das Heil des Kaisers Maximin durch die vexillatio der dort stationierten 3. Legion am 3. V. 235 nC. Das Datum hatte zweifellos für den Kaiser oder die Soldaten besondere Bedeutung (vgl. CIL 8, 2465. 17953; Dessau 2485). Es ist unwahrscheinlich, daß der Altar dem archaischen Gott Cerus geweiht war, wie man zuerst geglaubt hat. Es handelt sich um einen echten cereus, der für rituelle Entzündung bestimmt war (vgl. H. I. Marrou bei H. G. Pflaum, Rez. von Ch. Picard, Castellum Dimmidi: JournSav [1949] 55/60; Marrou zieht daher zum Vergleich die laus cerei des hl. Augustinus heran [civ. D. 15, 22: CCL 48, 488]. Diese Weihung ist selbstverständlich heidnisch; die ara cerei läßt sich jedoch kaum aus dem Kult des kapitolinischen Jupiter erklären; vielleicht handelt es sich um eine afrikanische Besonderheit; Pflaum möchte den Brauch mit der Bezeichnung cerarius in Zusammenhang bringen, der aus Inschriften für einen zur Legion gehörigen Funktionär bekannt ist; der cerarius bewahre die Wachstäfelchen zum Schreiben, die cerae (aO. 61/2).

d. Röm. Laren- und Geniuskult usw. Aus einem Edikt vJ. 392 nC. (Cod. Theod. 16, 10, 12), welches den honorati verschiedene heidnische Praktiken verbietet, wissen wir, daß der Brauch weiterbestand, ‚Kerzen anzuzünden', die Laren durch das Feuer, den Genius durch eine Weinlibation, die Penaten durch Weihrauch zu ehren usw. (vel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore veneratus [ne] accendat lumina, imponat tura, serta suspendat ...). Offenkundig hat sich aus diesen Praktiken, welche die Heiden im Privatkult leichter bewahren konnten, zur selben Zeit in Rom der von Hieronymus verspottete Brauch entwickelt, zu Ehren der Tutela, der Schutzgottheit des Hauses, Kerzen zu entzünden (Hier. in Is. 16, 57, 7 [PL 24, 551 C]). Von derselben Art können die religiösen Praktiken der Landbevölkerung gewesen sein, die Martin v. Braga noch in der Mitte des 6. Jh. verdammt (Martin. Brac. corr. rust. 16 [198 Barlow]: nam ad petras et ad arbores et ad fontes et per trivia cereolos incendere, quid est aliud nisi cultura diaboli?). Es ist kaum nachzuweisen, daß in klassischer Zeit im Privatkult Kerzen entzündet wurden; aber die Verwendung von Lampen ist wohl bekannt durch zahlreiche Exemplare mit Larenbildern vom Ende des 1. Jh. vC. u. vom Beginn der Kaiserzeit; man vgl. die F.halter aus dem Lararium von Tortosa in Spanien. Möglicherweise war es altrömischer Brauch, zB. bei der Geburtstagsfeier zu Ehren des Genius eine Kerze zu entzünden (vgl. den heutigen volkstümlichen Brauch der Geburtstagskerzen).

e. Geschenk an den Saturnalien. Der Brauch, seinen Freunden u. Gönnern einfache oder echte Wachskerzen zu schenken, auf den sich das dem Piso gewidmete Epigramm des Antipater v. Thessalonike zu beziehen scheint (Anth. Pal. 5, 249; vgl. o. Sp. 157), ist ausdrücklich für die Saturnalien bezeugt. Macrobius leitet ihn ab von der berühmten Umwandlung von Menschenopfern in Weihgaben von φῶτα zu Ehren des Kronos-Saturn, welche den Pelasgern durch ein Orakel auferlegt worden seien (Macrob. 1, 7, 31/3: ... et aras Saturnias non mactando viro, sed accensis luminibus excolentes, quia non solum virum, sed et lumina φῶτα significat. Inde mos per Saturnalia missitandis cereis coepit; vgl. Paul.-Fest. 47 L.). An derselben Stelle erinnert Macrobius an ein tribunizisches Edikt, das den reichen, zu kostbare Geschenke verlangenden Patronen entgegentrat u. gebot: non nisi cerei ditioribus missitarentur. Der ursprüngliche religiöse Sinn, den das Orakel dem Wort φῶς beigelegt hat, ist nicht völlig klar, aber die Auslegung des Macrobius (φῶς = menschliches Wesen) muß vor ihm üblich gewesen sein (vgl. das Wortspiel φῶς = Licht/φώς = Mann bei Zosimos, Buch Ω; bester Text bei R. Reitzenstein, Poimandres [1904] 104, 17f); sie ging in dieselbe Richtung wie die bereits erwähnte Symbolik der F. in der Grabeskunst. Es ist jedoch schwer zu sagen, ob dieser Saturnalienbrauch mit der reichen Verwendung von Kerzen u. der vermutlich gleiche der Lupercalia im Februar zur Entstehung des Lichtmeßfestes am 2. Febr. beigetragen haben.

V. Kerzen im Totenkult. Das Anzünden von Lampen oder Kerzen auf den Gräbern war seit dem Konzil v. Elvira Anlaß heftiger Angriffe seitens der Bischöfe. Es muß daher angenommen werden, daß es sich hierbei um das Fortleben eines heidn. Brauchs handelte, der zur Zeit der Massenbekehrungen auch in kirchlichen Kreisen geübt wurde. Die von Hieronymus zerpflückten Angriffe des Vigilantius bestätigen, daß dieser Lichtergebrauch den Verdacht des Heidentums erweckte; dennoch läßt Hieronymus die Verwendung von Kerzen wenigstens im Märty-

rerkult gelten (vgl. u. Sp. 200). Der Brauch, auf den Gräbern Lichter brennen zu lassen, scheint bei den Römern im 4. Jh. nC. weit verbreitet gewesen zu sein (vgl. Cumont, Lux perpet. 48f u. schon Miscellanea archivistica A. Mercati 5, A. 41/7). Es handelte sich jedoch bei den Grablichtern häufiger um Öllampen als um cerei (vgl. Paul.-Fest 47 L.; H. Voss, Die Bedeutung des Lichtes in der frühchristl. privaten u. kultischen Totenverehrung [1962]).

a. Allegorischer oder liturgischer Sinn. Die Rolle der F. in der Grabessymbolik ist bereits erwähnt worden. Die F., die zum Entzünden des Scheiterhaufens gebraucht wurde, wird immer mehr mit der allegorischen F. der Gestirngottheiten oder der Genien oder des Eros vermengt. Der Spott des Minuc. Felix (38) über die widersprüchliche Behandlung der Toten durch die Heiden, die bald die fax, bald die corona verwenden, scheint hauptsächlich gegen die Leichenverbrennung gerichtet zu sein. Tatsächlich bestätigen aber eine Pliniusstelle (n. h. 16, 178) u. ein Scholion zu Persius (3, 103: candelae quoque in sepulturis ante mortuos praecedebant), daß die heidnischen Römer Kerzen, nicht notwendigerweise Wachskerzen, ebenso wie F. bei ihren ursprünglich meist nächtlichen Leichenzügen verwendeten. Das ist gewiß der Ausgangspunkt des Brauches, ein Licht bei dem im Grabe ruhenden Toten zu unterhalten, meist wohl nur ein paar Tage nach der Bestattung. Der Brauch setzt eine gewisse Beziehung zwischen dem Licht u. den Toten voraus, sei es lediglich in dem Sinne, als brauchten die Toten Licht im dunklen Grabe, sei es in dem Sinne, daß ihr Weiterleben an einem lichten Ort begünstigt oder aber die Hoffnung auf ihr Erwachen dargestellt werden sollte. Die durchschnittliche griech.-röm. Jenseitsvorstellung kann also die Verbreitung des Brauchs durchaus erklären. Er scheint jedoch hauptsächlich unter dem Einfluß orientalischer Vorbilder allgemein geworden zu sein; nach Cumont handelt es sich um altägyptische Bräuche, die durch die Alexandriner weitergegeben wurden (Lux perpet. 49).

b. Kerzen, Blumen, Kränze. Einige lateinische Inschriften spielen darauf an, daß Lichter u. andere Leistungen aufgrund einer Vorschrift des Verstorbenen selbst gestellt werden müssen. So CIL 2, 2102: rogamus . . , ut huius manibus lucerna quotidiana ex ratione publica vestra poni placeat; 8, 9052: ita ut statuam meam et uxoris meae tergeat et unguat et coronet et cereos II accendat. Eine ähnliche Vorschrift, die Kränze u. Kerzen vorsieht, erscheint auf einem griech. Epitaph aus Ephesos (J. Keil: ÖstJh 26 [1930] Beil. 13f). Das Vorbild stammt aus Italien, da auf dem unter Augustus für Gaius u. Lucius Caesar in Pisa errichteten Kenotaph für den Kult u. a. verordnet ist: neve quis amplius uno cereo unave face coronave mittat (CIL 11, 1420, 24; eine Apotheose hat nicht stattgefunden; die Ehrungen entsprechen wohl dem Heroenkult). Ein besonderer Brauch ist jedoch für Thrakien bezeugt; er verbindet das Anzünden einer Kerze mit einer Rosenspende u. steht zweifellos in Verbindung mit den bekannten Riten der Rosalia (Inschriften aus Philippi; vgl. P. Collart, Παρακαύσουσίν μοι ῥόδοις: BullCorrHell 55 [1931] 63/7; H. Seyrig, Note sur un texte relatif aux Rosalies: RevHistRel 97 [1928] 275). Damit hat man die Notiz eines griech. Paradoxographen verglichen (Cumont, Lux perpet. 50; bei Rer. natur. script. 1, 84 Keller), derzufolge die Blumenhändler bei Nacht neben den Veilchen u. Girlanden eine Kerze entzündeten, in der Meinung, diese erhielten sich so frischer. Jedenfalls ist das Nebeneinander von Blumen u. Kerzen in den heidn. Totenbräuchen auffällig. – Die bildliche Darstellung von Kerzen ist in der griech.-röm. Grabeskunst verhältnismäßig selten. Ein interessantes Beispiel entstammt einer ausgemalten Grabkammer aus dem 4. Jh. nC., die in Silistria in Bulgarien ausgegraben worden ist: zwei Halter mit brennenden Kerzen sind beiderseits der Tür zu sehen, die zur Grabkammer führt (A. Frova, Peinture romaine en Bulgarie: Cahiers d'art 29 [1954/55] 25. 246; vgl. D. P. Dimitrov, Le système décoratif et la date des peintures murales du tombeau antique de Silistria: CahArch 12 [1962] 36).

VI. Mysterienreligionen. a. Grundzüge. Die Unterschiede bei der Verwendung der Lichter in den oben erwähnten griech.-röm. Kulten, wie zB. dem Demeter-Kult, u. in den orientalischen Mysterienreligionen (zu denen wir mit Cumont auch die Dionysos-Bacchus-Mysterien zählen; vgl. Cumont, Rel. or. 4 195/204), die in der röm. Kaiserzeit auch außerhalb eines bestimmten Kultzentrums begangen wurden, sind nicht sofort zu erkennen wegen der Ähnlichkeit der Initiationsriten, u. weil ihre Theologie selbst auf thraki-

sche oder phrygische Vorstellungen zurückgeht, die den Mutterkulten nahe stehen.
1. Metaphysik der στοιχεῖα-elementa: Feuer u. Wasser. Die meisten der hier genannten Religionen haben früher oder später eine astrale Deutung entwickelt. Sie ist in den Mithrasmysterien ursprünglich, obwohl der Lichtgott nicht völlig mit Helios verschmilzt. Im synkretistischen Kybele- u. Attiskult ist der Einfluß des anatolischen Mondgottes Mên stärker als der des Sonnengottes. Die Figur des Attis ist auch im Sinne der Gestirnreligion gedeutet worden; so kam es im 3. u. 4. Jh. in einer Familie häufig vor, daß die Männer Mithras verehrten, während die Frauen Anhängerinnen der Kybele waren. Fast alle diese Kulte beruhen auf einer Naturtheogonie u. verleihen infolgedessen den einzelnen Elementen, aus denen die Welt sich aufbaut, u. ihren verschiedenen Beziehungen, sowie denen des Gegensatzes wie der Verwandtschaft, religiöse Bedeutung. Sie haben darum die Neigung, in die Abfolge ihrer Feste oder in die Stufen der Einweihung den Rhythmus der Zeit, der Jahreszeiten, des täglichen Wechsels von Tag u. Nacht usw. hineinzutragen. Besonders gilt das für die alexandrinischen Kulte, wie zB. für die morgendliche apertio des Isis-Heiligtums u. ähnliche Riten am Abend. Die Dionysosmysterien kannten den Brauch, entzündete F. in Flußwasser zu tauchen (Serv. in Aen. 6, 741), u. in den Mithrashöhlen wurden ähnliche Handlungen, wenn auch in geheimerer Form, mit Feuer u. Wasser vollzogen (vgl. Cumont, Text. 1, 297). Ähnlich haben gnostische oder hermetische Sekten eine Lichtmystik als vollkommene Enthüllung der Wahrheit an den Einzelnen in der Form einer Erleuchtung, eines wirklichen φωτισμός, entwickelt (vgl. die Asklepiosstelle 29f mit den Anmerkungen Nocks u. Festugières in ihrer Ausgabe des Corpus Hermeticum 2, 386). Die orientalischen Mysterien neigen dabei zu einer stärkeren Materialisierung.
2. Beleuchtung der Kultorte. Ihr Einfluß ist sogar in der Architektur der Tempel oder der Anlage der Höhlen der Mysterienkulte zu spüren; eine Ausnahme bilden die Dionysosmysterien, da Tempel hier eine geringe Rolle spielen; der Wald bleibt der hauptsächlichste Kultort. In den anderen werden Licht- u. Schatteneffekte angestrebt, sowohl zur Hervorhebung der Kultstatue (weil die Gegenwart der angerufenen Gottheit hier stärker empfunden wird als in anderen heidnischen Kulten) als auch bei den Zeremonien, zu denen die Mysten Zutritt haben. Das Problem, wie die unterirdischen Mithräen bei Nacht beleuchtet wurden, ist heute noch nicht völlig gelöst; bei mehreren dieser Feste, die an bestimmten Tagen u. öffentlich stattfanden, trugen die Gemeindemitglieder F. In diesen Kulten gewann die F. bald liturgische Bedeutung, woraus das Amt des Daduchos oder Dadophoros erwuchs.
b. Dionysosmysterien. 1. Bacchanalien. F.-schwingen gehörte wesentlich zum orgiastischen Dionysoskult; man nahm dazu meist Fichtenzapfen, die im Wald gesammelt wurden, wo sich, wenigstens anfänglich, die ὀρειβάσια abspielten. Die brennenden F. bezeichnen hauptsächlich den ardor der Orgie, den Zustand der Exaltation u. Entrücktheit beim Nahen des Gottes. Besonders aber eilen eingeweihte Bacchantinnen zum nahen Flusse, um dort F. einzutauchen. Die Verbindung von Schwefel u. Kalk gestattet es, daß die F. brennend aus dem Wasser gezogen werden können (vgl. das Geständnis der Hispala bei der Untersuchung über die Bacchanalien in Rom iJ. 183 vC.: matronas Baccharum habitu crinibus sparsis cum ardentibus facibus decurrere ad Tiberim, demissasque in aquam faces, quia vivum sulphur cum calce insit, integra flamma efferre; so Liv. 39, 12; ähnlich Servius Aen. 6, 741). Anspielungen Juvenals auf die Mysterien der Baptae (2, 91 u. 2, 157) zeigen, daß der Schwefel hier lustrierende Bedeutung hatte; zur magischen Bedeutung des Eintauchens der F. vgl. R. Eisler, Orphische Mysterienged. 136/8, der ein syrisches Siegel aus dem Cabinet des Médailles in Paris heranzieht, das einen Silen oder Dionysos selbst zeigt, wie er mit einer brennenden F., die er offenkundig eintauchen will, über das Wasser (des Meeres) läuft. Hierher gehören die F.riten bei den Festen des Dionysos Lampter in Pellene (Paus. 8, 37, 3).
2. Opfer u. Weihung. Als Opfergabe wird die F. dargestellt auf mehreren Denkmälern, zB. auf dem Relief in der Villa Doria Pamphili in Rom (F. Matz-F. Duhn, Antike Bildwerke 2 [1881] nr. 2297), wo ein ‚minister' sie zum Götterbild emporhebt; diesen Dienst versah ein besonderer Daduchos, der auch eine Frau sein konnte, wie sie zB. in der Liste der Thiasoten in der Inschrift von Torre Nuova bei Tusculum genannt ist (jetzt im Metropolitan Museum in New York; F.

Cumont: AmJournArch 37 [1933] 239f). Der Rangstufe nach folgte sie einem sog. ‚Heros'; sie stammte aus einer aristokratischen Familie. Bei der eigentlichen Initiation, die übrigens sicher ein solches Opfer mit einschloß, kann man die Rolle der F. nicht mehr genau bestimmen. Jedoch läßt die bei Firmicus Maternus (err. 19) erhaltene Akklamation ΧΑΙΡΕ ΝΥΜΦΙΕ, ΧΑΙΡΕ ΝΕΟΝ ΦΩΣ daran denken, daß die ‚Wiedergeburt' des Mysten durch eine Lichterscheinung verdeutlicht wurde (F. J. Dölger, Lumen Christi: ACh 5 [1936] 3f).

3. Ἱερὸς γάμος. Diese Formel erinnert an die hl. Vermählung, die fast zu allen Initiationen gehörte (*Brautschaft, o. Bd. 2, 537f). Die allegorische Figur des Hymenaios ist tatsächlich eine Variante des Dionysos (zB. in der Hochzeitsszene der Villa Aldobrandini). Auf Mosaiken mit Szenen aus dem Dionysoskult finden sich F. neben einem Paar, das als der Gott u. Ariadne aufzufassen ist, so auf dem jüngst gefundenen Mosaik aus Thysdrus in Tunesien (Foucher: Notes et documents Institut national d'archéologie et arts. Musée Alaoui Tunis [1950] Taf. 21).

c. Kybele- u. Attiskult. Den Dionysosmysterien sehr ähnlich waren die Orgien der Kybele, nur mit dem Unterschied, daß zum Kulte der Göttin entmannte Priester gehörten, die Galli, u. daß in der röm. Kaiserzeit die Teilnahme von den Archigalli überwacht wurde.

1. Symbol der Wiedergeburt u. Hochzeit? Die Verbindung der Symbolik des ἱερὸς γάμος mit der orgiastischen Entrücktheit ist besonders deutlich zu erkennen beim Fest der Hilaria am 25. März; sie galten zugleich der Wiedergeburt des betrauerten jungen Gottes Attis u. der Erneuerung seiner Verbindung mit der Großen Göttin. Daher spielen Lichter, F. u. sogar Kerzen dabei eine besondere Rolle. Dieses lärmvolle Fest folgte einer Art Vigil, die in der Nacht vom 24. zum 25. März im Innersten des Tempels stattfand. Nach einem F.zug wurde der Gott zu seiner Auferstehung aufgerufen, u. ‚nach einem Augenblick der Dunkelheit erstrahlte im Inneren des Heiligtums das Licht zum Zeichen der erwarteten Auferstehung' (H. Graillot, Le Culte de Cybèle [Paris 1912] 131 mit Firm. Mat. err. 18: lumen infertur).

2. Attis als F.träger. Harz-F. mit Fichtenzapfen mußten in einer Religion, in der die Fichte als Symbol des Gottes galt, heilig sein. Fichtenzapfen erscheinen als Opfergaben auf kultischen Darstellungen. Attis selbst wird bisweilen als F.träger abgebildet u. nimmt so in der Grabsymbolik eine Bedeutung an, die der des Eros nahekommt (vgl. H. Hepding, Attis, seine Mythen u. sein Kult = RVV 1 [1903]). Eine F. tragende Frau auf einem Relief aus Vienne scheint Kultteilnehmerin zu sein (Ch. Picard: RevArch 26 [1946] 59; zu einem möglichen Einfluß der Dea Syria vgl. R. Turcan: RevÉtAnc 63 [1961] 49). Gräber der Nekropole der Isola Sacra haben mehrere ähnliche Darstellungen geliefert: ein Bild der Kybele, das von zwei größeren F. flankiert ist, u. einen Archigallus, der über dem Kultbild zwei F. zur heiligen Fichte hebt, die die Attribute des Gottes trägt (G. Calza, Necropoli del Porto di Roma nell'Isola sacra [Roma 1940] 210).

d. Isiskult. 1. Feste, das Navigium Isidis. Mit dem Vordringen der alexandrinischen Kulte in Italien gewöhnte man sich in Rom an F.züge. Im Festzug zur Feier des Navigium Isidis am 5. März trug die beteiligte Menge Lichter aller Art u. streute gleichzeitig Rosen (Apul. met. 11. 9). Apuleius hat vielleicht die Beziehung der Lichter zur Auffassung der Isis u. des Serapis als Astralgötter übertrieben (aO.); er unterscheidet übrigens die einfachen Prozessionslichter von der F. des Oberpriesters, mit der am selben Tage die heilige, der Göttin geweihte Barke gereinigt wird (Apul. 11, 16: summus sacerdos taeda lucida et ovo et sulphure, sollemnissimas preces de casto praefatus ore, quam purissime deae nuncupavit dedicavitque; zur Bedeutung des Festes am Ausgang der Kaiserzeit vgl. A. Alföldi, A Festival of Isis [London 1937]). Von den drei ‚antistites sacrorum', die im Zuge die Attribute der Götter trugen, hielt der erste eine Lampe in Form einer kleinen Barke: (quorum primus lucernam claro praemicantem porrigebat lumine non adeo nostris illis consimilem, quae vespertinas illuminant epulas, sed aureum cymbium medio sui patore flammulam suscitans largiorem; Apul. met. 11, 10). Im Hinblick auf diese Bräuche konnte Cumont (Rel or. 89) mit Nilsson (GGA 93 [1916] 52) fragen, ob das ‚Lychnapsia' genannte Fest, das im Kalender des Philokalos auf den 12. VIII. fällt, nicht auch ein Isisfest war.

2. Initiation. Besondere Bedeutung hat die F. bei der Isisweihe, falls die Angaben des Apuleius zutreffen. Der Initiant wird mit einer F. ausgerüstet, die ihm das Aussehen der Sonne

verleihen soll, u. wird so den Gläubigen nach Entfernung des Vorhangs vorgestellt (Apul. met. 11, 24). Trotz der verschiedenen Riten dieser Weihe entdeckt der Lucius des Apuleius, der diesen Tag als neuen ‚dies natalis' ansieht, bald, daß er zwar ‚eingeweiht' worden ist (deae sacris imbutum), nicht aber schon ‚erleuchtet' (necdum sacris inlustratum; 11, 27). Über die Schlußzeremonie schweigt Apuleius, weil sie zu heilig ist. Die F. hatten also in diesen Mysterien volle rituelle Bedeutung; die Gemeinde der Isis u. des Serapis richtet sich bei ihren Andachten nach dem Wechsel von Tag u. Nacht (inchoatae lucis salutationibus: ebd. 11, 21; et sol curvatus intrahebat vesperam: 11, 23).

e. Mithrasmysterien. 1. Mithräen. Die Verwendung von Lichtern hatte hier besondere Bedeutung; denn die Mithrasreligion beruhte ja auf der Erlösung durch einen Lichtgott. Obwohl Mithras nicht mit Helios gleichgesetzt wurde, der ihm vielmehr untergeordnet war u. den er feierlich in sein Amt eingesetzt hatte, so erscheint er doch als Verkörperung der Kraft des Sonnenlichtes. Er entspringt aus dem Felsen, in der Hand eine F.; meist flankieren Genien mit F. sein Bild (vgl. o. Sp. 163). Aber die Mysterien des Mithras kennen ihrem Wesen nach kein öffentliches Fest, vor allem keine Feier außerhalb des ‚spelaeum'. In diesen unterirdischen Sälen gab es fast keinen Unterschied zwischen Tag u. Nacht. Wesentlich war, daß den Mysten, die zu beiden Seiten auf den ‚podia' sich befanden, das allerheiligste Bild in der Apsis sichtbar war: Mithras als Stiertöter, dies Bild konnte unter Umständen von verschiedenen Szenen der Mithrastheogonie umrahmt sein. Die Beleuchtung erfolgte in der Hauptsache durch Lampen.

2. Dadophoren. Die F. ist das wesentliche Attribut der beiden Genien, die den Gott seit seiner Geburt flankieren u. die trotz ihres dunklen Namens ursprünglich aus einer Darstellung des Gottes selbst hervorgegangen zu sein scheinen. Kautes trägt eine erhobene, Kautopates eine gesenkte F. (vgl. Cumont, Text. 1, 204/10). Bilder einzelner Dadophoren, oft wohl Weihegaben, sind in den Mithräen häufig. Die beiden Dadophoren des Hauptbildes sollen wahrscheinlich den Sonnenaufgang (ein Hahn begleitet oft Kautes) u. Sonnenuntergang (gesenkte F. des Kautopates) oder, noch allgemeiner, die Sonnwendzeiten des Jahres bezeichnen. Unseres Wissens gibt es in den Mithrasgemeinden keinen bestimmten Daduchos. Mit F. wurde das Feuer des Hauptaltares entzündet u. unterhalten (zB. hat man in dem Mithräum am Esquilin in Rom Reste von 7 F. aus Tannenholz u. Pech gefunden; Cumont, Text. 15).

3. Löwenweihe. In den Mithräen waren Lichterständer in Gebrauch; jedenfalls ist ein Fund in Rom als das untere Stück eines Kerzenhalters anzusprechen; er trägt die Weihinschrift eines Privatmanns: ‚sancto Mithrae' (M. J. Vermaseren, Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae 1 nr. 363; CIL 6, 3723). Ein vollständig erhaltener Kerzenhalter stammt zwar nicht aus einem Mithräum, aber aus dem syrischen Heiligtum am Janiculus (P. Gauckler, Le sanctuaire syrien du Janicule [Paris 1912] 159); er ist von einem ‚doryphorus pater' gewidmet; es ist möglich, daß er Mithras geweiht war. Der liturgische Gebrauch echter cerei durch ‚leones' ist durch zwei Funde erwiesen:

α. Mithräum des Aventin. Eine der hier entdeckten Malereien stellt einen Zug von Gläubigen dar, die eben den Rang von ‚Löwen' erhalten haben. Dieser Zug ist zu den ‚patres' der Gemeinde hin orientiert. Eine der Figuren der linken Wand trägt in der linken Hand ein Bündel von vier Kerzen, in der rechten eine brennende (vgl. A. Ferrua, Il mitreo sotto la chiesa di S. Prisca: BullCom 68 [1941] 81, Abb. 12). Bei einer zweiten, schlecht erhaltenen Gestalt ist es zweifelhaft, ob sie Kerzen trägt (ebd.). Vielleicht symbolisierten die Kerzen bei dieser Gelegenheit die neuerworbene Macht des ‚Löwen' über das Feuer, dem der Löwe in besonderem Maße zugeordnet war; führte doch auch zum Munde des löwenköpfigen Kronos, der in vielen Mithräen seinen Platz hatte, bisweilen eine Leitung, um einen Luftstrom durchzulassen, der die Flamme auf dem Altar vor diesem Bilde kräftiger anfachen sollte (vgl. Cumont, Text. 80. 85 u. seine Bemerkungen über die ‚cerei' CRAcInscr 1945, 407. 416; zu denselben ‚cerei' von Santa Prisca vgl. Vermaseren, Corpus 1 nr. 482; De Mithrasdienst in Rome [Nijmegen 1951] 51).

β. Löwensaal von Gargaresch. In Gargaresch in Tripolitanien ist ein Doppelgrab aus der ausgehenden Kaiserzeit gefunden worden (wahrscheinlich aus dem 4. Jh.). Der Mann ist als ‚leo', die Frau als ‚lea' bezeichnet. Beiderseits der Büste der Verstorbenen sind

in einer Nische zwei Personen abgebildet, die eine brennende Kerze tragen. Kerzen wurden den Toten oder Oranten auf christlichen Grabdenkmälern im 4. Jh. in Afrika häufig beigegeben. Es handelt sich hier um ein heidnisches Grab, da eine Zirkusquadriga abgebildet ist, u. der Titel ‚Löwe‘ kaum anders zu verstehen ist denn als Weihegrad der Mithrasreligion, obwohl der Weihegrad der Frau, ‚lea‘, ein schwieriges Problem stellt. Es ist daher sinnvoll, die Kerzenträger als Hinweis auf den religiösen Rang der Verstorbenen aufzufassen (vgl. U. Monneret de Villard, The Temple of the Imperial Cult at Luxor: Archaeologia 15 [1953] 92; S. Aurigemma, Tripolitania 1 [1962] Taf. 84. 86. 89 u. Text 97, wo dieses Grab freilich als christlich gedeutet ist). Im Mithräum von Lentia (Linz) wurde eine Tafel mit Inschrift zu Ehren des Jupiter O. M. mit folgender Besonderheit gefunden: ‚Am Rahmen sind runde Löcher ausgebohrt zur Aufnahme von Kerzen‘ (R. Egger, Bescheidene Ex-votos: BonnJb 158 [1958] 79). Damit kann man die ara cerei aus Castellum Dimmidi vergleichen (vgl. u. Sp. 174). Neben der F. hatte also die Kerze für die Mithrasgemeinde mehr liturgische als praktische Bedeutung.

4. Feuer u. Wasser. Ein schlecht lesbares griech. Graffito aus Dura-Europos u. einige gekritzelte latein. Verse aus dem Mithräum in Santa Prisca in Rom (die bei Vermaseren, Corpus 1 nr. 481 vorgeschlagenen Lesarten sind nicht sicher) lassen mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten, daß die Mithrasmysterien eine Entsprechung zur Feuertaufe kannten (vgl. Cumont: CRAcInscr 1945, 407), da die einmal zu ‚Löwen‘ gewordenen Mysten die Macht hatten, das feurige Prinzip weiterzugeben. Unsicher bleibt W. Vollgraffs Deutung eines Kultgeräts aus dem Mithräum unter S. Prisca als cauterium (Une inscription gravée sur un vase cultuel mithriaque: MedAkWetAmst [1955]). Beim Stand unserer gegenwärtigen Kenntnisse kann eine sichere Antwort auf die Frage nach der Beziehung zwischen einem angeblichen Mithrashymnus auf die Erneuerung des Lichtes u. einigen Strophen des Prudentius (cath. 5) nicht gegeben werden.

5. Andere Sonnenkulte. Die syrischen Kulte der Gestirn-Ba'alim weisen den Lichtern keine besondere Aufgabe zu. Als jedoch der Kaiser Elagabal in feierlichem Zug die Übertragung seines Gottes nach einem Tempel in der Nähe Roms vornahm, schwenkte bei der Durchfahrt des Wagens, den der Kaiser zu Fuß in der Haltung eines frommen Priesters führte, das Volk F. aller Art (Herodian. 5, 16). Hier vermengte sich das Programm eines Kaiserfestes mit einem religiösen, da der syrische Fürst seinen Gott von Emesa feierlich der Dea Caelestis von Karthago vermählte. In diesen Zusammenhang gehört auch die seltsame Inschrift aus dem Lager von Salsovia in der Dobrudscha (Dessau 8940), nach der Offiziere u. Soldaten sich verpflichteten, jedes Jahr, am Jahrestag der Weihung (14 Tage vor den Kalenden des Dezember) eine Statue des ‚deus sanctus Sol‘ mit Weihrauch, Wachskerzen u. Libationen (ture, cereis et libationibus [Parfüm]) zu ehren, um einen Befehl des Kaisers Licinius u. seines Sohnes zu erfüllen. Es ist möglich, daß dieser Brauch nur für den Beginn des 4. Jh. gilt u. für den deistischen Sonnenkult, den Licinius dem Christentum Konstantins entgegenzusetzen suchte; es ist ferner möglich, daß die cerei bereits in verschiedenen heidnischen Kulten, vornehmlich aber im Sonnenkult, eingeführt waren (vgl. die ara cerei von Castellum Dimmidi u. den Apollo-Daphnetempel, Belege ebenfalls aus dem 3. u. 4. Jh.).

f. Zauber. 1. F. bei Zauberhandlungen. Aufgrund einer Stelle aus der Apologie des Apuleius (58) konnte man bezweifeln, daß bei Zauberhandlungen F. eine Rolle spielten (A. Abt, Die Apologie des Apuleius [1908] 220), es sei denn im Sinne einer Lustration; denn in dieser Bedeutung werden F. in der Tat im Liebeszauber verwendet (vgl. zB. Tibull. 1, 2, 61: et me lustravit taedis; vgl. auch die ‚Flammen Medeas‘ [Hor. epod. 5, 24] oder die ‚schwarzen Flammen des Pechs‘ [ebd. 82]). Der Gebrauch von F. im Zauber scheint also nicht sehr verschieden von ihrer Verwendung bei den Opfern des Dionysoskults, insbesondere den nächtlichen.

2. Cera als materia magica. Im ganzen antiken Zauber wird cera liquabilis (Apul. apol. 30) zur Herstellung der Nachbildung einer lebenden Person verwendet; an dieser Nachbildung wird dann die magische Aktion vorgenommen, welche die dargestellte Person selbst treffen soll (vgl. zB. Theocr. 2, 28: τοῦτον τὸν κηρὸν ἐγὼ σὺν δαίμονι τάκω; Hor. epod. 17, 76: an quae movere cereas imagines). Die magische Funktion des Wachses verlieh wohl auch den Wachskerzen eine gewisse magische Bedeutung. Man denke an das Epigramm des Antipater v. Thess. auf die

Wachskerze, die er Piso an den Saturnalien schenkt (Anth. Pal. 6, 249): aus dem Flackern der auf einem Dreifuß stehenden brennenden Kerze beim Fächeln mit einem Lorbeerzweig kann man Vorzeichen gewinnen. Man erinnere sich auch an die antike Vorstellung, brennende Kerzen vermöchten Blumen länger frisch zu halten (o. Sp. 166). Den Christen erscheint später das Bienenwachs beim Lobe der Osterkerze als vollkommene Lichtquelle (u. Sp. 211). Vielleicht hat sein reiner Ursprung das Wachs schon den Heiden als für religiöse Verwendung besonders geeignet erscheinen lassen.

g. Theurgie. Erinnert sei an die theurgischen Bräuche, wie sie gewisse Geheimgesellschaften am Ausgang der röm. Kaiserzeit, vornehmlich unter Julian, übten (vgl. H. Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy = Recherches d'archéologie de l'Institut Français du Caire [1956]). Hier werden synkretistisch Initiationsriten der bereits behandelten orientalischen Religionen geübt; der fortgeschritteneren christl. Religion soll offensichtlich ein esoterisches Heidentum entgegengestellt werden. Lichtwirkungen u. der Begriff der Erleuchtung spielen dabei eine wesentliche Rolle, auch der Ursprung des Lichtes aus den Sternen; thaumaturgische Spielereien mußten die Theorie unterstützen. Über die dabei verwendeten Lichter wissen wir nichts Genaues. Nur zeigt sich auch hier wieder, in welchem Maße der φωτισμός für jede Art unmittelbarer Vereinigung mit der Gottheit im Altertum wesentlich schien. Vgl. Art. Epiphanie: o. Bd. 5, 832/909.

VII. Soter- u. Kaiserkult. a. Hauptlinien der Entwicklung. Kontaminationen zwischen dem spätrömischen u. byzantinischen Kaiserzeremoniell u. gewissen Riten der christl. Kirche, insbesondere bei Prozessionen, sind längst beobachtet worden, insbesondere auch hinsichtlich der Verwendung von Lichtern, vor allem von Kerzen (vgl. Duchesne, Origines 173_2). Die wichtigsten Texte u. Bilder finden sich in den Untersuchungen A. Alföldis über die Ausgestaltung des kaiserlichen Hofzeremoniells u. über die Insignien u. Tracht des röm. Kaisers (RM 49 [1934/1935]) u. über die Ursprünge der kaiserlichen Bildsymbolik (MusHelv 9/10 [1952/53]) sowie in den Arbeiten von O. Treitinger (Die oström. Kaiser- u. Reichsidee [2][1956]) u. A. Grabar (L'Empereur byzantin [Paris 1936]). Hier soll vornehmlich auf den Gebrauch von Lichtern geachtet werden, die Bedeutung für die Liturgie gewonnen haben, doch nicht vergessen werden, daß bei der Ausbildung des Kaiserzeremoniells der Übergang von der offiziellen zur religiösen Ehrung schwer zu fassen ist. Ferner sind zwei Probleme zu beachten, die auch heute noch nicht vollkommen gelöst sind.

1. Ursprung der Feuer- u. Lichtehrungen des Kaisers. Zur Erklärung der Tatsache, daß dem röm. Kaiser wenigstens seit dem 2. Jh. nC. Feuer in Gestalt eines Lichtes vorangetragen wird, so daß es zu einem Machtsymbol des Kaisers oder der regierenden Kaiserin wird, kann man sich entweder auf die republikanischen Magistrate u. die Triumphatoren oder auf Vorbilder aus dem Orient berufen, nämlich auf das Zeremoniell der iranischen Achämeniden, das durch hellenistische Vermittlung oder direkte Übernahme Einfluß ausübte. Der Einfluß orientalischer Vorbilder war selten direkt, häufig waren die hellenistischen Monarchien die Vermittler, vornehmlich die Seleukiden u. die Lagiden. Der Einfluß hellenistischer Bräuche ist bereits in den beiden letzten Jahrhunderten der Republik festzustellen, wurden doch die röm. αὐτοκράτορες bei ihrem Siegeszug durch diese Länder wie die βασιλεῖς oder wie die ,Retter' u. ,Wohltäter' (*σωτήρ, *εὐεργέτης) geehrt. Die Mischung der Traditionen ist vornehmlich bei den Feiern aus Anlaß des Adventus Augusti zu spüren; gerade dabei ist auch die Kontamination der Triumphalkunst u. der christl. Kunst besonders deutlich. Römische u. hellenistische Vorläufer ließen sich in der gemeinsamen Vorstellung der göttlichen Rolle des conditor leicht vereinen.

2. Lichter als Ehrenrecht des Kaisers. Die zweite Schwierigkeit (die schon bei der Interpretation des Trajansbogens in Benevent auftritt) bezieht sich auf die genaue Bedeutung der Lichter, die bei Kaiserzeremonien getragen wurden. In einigen Fällen, die noch in die Zeit des heidn. Kaiserreichs gehören, handelt es sich um einen Kultakt für die Götter, u. der Kaiser präsidiert beim Ritus. In Kpel kann man bei einem zugleich christlichen u. kaiserlichen Fest kaum unterscheiden zwischen den Kerzen zu Ehren des βασιλεύς u. denen, die er selbst in der Prozession trägt, bevor er sie in einer Kirche auf einem Altar niederstellt u. so als der erste Gläubige in einer Sonderstellung handelt, die der des höchsten kirchlichen Würdenträgers wenig-

stens gleichkommt (vgl. den Traktat des Konstantinos Porphyrogennetos u. das Elfenbein des Trierer Domschatzes mit Darstellung einer Kirchendedikation [Volbach, Elf. nr. 143]; u. Sp. 185).

b. Röm. Magistrate, Triumphatoren u. Heroen. 1. Magistrate, Triumph. Seit Mommsen wird versucht, die spätere Verwendung des Feuers als kaiserliches Ehrenrecht aus einer Prärogative der republikanischen Magistrate herzuleiten. Ein solches Vorrecht ist jedoch kaum bezeugt.

α. Munizipalmagistrate. Die sog. lex coloniae Iuliae Genetivae (CIL 2, 5439, 62, 22) schreibt den Munizipalbeamten von Urso in der Provinz Baetica das Recht zu, Kerzen zu ,haben': duoviris aedilibusque . . . cereos habere ius potestasque esto. Vielleicht wurde ihnen dieses Recht, das eine Geldleistung auf Kosten der Gemeinde implizierte, nur für Amtsgänge bei Nacht zuerkannt. Dieses Beispiel gehört in die Zeit Caesars; es gibt kein weiteres Zeugnis, daß die Magistrate, denen Liktoren u. ,apparitores' vorangingen, bei Tag von Kerzenträgern begleitet waren.

β. Triumph. Man hat gemeint, von dem Brauch, beim Durchzug des Triumphators F. anzuzünden, sei die Verwendung von Lichtern in das kaiserliche Zeremoniell eingedrungen; dabei fehlt der stringente Beweis, daß der Triumphator Anspruch auf Lichterträger hatte u. daß die F. in ihm eine mehr oder weniger heilige Macht begrüßten, bevor ihm unter hellenistischem Einfluß die Attribute eines Soter zukamen. Ein Beispiel dafür aus der Zeit der ausgehenden Republik liefern die improvisierten Ehrungen, die Cicero am Abend des Tages erhielt, als er die mutmaßlichen Komplizen Catilinas hatte hinrichten lassen (5. XII. 63): ,Alle Straßen waren mit Lampen u. F. geschmückt, die jeder vor seinem Haus entzündete; die Frauen standen auch mit Lichtern auf den Hausdächern, um ihn zu ehren u. ihn besser sehen zu können, wie er im Triumph mit einer besonderen Art Verehrung von den Adligen Roms geleitet wurde' (Plut. Cic. 22, 4). Plutarch bemerkt ferner, daß die Akklamationen Cicero σωτήρ u. zweiten Stifter Roms nannten (griech. σωτῆρα καὶ κτίστην τῆς . . . πατρίδος [ebd. 22, 5]; dem entspricht im Lateinischen wahrscheinlich conservatorem conditoremque alterum [parentem] patriae). Ein röm. Triumphalritus wandelt sich allmählich zu einem hellenistischen Soter-Fest. In später Kaiserzeit sieht man, wie anläßlich der besonders pomphaften Feier der decennalia des Gallienus (262 nC.) dem Kaiser zahlreiche Träger von F. u. anderen Lichtern in dem Zug zum Kapitol voranschreiten (Hist. Aug. Gall. duo 8, 1).

γ. Mariusstatuen. Die Formen öffentlicher Auszeichnung, die seit der Zeit der Gracchen u. Sullas die großen militärischen u. politischen Führer umgibt, werden den Gebräuchen des Hauskultes entnommen, dem Kult des Genius u. der Laren. So sind die Ehrungen zu erklären, die Marius nach den Siegen bei Aix u. am Tage, als er sein 5. Konsulat im Triumphalgewand antrat, erhielt; auf den Straßen wurden bei seinen Statuen Weihrauch u. Kerzen abgebrannt (Cic. off. 3, 80: omnibus vicis statuae, ad eas tus, cerei . .). Diese Formen ähneln stark dem zukünftigen Kult des Genius Augusti; sie sind im wesentlichen italisch, entsprechen jedoch auch dem pergamenischen Kaiserkult, in dem vor den Statuen des Augustus Lichter angezündet wurden (vgl. E. Kornemann, Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte: Klio 1 [1901] 100; Alföldi, Hofzerem. 113). Diese Bräuche knüpfen in Rom offenkundig an Ehrungen des Gründerheros an, der meist mit Romulus gleichgesetzt wurde. Kurz vor seinem Tode beobachtete Augustus von einem Speisesaal in Capri aus ein Fest, das auf einer Nachbarinsel am Grab seines Günstlings Masgaba stattfand, den er selbst zum Scherz ,conditor' dieser Nachbarinsel genannt hatte. Dabei improvisierte er folgenden Vers, den Sueton uns überliefert (Aug. 98, 7): κτίστου δὲ τύμβον εἰσορῶ πυρούμενον mit der folgenden Variante: ὁρᾷς φάεσσι Μασγάβαν τιμώμενον; die Festteilnehmer mußten also F. bei sich tragen. Bis auf geringe Unterschiede genossen also der griech. κτίστης u. der röm. conditor (Augustus kann iJ. 14 nC. voraussehen, daß er als solcher geehrt werden wird) dieselben halbkultischen Ehrungen.

2. Apotheose, Cenotaphium Pisanum. Die Rolle, welche die von allegorischen Figuren getragenen F. auf Darstellungen der Apotheose röm. Kaiser u. Kaiserinnen andeuten, entspricht nicht unbedingt einer tatsächlichen Verwendung bei den Zeremonien der *,consecratio' eines zum ,divus' erklärten Kaisers. Oben Sp. 171 ist bereits daran erinnert worden, daß im Gegensatz zur gesenkten F. des Todes-Eros die F. bei der Apotheose zum Symbol des Beginns des Gestirndaseins

des Kaisers (sideribus receptus) wird u. daß sie infolgedessen vornehmlich auf das Feuer der Gestirne hinweisen soll. In der Kaiserzeit kann diese symbolische F. aber auch als Äquivalent der F. aufgefaßt werden, mit welcher der Scheiterhaufen entzündet wird, auf dem sich durch Verbrennung der Leiche des Kaisers oder seines Wachsbildes das Wunder der Apotheose vollzieht. Der Leiter dieser Feier, die teils Leichen-, teils Triumphalpompa ist, im allgemeinen der kaiserliche Nachfolger, schwang die erste F. u. entzündete den Brand (vgl. Herodian. 4, 2, 10 zur consecratio des Septimius Severus; Cass. Dio 74, 5, 5 zu der des Pertinax, die Severus durchführte; die Ausdrücke Herodians zeigen, daß der Brauch bereits traditionell ist). So verfuhr derjenige, der den ‚spolia'-Haufen in Brand setzte, der auf dem Schlachtfeld als Trophäe diente. Marius hatte so nach seinem Sieg über die Teutonen bei Aix, während seine Soldaten ihn als Imperator akklamierten, zunächst seine F. gen Himmel gehoben (Plut. Marius 22, 2). Das Dekret der Kolonie Pisa, das zu Lebzeiten des Augustus die Ehrungen zum Gedächtnis seiner beiden Adoptivsöhne Lucius u. Gaius Caesar regelte, die iJ. 2 bzw. 4 nC. verstorben waren, sieht als Spenden in dem für sie in der Stadt errichteten Mausoleum für jeden eine Kerze vor: Manibus . . . nive quis amplius uno cereo, unave face coronave mittat (CIL 11, 1420, 24). Die Vorschrift will übermäßigen Ausgaben u. übermäßigem Eifer steuern. Obwohl die jungen Prinzen nicht offiziell heroisiert worden waren, zeigt sich hier eine Form des Totenkultes, die den normalen Rahmen überschreitet.

c. Hellenistische Einholungsaufzüge u. kaiserlicher Adventus. In der Kaiserzeit gibt die Rückkehr des Princeps nach Rom von einer langen Reise, besonders aber nach einem siegreichen Feldzug, Anlaß zu einer genau geregelten Festlichkeit: Magistrate, Priester u. Volk ziehen dem Kaiser zum Empfang vor die Tore der Stadt entgegen; die Volksmenge schwenkt häufig F. Ähnlich verfährt man bei der ‚profectio' des Kaisers, der sich auf eine weite Expedition begibt. Es ist daher schwierig, auf einigen Denkmälern beide zu unterscheiden. Man beachte zB. die Reliefs der Cancelleria, die F. Magi veröffentlicht hat (I rilievi Flaviani del Palazzo della Cancelleria = Monumenti Vaticani di archeologia e d'arte 6 [Roma 1945]); das eine stellt die Ankunft Vespasians iJ. 70 dar, das andere ist eher eine ‚Profectio' als der ‚Adventus' Domitians. Auch an den Trajansbogen von Benevent sei erinnert. Der immer stärker werdende protokollarische Zug zeigt den Einfluß hellenistischer Vorbilder; hier war die Stadt nicht notwendigerweise die Hauptstadt, der Heros nicht notwendigerweise der König. Die Stadt feierte die Ankunft eines jeden ‚Soter' u. ‚Euergetes', der sich als wohltätig erwies (*Euergetes). Das Thema ist in der frühchristlichen Kunst auf Ereignisse übertragen worden, die soteriologische Bedeutung haben, wie den Einzug Christi in Jerusalem. Der Gebrauch von Lichtern bei diesen Empfangsfesten entsprach nicht genau dem Gebrauch von F., die dem Kaiser bei seinem offiziellen Auftreten vorangetragen wurden; er ähnelte eher den orgiastischen Prozessionsgebräuchen des Dionysoskultes.

1. Hellenistische Prozessionen u. Einholungsfeste. Aus Alexandrien wie aus Antiochia-Daphne sind uns durch Berichte des Polybios u. des Kallixenos v. Rhodos bei Athenaios außergewöhnlich prunkvolle Prozessionsfeiern religiösen wie auch militärischen Charakters bekannt, die auf den Stil der ‚pompa circensis' oder ‚triumphalis' der röm. Republik starken Einfluß ausgeübt haben. Wenn das alexandrinische Fest des Ptolemaios Philadelphos dionysischen Stil (Athen. 5, 25/37) zeigte, so war das des Antiochos Epiphanes in Antiochia (Daphne) in einigen Punkten sicher schon von den röm. pompae des Aemilius Paullus abhängig (vgl. A. Piganiol, Recherches sur lex jeux romains [Strasbourg 1923] 30, nach Polyb. 30, 25). Nun tragen bei dem alexandrinischen Fest Satyrn λαμπάδας (φέροντες) κισσίνας διαχρύσους, Niken Weihrauchbecken, θυμιατήρια (Athen. 197e); vier Lampen oder F.halter sind am Wagen mit dem Bild der Nysa angebracht, u. vier δᾷδες χρυσαῖ schmücken die βωμοί, welche dem θρόνος des Ptolemaios Soter nachgetragen werden (ebd. 202b). Der Zusammenhang dieser Lichter mit dem Herrscherkult ist wahrscheinlich.

2. Ehrung römischer Autokratores. Solche Einholungsfeiern wurden auf römische Große, die diese Länder als Sieger oder Befreier durchzogen, übertragen; sie wurden seit dem Ausgang der Republik die Regel u. schließlich ganz dem Protokoll unterworfen. Diese ἀπάντησις fand statt an den Toren der Stadt, u. der Besuch wurde so zu einer Art Trium-

phaleinzug oder zum ‚Eiselastikos'. Alte abergläubische Vorstellungen bezüglich des Durchschreitens von Toren waren mit im Spiel (in Rom hafteten sie an der Porta triumphalis). Cato erlebte an den Toren Antiochiens während des Feldzugs des Pompejus gegen Mithridates die Karikatur dieser Feier: als die Antiochener noch nicht den Pompejus, aber seinen mächtigen Freigelassenen Demetrius erwarteten.

3. Römische Adventusfeier. Der Gebrauch von Lichtern ist in den Texten oder Denkmälern, die diese Feste beschreiben, nicht immer bezeugt. Der Bogen von Benevent mit Szenen zu Ehren Trajans zeigt in der Hauptsache Kerzenleuchter u. Weihrauchkessel, deren Gebrauch bei den Triumphalzügen der Republik aufgekommen war; man darf sie nicht mit richtigen F.ständern verwechseln, obwohl sie für die Ehrung beinahe dieselbe Bedeutung haben. Eigentliche F. erscheinen vornehmlich im 3. u. 4. Jh., wie die Adventusszene auf dem Galeriusbogen in Saloniki bezeugt (erstes Relief oben; die Stadt läßt sich schwer identifizieren). Die Anwesenheit der röm. signiferi setzt voraus, daß sie in den Händen der Römer ist; an der Pforte heben zwei Personen, die den im Wagen fahrenden Galerius empfangen, Lichter empor. Sind es F. oder Kerzen? Diese Einzelheiten sind leider ungewiß (K. F. Kinch, L'arc de Triomphe de Salonique [Paris 1890] 21). Im 4. Jh. ist es fast die Regel, den Kaiser auf diese Weise in den wichtigsten Städten zu empfangen, die er auf seinem Feldzug oder nach einem Sieg berührt. So wurde Julian iJ. 361 an den Toren Sirmiums empfangen (omnis generis turba, cum lumine multo et floribus, votisque faustis, Augustum appellans et dominum, duxit in regiam: Amm. Marc. 21, 10). Sirmium hatte damals den Rang einer Hauptstadt, aber nachdem Theodosius Maximus besiegt hatte, empfing er in der Stadt Emona dieselben Ehrungen (Paneg. Pacat. 37). Noch auf den Reliefs der Arkadiussäule in Kpel begrüßen F. den Adventus des siegreichen Kaisers (vgl. A. Grabar, Emp. byz. 78_3).

d. Feuer u. Kerzen am Kaiserhofe. Bei den Adventusfeiern trägt das Volk Kerzen ohne protokollarische Anweisung. Wie Blumen u. Weihrauch ehren diese Lichter den Kaiser; sie sollen seine Würde unterstreichen wie beim röm. Triumphator in der Zeit der Republik. Es soll damit nicht unbedingt die Auffassung vom Kaiser als einer Quelle des Lichtes, die, durch göttliche Mächte inspiriert, strahlt u. wohltätig ist, bekundet werden. Die Sitte scheint sich vielmehr unter anderem Einfluß entwickelt zu haben, führte aber zu dem Brauch, dem Kaiser ein brennendes Licht, einen Tragaltar, F. oder schließlich Kerzen voranzutragen, wenn er sich in der Öffentlichkeit zeigte. Wenn er sich niedersetzte, wurde dieses Licht neben ihm aufgestellt, zB. in der Theaterloge. In der Entwicklung dieses Brauches seit der Mitte des 3. Jh. scheinen Wachskerzen auf Leuchtern den Vorzug erhalten zu haben, wie das byzantinische Protokoll beweist.

1. Entwicklung dieses Brauches. Erst bei Mark Aurel (1, 17) haben wir den Beweis, daß λαμπάδες dem Kaiser vorangetragen wurden, auf die der philosophische Herrscher im Notfall ebenso verzichten kann wie auf seine Leibwächter oder seine Prunkgewänder. Diese λαμπάδες dienen nicht zur Beleuchtung, sie sind Symbol; sie häufen sich zur Zeit des Commodus. Herodian bemerkt, Marcia habe alle Ehren einer Augusta besessen, ausgenommen das Licht (1, 50: πάντα ὅσα Σεβαστῇ, πλὴν τοῦ πυρός); a fortiori war daher das Feuer ein Kaisersymbol. Es wurde bei den Aufzügen als heiliges Attribut des Herrschers vorangetragen. Wir wissen nicht, ob es an einem besonderen Altar mit einer ewigen Flamme entzündet wurde, wie W. Otto es schon für Alexander annahm (Plut. Alex. 54; vgl. W. Otto, Zum Hofzeremoniell des Hellenismus: Epitymbion H. Swoboda [1927] 194/200). Ammianus Marcellinus erzählt, daß die iranischen Magier glaubten, ein von ihnen sorgfältig gehütetes Feuer sei vom Himmel gefallen u. ein kleiner Teil davon sei einst den Königen Asiens vorausgetragen worden (23, 6, 34). Trotz der φωσφόρος (Priesterin), welche Kleopatra III ernannte, gelang Otto der Beweis nicht, daß dieser Brauch sachlich von den Perserkönigen über Alexander auf alle Diadochen u. die hellenistischen Könige übergegangen ist. Wenn auch Augustus in seinem Hause auf dem Palatin in enge Beziehungen zum Vestakult trat, so gibt es doch keinen Beweis für die offizielle Verwendung des Feuers als kaiserliches Symbol vor dem 2. Jh. Als fast sicher gilt (vgl. Alföldi, Hofzerem. 111/8) die These Cumonts (RevHistLittRel 1 [1896] 441), daß der Brauch durch das Protokoll des alten Iran im 2. u. 3. Jh. vermittelt wurde; in der Anwendung zeigten

sich die Sassanidenkönige weniger streng als die röm. Kaiser. Der Inhalt des Begriffes erweiterte sich: einerseits bildete sich seit dem 3. Jh., seit den Severern, die Vorstellung, der Kaiser sei Träger einer Astralmacht, genauer der Sonnenkraft; weil er eine Quelle des Lichtes ist, kann er es denen wiedergeben, die es, vorübergehend getrennt von Rom, verloren haben. So wird Constantius Chlorus auf der berühmten Goldmedaille aus dem Schatz von Arras, die ihm beim Einzug ins wiedereroberte Londinium zeigt, bezeichnet als ‚redditor lucis aeternae‘ (daß man keine im Namen der Stadt dargebotene F. mehr sieht, zeigt, wie stark das Thema des Adventus hier abgewandelt ist). Andererseits bezeugt das Beispiel, daß die lux aeterna, deren Träger der Kaiser ist, bisweilen lux Romana genannt wird u. von Rom selbst ausgeht, deren ‚aeternitas‘ sich schwer von der Aeternitas Augusti scheiden läßt (J. Gagé, Le templum urbis et les origines de l'idée de renovatio: Mélanges Cumont 1 [Bruxelles 1936] 152/87).

2. Ehrenzeichen des Kaisers. Während bei einer kaiserlichen ‚pompa‘, wie sie zB. von Gallienus iJ. 262 anläßlich seiner Decennalia gehalten wurde, unterschiedslos Lichter aller Art dem Kaiser vorangetragen wurden, bestimmte das Protokoll seit dem 3. Jh. für die Lichter, die sein Lebenslicht symbolisierten, Qualität u. Träger. Auf den bildlichen Darstellungen des 4. Jh. überwiegt die hohe u. dicke, ockerfarbene Prunkkerze. Ein Lampadarios ist nur für den byzantinischen Hof bezeugt; es scheint, daß in Rom in der ausgehenden Kaiserzeit die Träger des kaiserlichen Lichts entweder Liktoren oder höhere Würdenträger waren.

α. Notitia dignitatum u. Chronograph von 354. In der Handschrift der Notitia dignitatum (5. Jh.) ist das Kaiserbild von 4 Kerzen umgeben (vgl. H. Omont, Répertoire des miniatures; ms. latin 9661, Taf. 17). H. Stern (Le Calendrier de l'an 354 [Paris 1953] 138) hat an den Illustrationen des Kalenders von 354 die Verwendung u. Bedeutung der ‚cerei‘ im Protokoll erläutert. Auf diesen Bildern sind die Kerzen fest angebracht; es scheint, daß sie auch in Wirklichkeit die Kaiserbilder, βασιλικαὶ εἰκόνες, flankierten. Aus Anspielungen des Joh. Chrysostomos wissen wir, wie die Vorstellungen von Christus u. dem himmlischen Hof davon beeinflußt wurden. Wahrscheinlich haben in den Amtslokalen, wo diese Bilder die Gegenwart des Kaisers verkörperten, solche Kerzen dauernd gebrannt.

β. Missorium von Ephesos. H. Fuhrmann hat die Aufmerksamkeit auf ein Missoriumfragment gelenkt, das wahrscheinlich aus der Zeit des Tetrarchats stammt u. in Ephesos gefunden wurde (RM 55 [1940] 96/7). Neben einer Loge, sei es eines Amphitheaters oder eines Zirkus, steht eine Gestalt in der Tracht eines Liktors mit einer brennenden Kerze. Fuhrmann nimmt an, sie gehöre zu einem Priester des Kaiserkults. Die Kerze weise darauf hin, daß der Kaiser beim Schauspiel als präsidierend zu denken sei.

γ. Mosaik von Piazza Armerina. Ein Mosaik der sogenannten Villa Herculia in Piazza Armerina auf Sizilien zeigt in zwei übereinander gestellten Reihen am Eingang des Tablinum drei stehende Gestalten, die ein Schauspiel oder eine wichtige Persönlichkeit zu erwarten oder zu betrachten scheinen. Eine von ihnen hält einen Lorbeerzweig; eine andere trägt mit weitausholender Gebärde einen bronzenen Kerzenhalter mit brennender Wachskerze. Wegen des gespannten Gesichtsausdruckes, besonders beim Kerzenträger (voll ‚mistica contemplazione‘), ist angenommen worden, sie nähmen teil an einem kaiserlichen Adventus (vgl. V. Gentili, La villa Erculia di P.-Armerina [Rom 1959] 1, 18; ders. in der Sammlung Itinerari e Musei d'Italia; H. P. L'Orange: Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend [Princeton 1955] 7/14). Jedoch ist nicht völlig sicher, daß die großartige Villa dem Kaiser Maximian gehörte; es bleibt möglich, daß das Mosaik die Begrüßung des Hausherrn oder der Hausfrau darstellt. Barbier erkennt hier nur eine Badevorbereitungsszene (CahArch 12 [1962] 24).

VIII. Kerze im byzantinischen Hofzeremoniell. Die Übernahme des Lichtzeremoniells aus dem spätkaiserzeitlichen Rom an den byzantinischen Kaiserhof ist sicher. Ursprünglich hatten diese Bräuche, einschließlich der Lichterbräuche, nichts Christliches; sie wurden jedoch auch nach der Christianisierung des Kaiserreichs beibehalten. In der neuen, christlichen Hauptstadt häufen sich die Kontaminationen mit christlichen Riten, u. es ist manchmal schwer zu bestimmen, ob die Kerze dem Kaiser gehört, oder ob sie nicht, selbst in den Händen des Kaisers, eine liturgische Funktion hat (vgl. u. Sp. 214;

O. Treitinger, Die oström. Kaiser- u. Reichsidee [1956] 67/70).

a. Kaiserlicher Triumphzug. Die Bräuche des alten Adventus erhielten sich lange; der byzantinische Kaiser wurde bei siegreicher Heimkehr oder bei wirklichem Triumph im Hippodrom vom Volk mit F. u. Weihrauch begrüßt (zB. 963 bei der Heimkehr des Nikephoros; vgl. Const. Porph. caer. 1, 95). Solche Ehrung konnte in gewissen Fällen auch anderen wichtigen Persönlichkeiten dargebracht werden, die mit dem Kaiser an Ansehen konkurrierten. Als zB. Joh. Chrysostomos nach einer Epoche der Ungnade auf Verlangen des Volkes zurückgerufen wurde, zog es ihm mit brennenden Wachskerzen entgegen (Theodrt. h. e. 5, 34 [PG 82, 1263]; vgl. E. Peterson: ZsystTh 7 [1930] 695). Er war damals sicherlich der höchste kirchliche Würdenträger, aber seine Anhänger bezogen sich auf keinen kirchlichen Brauch.

b. Geburtstag der Stadt Kpel. Die Statue aus vergoldetem Holz, die Konstantin für die neue Hauptstadt hatte anfertigen lassen, wurde noch lange Zeit am Jahrestag der Gründung in feierlicher Prozession umhergetragen; dabei wurde sie mit brennenden Wachs-F. oder Kerzen geleitet. Ähnlich hatte Elagabal das Idol des Gottes geehrt. Der Ritus ist sicher vorchristlich; die Ehrung des Bildes der Roma u. der anderen großen Städte durch kaiserliche Kerzen ist schon für das 4. Jh. bezeugt. Daher stammt auch der byzantinische Brauch (Malal. 13 [322 Bonn]; Chron. pasch. 1, 530, 2). Diese Verwendung war vermutlich auch noch dadurch begründet, daß es sich um einen natalis handelte.

c. Diptychon aus dem Trierer Domschatz. Das elfenbeinerne Diptychon des Trierer Domschatzes (7. Jh.) stellt einen Zug kaiserlicher u. geistlicher Würdenträger dar, die an einer Kirchentür von einer weiblichen Gestalt, vermutlich der Kaiserin, erwartet werden. Der Kaiser u. die Würdenträger tragen eine brennende Kerze; sie schreiten vor einem Wagen einher, auf dem Bischöfe sitzen, die einen Reliquienschrein halten (R. Delbrueck, Die Consulardiptychen u. verwandte Denkmäler [1929] 262 nr. 67). Da der Kaiser selbst eine Kerze trägt u. der Zug zu einer Kirche führt, beziehen sich die Einzelheiten vor allem auf die liturgische Verwendung der Kerzen bei der Consecratio der Kirche (u. Sp. 203). Kaiserliches u. kirchliches Protokoll haben sich eng vermengt.

d. Gebrauch der Kerzen bei Konstantinos Porphyrogennetos. Seit dem 5. Jh. läßt sich in der Verwendung der Lichter durch den byzantin. Kaiser das Fortleben des kaiserlichen Protokolls nur schwer erkennen, weil die Kirche, u. vornehmlich die Ostkirche, die Kerzen bereits in der Liturgie verwandte, u. weil ihre Bischöfe, wenigstens die Patriarchen, Ehrungen empfingen, die denen des Basileus ähnelten. Es ist sicher, daß es sich hierbei um Konzessionen des Kaisers handelt, nicht um eine ursprünglich kirchliche Ehrung (Treitinger, Oström. Kaiseridee 70; vgl. Th. Klauser, Ursprung der bischöflichen Insignien u. Ehrenrechte [2][1948]). Das ganze kaiserliche, von Rom ererbte Zeremoniell ist zu dieser Zeit christianisiert, u. wenn zB. am Gründonnerstag der Kaiser durch den Patriarchen inzensiert wird, wobei der Kaiser auf seinem Thron sitzen bleibt, will die Kirche in Kpel denjenigen liturgisch ehren, der ihr Beschützer u. der erste der Gläubigen ist. So ist auch der Gebrauch zu erklären, den der Kaiser bei den meisten der feierlichen Umzüge, die ihm vom Palast zu den Hauptkirchen führen, von der Kerze macht. Vor den Altären bereitet u. reicht sie ihm der Praepositus. Sonst wird sie von einem besonderen Lampadarios getragen (Const. Porph. caer. 1 u. die Anm. Vogts in seiner Ausg.: Kommentar 62/75). ‚So wird dem θεῖον φῶς, dem τύπος τοῦ αἰωνίου φωτός u. dem nicht mehr verstandenen repräsentativen Ausdruck der ewigen Herrschaft des Kaisertums eine schlichte, fast seltsame Mahnung zu einer guten Lebensführung aufgezwungen‘ (Treitinger aO. 70).

e. Verschiedene Kerzenarten in der byzantinischen Liturgie. Im christl. Kaiserreich verwandelte der Einfluß der Kirche die überkommenen Bräuche; an der symbolischen Bedeutung des göttlichen Lichtes nahm jedes Licht teil (u. Sp. 189f). Die Kerze vor allem wurde das Licht des christl. Gottesdienstes; sie fand in verschiedener Form Verwendung (vgl. Vogt in seinem Komm. zu caer. 1, 1). Κηρία waren gewöhnliche Wachskerzen, λαμπάδες waren größer; schließlich gab es Prozessionskerzen, τὰ λιτανικὰ κηρία. Diese empfing der Kaiser aus den Händen des Praipositos bei verschiedenen Anlässen.

f. Roma u. andere Allegorien. Wenn wir den Kommentatoren des Kodinos (1, 5, 21 nach Balsamon) glauben dürfen, so bestand der Unterschied zwischen den Lichtern, die den 5 Patriarchen vorangetragen wurden, u. de-

nen des Kaisers darin, daß diese mit Kronen geschmückt waren (Treitinger aO. 69 u. Anm.). Die Ehrung durch eine brennende Kerze scheint seit dem 4. Jh. auf das zugleich allegorische u. heilige Bild von Kpel wie von Rom u. anderen wichtigen Städten übertragen worden zu sein (Stern aO. 132 erinnert an gräko-orientalische Vorläufer, zB. Personen, die die Schutzgöttin des syrischen Hierapolis mit F. begleiten). Im Kalender vJ. 354 begleiten Akoluthen mit Kränzen u. Kerzen das Bild der Stadt Kpel. Die Kerzenträger, die das Bild Alexandriens umgeben, scheinen dieselbe Bedeutung zu haben u. nicht auf den Pharos der Stadt anspielen zu sollen. Auf den Sarkophag-Reliefs in Tebessa, die u. Sp. 197 f genauer besprochen werden, könnte es sich entweder um Rom oder Karthago handeln (Wilpert, Sarc. 3, 57/62 mit Tav. 297, 5/7).

B. Jüdisch. Die jüdischen Vorbilder haben im Gegensatz zu den antik-heidnischen vornehmlich auf die Ausbildung der christl. Symbole u. weniger auf liturgische Praktiken der Christen eingewirkt. Dieser Einfluß hat sich nicht von Anfang an geltend gemacht, sondern erst in dem Maße, wie die Kirchenväter ein vollkommenes System der Auslegung des AT nach dem Prinzip der Präfiguration ausbildeten. In bezug auf die Gestaltung der Kultstätten wird heutzutage von manchen ein relativer Einfluß der Synagoge auf die altchristliche Basilika zugegeben (vgl. A. Grabar: CahArch 11 [1960] 45/71, mit Verwertung der seit der Veröffentlichung des Werkes von H. Kohl-C. Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa [1916] gefundenen Denkmäler); er bleibt jedoch ohne Zweifel begrenzt u. ist noch geringer bei der liturgischen Beleuchtung.

I. Siebenarmiger Leuchter. Da der jüd. Gottesdienst weder eine Initiation noch ein Sakrament kennt, lag von daher keine Notwendigkeit vor, das Licht zu bestimmten Kulthandlungen heranzuziehen. Sein Opfer in der Form des Holokaustes setzt als hl. Werkzeug die Wirkung des Feuers auf dem Altar voraus; der Augenblick des Opfers kann gemäß der von Moses dem Aaron anvertrauten Regel wunderbare Äußerungen der Flamme ermöglichen. Nichts ähnelt den Kerzen des christl. Altars. Das einzige wesentliche u. heilige Licht des jüd. Kultes war der goldene siebenarmige Leuchter (der senkrechte Schaft zählte als ein Arm; die anderen sechs waren gebogen), dessen Nachahmung streng verboten war. Die Arme trugen Ölbehälter, also Lampen, keine Kerzen. Es war strenge Regel, daß dieses Licht von Abend bis Morgen brannte, also nicht am Tage (vgl. zB. 1 Sam. 3, 3; Ex. 27 usw.). In der Bildersprache aber ist die Lampe Israels eine ewige Lampe. Der Leuchter des Neuen Tempels wurde iJ. 70 nC. nach der Eroberung des Heiligtums nach Rom gebracht u. unter den Spolia im Triumphzugbild des Titusbogens abgebildet. In den Synagogen flankierten ähnliche Leuchter den Schrein, wo die Thora verwahrt wurde. Man kann damit den Brauch vergleichen, beiderseits des Evangeliums Kerzen zu entzünden; eine direkte Übernahme läßt sich jedoch nicht nachweisen. – Auch außerhalb der Kultorte ist das Judentum hinsichtlich der Lichter sparsam; die Erwähnung brennender Kerzen auf dem Grab Adams u. Evas nach dem Zeugnis des R. Eliezer (Pirqē; vgl. J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt [1958] 128) hat wenig archäologischen oder historischen Wert. F. in den Illustrationen der Wiener Genesis (26. 27; R. Kömstedt, Vormittelalterliche Malerei [1929] nr. 110), an den 4 Ecken des Totenbetts von Gestalten des AT, wie Debora oder Isaak, zeugen nur für die christlichen Bräuche (6. Jh.). Es ist bemerkenswert, daß weder Kerzen noch F. auf den zahlreichen Fresken der Synagoge von Dura-Europos abgebildet sind (Mitte des 3. Jh.). Zur Lampenverwendung beim Sukkoth- u. Channukafest vgl. F. M. Abel, La fête de la Hannoucca: RevBibl 53 (1946) 543/46 u. *Lampe.

II. Licht als Symbol Gottes. Diese äußerste Sparsamkeit in der Verwendung von Lichtern bedeutet natürlich nicht, daß die Religion Israels dem Licht als dem Zeichen der Manifestation Gottes nicht große Bedeutung zuerkannt hätte; es handelt sich, ähnlich wie bei den Bildern, um die Ablehnung des Versuches, Gott im Bild oder Symbol zu erfassen. Der Abscheu vor der Idolatrie, die den Israeliten vor allem in der Gestalt des syrischen Baalskult begegnete, hat nur die direkten Zeugnisse der Intervention des sich im Feuer offenbarenden Jahwe bestehen lassen (brennender Dornbusch, *Feuersäule oder Feuerwolke, Entführung des Elias im Feuerwagen); sie wurden fast immer durch den Propheten veranlaßt, der so vor seinem Volke gerechtfertigt wurde. Eine solche Auffassung läßt für die Verwendung des Lichtes bei hl. Handlungen wenig Raum. Bei den Kirchenvätern

wurde dadurch die Vorstellung von Christus als ‚Licht' genährt. Man darf deshalb annehmen, daß in den ersten Jahrhunderten des Christentums die Christen jüdischer Herkunft einen Lichtergebrauch, der an heidnische Praxis erinnerte, als befremdlich empfanden. Für alles weitere s. *Licht.

C. Christlich. I. Verwendung von Kerzen. a. Vorurteile gegen die F. Es ist auffällig, daß das frühe Christentum, ob es sich um die Beleuchtung von Kultstätten, um den Heiligenkult oder um eigentlich liturgische Verwendung handelte, als Lichter nur Öllampen u. Wachskerzen kannte; Kerzen erhielten bald den Vorzug u. allein liturgische Bedeutung. ‚Leuchter' wird nur mehr eine besondere Kerzenart mit mehreren Dochten genannt. Abgesehen von einigen alten Darstellungen, deren Deutung übrigens unsicher ist, wie zB. dem Fresko mit Lampen tragenden Frauen aus dem Baptisterium von Dura-Europos, sind Wachskerzen die einzigen christlichen Lichter. Der Ausschluß der F. erklärt sich aus mehreren Gründen: Einerseits aus dem Wesen des christl. Gottesdienstes, dessen kultische Handlungen sich, da Prozessionen erst seit dem Kirchenfrieden stattfinden konnten, im geschlossenen Raum abspielten u. orgiastische Kundgebungen ausschlossen. Andererseits vielleicht aus der furchtbaren Erinnerung sowohl an die heidn. Verleumdungen als Brandstifter als auch an die Feuerstrafen anläßlich der neronischen Verfolgung in Rom (Tac. ann. 15, 44: ubi defecisset dies in usum nocturni luminis urerentur; Einzelheiten der Stelle beruhen auf Konjektur; die Lesart stützt sich vornehmlich auf die Parallele bei Sulp. Sev. chron. 2, 29). Tertullian erinnert (apol. 37, 2) daran, daß die Heiden bei ihren bacchanalischen Ausschweifungen die Christen mehr als einmal mit Steinwürfen u. brennenden F. verfolgten (lapidibus et incendiis; sonderbarerweise gibt er zu verstehen, daß auch die Christen, wenn sie nur wollten, Brandstifter werden könnten). Die F. rief bei den Christen also die Erinnerung zugleich an ausschweifende Götzendienste u. an Folterungen wach. Die Materie selbst, mit der die F. getränkt wurden, Schwefel oder Pech, konnte an die Plagen erinnern, mit denen Gott von ihm verfluchte Städte heimgesucht hatte. In metaphorischem Sinn werden Märtyrer als F. bezeichnet aufgrund des Lichtes, das sie ausstrahlen (zB. Jakob v. Batnae: BKV 1, 59, 375). Dem hl. Cyprian erscheint ein schismatischer Priester wie Novatus als fackelbewehrter Brandstifter (Cypr. epist. 52, 2 [CSEL 3, 2, 1, 618]) u. in der Psychomachie des Prudentius besitzt die Libido das Arsenal der Furien (42); die Jungfrau Keuschheit setzt ihr (57) die Glut entgegen, die die ‚lampas Christi' erzeugt.

b. Kerzen im Totenkult. Noch in der Zeit De Rossis (Roma sotterranea 3, 506/7) neigte man aufgrund einer Untersuchung C. de Verts (Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Église [Paris 1713]) zu der Meinung, die christl. Kerzenverwendung habe in den Katakomben begonnen. Tatsächlich finden sich Darstellungen der Orans zwischen Kerzen oder Leuchtern häufig in den Katakomben des hl. Januarius in Neapel, während sie in den röm. Katakomben selten sind (vgl. F. Cabrol, Art. Cierges: DACL 3, 2, 1616). Die archäologischen Denkmäler beweisen evident, daß solche Lichter zuerst u. vor allem im Totenkult Verwendung fanden, dann von den eigentlichen Märtyrern auf alle Sancti übertragen wurden, dann auf alle Christen. Aber abgesehen davon, daß diese Verwendung selbst vor dem konstantinischen Kirchenfrieden für die christl. Gemeinden keine feste Regel war u. daß sie ihre Kultorte nicht wie spelaea des Mithraskultes einzurichten gedachten, beweisen die literarischen Auseinandersetzungen zwischen Heiden u. Christen, daß während der ersten Jahrhunderte für die Christen die Verwendung von Lichtern beim Todesfall eher als heidnischer Brauch galt. Minuc. Felix (38) spottet über die fax, welche die Heiden zu Häupten ihrer Toten aufstellten; sie stehe im Widerspruch zur corona, mit der sie die Toten schmückten. Wahrscheinlich zielt diese Kritik implicite vor allem auf die heidn. Leichenverbrennung; sie wäre verfehlt, wenn die Christen ihre Toten schon von dieser Zeit an mit besonderen Lichtern umgeben hätten. Bisweilen ist die Auffassung vertreten worden, die Kerzen, die bei der Orans oder den Porträts der Toten abgebildet sind, bedeuteten das Licht des Paradieses, nicht eine Ehrung, die ihnen an ihren Gräbern oder bei der Bestattung erwiesen worden wäre. Die symbolische Bedeutung der Kerzen ist ebenso erwiesen wie die der F. in der heidn. Grabeskunst; dennoch ist die Kerze sehr bald in die christl. Totenbräuche eingedrungen u. zwar als offenkundige, nicht geheime Ehrung.

c. Mißbräuche. Seit konstantinischer Zeit, ja noch vor dem Kirchenfrieden, war die Verwendung von Kerzen bei Bestattungen in den christl. Friedhöfen derart verbreitet, daß das Konzil von Elvira im Kanon 34 verbietet, sie bei Tag zu entzünden, um den Seelenfrieden der Verstorbenen nicht zu stören (cereos per diem placuit in coemeteriis non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt). Jede Diskussion über die Bedeutung dieses Textes scheint überflüssig; die Lichter stören nicht die Christen, die bei Tag an den Gräbern beten, sondern die Ruhe der Christen im Jenseits. Als Strafe für Übertretungen droht die Exkommunikation. Der Mißbrauch galt also als schwere Sünde. Es scheint daher nicht zweifelhaft, daß die Christen einen verbreiteten heidn. Brauch übernommen haben (vgl. o. Sp. 165f; F. Cumont: Miscell. Mercati 5 [1946] 41/7; Lux perpetua 48f; Voss aO.). Aus diesem Kanon geht implicite auch hervor, daß Kerzen bei Nacht entzündet werden durften.

d. Streit Hieronymus-Vigilantius. Am Ende des 4. Jh. ist die Auseinandersetzung zwischen Hieronymus u. Vigilantius, einem Priester aus der spanischen Stadt Calagurris, lehrreich. Vigilantius warf der Kirche die Ausübung eines heidn. Brauches vor, da sie Kerzen am hellichten Tage brennen ließ: prope ritum gentilium videmus sub praetextu religionis introductum in ecclesiis, sole adhuc fulgente moles cereorum accendi ... Hieronymus erwidert in seiner Schrift c. Vigil. (PL 23, 339/352) u. in seiner epist. ad Riparium presb. (ep. 109, 1 [CSEL 55, 352, 22]) u. behauptet, die Christen hätten Grund, ihre Märtyrer zu verehren; er bestreitet, daß die Kerzen, die sie an Märtyrergräbern entzünden, Götzendienst seien (ep. 1: accensique ante tumulos eorum [apostolorum, prophetarum, martyrum] cerei idolatriae insignia sunt?). Die Polemik betraf offenkundig nur das Entzünden von Kerzen im Kult der Heiligen u. der Märtyrer, u. die Bedeutung des Problems war um so größer, als die Gewohnheiten der Martyria, welche die Christen bei oder auf den Gräbern außerhalb der Stadt errichteten, im Begriff waren, auf die Basiliken überzugreifen, die intra muros lagen. Zur gleichen Zeit wurden in Palästina, wo Hieronymus schreibt, die Kerzen in der Kirche bereits liturgisch verwendet, wie die Peregrinatio Aetheriae beweist (Aeg. peregr. 24, 4 [CSEL 39, 72, 7. 73, 5]: candelabra; vgl. W. van Oorde, Lexicon Aetherian. [Amsterd. 1929] 35; 25, 8 [76, 16]; 36 [86, 31]; 43 [95, 6]: homo candelam portans; s. auch Hier. c. Vigil. 7 [PL 23, 361 B]). Obwohl also der Orient in dieser Beziehung einen Vorsprung hatte, wurde der von Vigilantius angeprangerte Brauch auch im Westen geübt, u. er fand vornehmlich auf afrikanischen Gräbern seinen Ausdruck. Übrigens zeigt eine andere Stelle bei Hieronymus, daß Asketen u. Klosterfrauen Kerzen ebenso wie Säcke oder Stühle als Geschenke (εὐλογίαι) austauschten. Indem er über die verschiedenen Geschenke in seinem Brief an Marcella spricht, bemerkt Hieronymus (ep. 44 vJ. 383 nC. [CSEL 54, 322f]), das Entzünden von Kerzen vermöge dem Frommen gegen nächtliche Ängste zu helfen.

e. Kerzen am Grabe. Die Christen haben den Brauch, Kerzen am Grabe zu entzünden, nicht sogleich übernommen; die Kerzen auf den Gräbern ihrer sancti, brennende sowohl wie abgebildete, sollten vornehmlich die Gewißheit ausdrücken, daß diese Toten die Freuden des Paradieses genössen. Jedoch gab es etwas später auch den Brauch, schon während der Bestattung zu Ehren des Toten Kerzen anzuzünden. Ein Beispiel liefert die Schilderung vom Sterben u. der feierlichen Bestattung des Symeon Stylites iJ. 459. Die griech. Vita aus der Feder des Antonius schildert, wie die Bewohner von Antiochia der sterblichen Hülle Symeons weißgekleidet mit Kerzen u. F. entgegenziehen u. sie zuerst in die Kassianuskirche geleiten (32). Vorher (29) heißt es, die Menschenmenge, ‚der Weihrauch, der Rauch der brennenden Kerzen u. F.' verdunkelte den Berg. Zweifellos muß man diesen Eifer der Ostchristen bedenken, um den Widerwillen Ephraems des Syrers gegen Lichter bei Bestattungen zu verstehen u. zu würdigen (Ephr. test. 9; St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3 [1938] 160). Die Leichenhymnen Ephraems zeigen, daß er besessen ist vom Gedanken an das göttliche Feuer, das der Tote in der Form eines Gerichts bestehen muß. Die alte Kirche hat, wie das Judentum, die Neigung, den Gebrauch künstlicher Lichter einzuschränken, weil die Vorstellung vom jenseitigen Feuer sie lebhaft bewegt.

f. Liturgische Verwendung von Kerzen. Es scheint, daß sich am Ende des 4. Jh. die Verwendung von Kerzen nicht mehr nur auf das Grab beschränkte. Über Zeit u. Umstände,

unter welchen in Rom die liturgische Verwendung üblich wurde, besteht noch immer eine gewisse Unsicherheit. Jedoch wurden Kerzen in den Kirchen sicher bei Anbruch der Nacht verwendet; charakteristisch ist die Verwendung bei der Vesper. Bei Tag werden sie zur Verlesung des Evangeliums angezündet (Hier. c. Vigil. 8) oder bei Prozessionen. Prudentius (cathem. 5) preist ganz allgemein die Bedeutung dieses Lichtes für die Christen; es hat die Aufgabe, das Tageslicht zu ersetzen u. die dauernde Gnadengabe Christi darzustellen. Prudentius' Empfinden für den Rhythmus von Tag u. Nacht ist außergewöhnlich fein, u. man könnte ihn insofern mit einem Anhänger des Mithraskultes vergleichen. Die Tatsache, daß im 4. u. 5. Jh. in Afrika Donatisten u. Orthodoxe die Formeln ‚Deo gratias' u. ‚Deo laudes' einander als Kampfparolen entgegenzustellen vermochten, zeigt, daß ihnen ursprünglich die Begrüßung des Abendlichts mit solchen Formeln gemeinsam war (F. J. Dölger, Lumen Christi: ACh 5 [1936] 38). Orientalische Kulte, vornehmlich der Isiskult, maßen diesem Augenblick ebenso wie dem Sonnenaufgang besondere Bedeutung bei; so war ein Teil der zum Christentum Bekehrten darauf vorbereitet. Die liturgische Verwendung von Kerzen ist im 4. Jh. durch die Peregrinatio Aetheriae bezeugt (vgl. o. Sp. 191f). Dabei ist zu beachten, daß einerseits die in der Peregrinatio beschriebene Liturgie zur Ostkirche gehört, die in der Entwicklung einer für das Auge bestimmten Liturgie wegen der zahlreichen Pilger einen Vorsprung hatte, andererseits auch die Tatsache, daß die Basiliken, wo diese Bräuche vornehmlich zu Ostern geübt wurden, sich an heiligen Stätten befanden, so daß die Verwendung von Kerzen hier ähnlich begründet wurde wie in den martyria, ob es sich nun um die Auferstehungskirche handelte oder um die Basilika zu Bethlehem.

g. Vesper. Aetheria hat in Jerusalem beobachtet, wie alle Lichter zum Gottesdienst der 10. Stunde, d. h. zur Vesper, entzündet wurden (Aeg. peregr. 24, 4 [72, 7]). Das griech. licinicon hieß lateinisch lucernare (vgl. Dölger aO. 26/31). Das Licht kam nicht von außen, sondern wurde entzündet an einer ‚ewigen Lampe' intra cancellos (Aeg. peregr. 24, 4). Am Schluß der Beschreibung (24, 7 [73, 5]) sagt Aetheria: Candelae autem vitreae ingentes ubique plurimae pendent et cereofala plurima sunt, tam ante Anastasim quam etiam ante Crucem . . .

1. Vigilprozessionen. Aetheria beschreibt mehrere nächtliche Prozessionen, bei denen die Verwendung von Kerzen sich zunächst erklärt aus der Notwendigkeit, dem Zug Licht zu verschaffen (zB. zu Pfingsten: 43, 7: iam nox est et occurrunt candelae ecclesiasticae vel ducentae propter populo). In der Nacht vom Gründonnerstag auf den Karfreitag wird vor Tagesanbruch am Gethsemane auf dieselbe Art Station gemacht (36, 2: candelae autem ecclesiasticae super ducentae paratae sunt propter lumen omni populo).

2. Epiphanie. Umgekehrt ist das Schweigen der Aetheria über jegliche besondere Verwendung der Kerzen in der Ostervigil u. am Lichtmeßtag bedeutsam. Mehrere Male wird die Beleuchtung der großen Basiliken während des Gottesdienstes erwähnt; vor allem aber wird sie betont für die Messe an Epiphanie in Jerusalem (25, 8: numerus autem vel ponderatio de cereofalis vel cicindelis aut lucernis, vel diverso ministerio, numquid vel aestimari aut scribi potest). Die Bewunderung der galloröm. Pilgerin läßt darauf schließen, daß der Lichterprunk bei den entsprechenden Gottesdiensten im Westen weniger groß war.

II. Ausbildung der Kerzensymbolik, archäologische Denkmäler. Die Darstellungen der christl. Grabeskunst, die in Afrika im 4. u. 5. Jh. besonders reich sind, überschreiten häufig den Rahmen der eigentlichen Bestattungsriten, wie die Totenliturgie oder die Gedächtnisfeiern, da sie vor allem, wie übrigens schon in der heidn. Grabeskunst, von den Jenseitshoffnungen bestimmt sind. Daher darf man von den Darstellungen der Kerzen, Leuchter usw. nicht immer auf den tatsächlichen Gebrauch schließen. Für den Christen gehören Auferstehungssymbole ganz natürlich zum Themenkreis der Grabeskunst; mehr als einmal mischen sich damit die Taufsymbole mit ihren Verheißungen. Daraus erwächst der doppeldeutige Charakter einiger altchristl. Denkmäler.

a. Unsichere Denkmäler u. Inschriften. 1. Scolaces oder cerei? Der Brauch, am Grabe von Märtyrern oder Heiligen Kerzen anzuzünden, ist durch Hieronymus bezeugt; es ist natürlich, daß er sich auf die Translatio von Reliquien ausgedehnt hat. Nach den Acta proconsularia des Cyprian (CSEL 3, 3 [1871] XCIII) veranstalteten die Gläubigen schon in der Mitte des 3. Jh., als sie versuchten, den

Überresten ihres Märtyrers eine Bestattung zu sichern, gleichsam spontan einen Zug ‚cum cereis et scolacibus'. Der griech. Ausdruck ‚scolax' entspricht dem latein. ‚funale'; er bezeichnet den Docht eines Lichtes, in unserem Fall vermutlich eine Art Leuchte, die sich von der Kerze unterscheidet. Derselbe Ausdruck begegnet in der Inschrift der Fonteia Concordia in Chiusi, wenn man der allgemein angenommenen Verbesserung folgt: ce[rei]s et scolacibus, statt calicibus (CIL 11, 2538; vgl. F. Cabrol, Art. Cierges: DACL 3, 2, 1613/22).

2. Dura-Europos. Brennende Kerzen halten fünf in Prozessionsordnung stehende Frauen auf einer Malerei des Baptisteriums von Dura-Europos in den Händen (vgl. P. V. Bauer, The Paintings of the Christian Chapel: Excavations at Dura 5 [1943] 270). Da sie sich auf einen Sarkophag hinbewegen, ist die Erklärung wahrscheinlicher, daß es sich trotz der Fünfzahl um den Gang der heiligen Frauen zum Grabe Christi handelt. Die Lichter würden zu gleicher Zeit eine Grabesehrung u. ein Symbol der Auferstehung bedeuten (so A. Grabar: CahArch 8 [1956] 9/26). Andere glauben, daß es sich um eine Prozession von Neophyten an Epiphanie handelt, wobei im Sinne der Ostkirche die Taufe Christi Gegenstand der Gedächtnisfeier u. Symbol der Erleuchtung ist (W. Seston: Annuaire École Hautes Études Gand 1 [1937] 141/67), oder daß die klugen Jungfrauen gemeint sind, die zu ihrem Bräutigam gehen, ein Bild für die Wirkung der Taufe (vgl. G. Millet: CahArch 8 [1956] 1/8).

3. El-Bagawat. Die Deutung der Malereien von Dura im Sinne einer Beziehung zur Taufe wurde von einigen Archäologen mit der Ähnlichkeit zwischen der Darstellung in Dura u. einem Bilde in El-Bagawat begründet, wo eine Reihe von Frauen abgebildet ist, von denen jede einen Leuchter oder eine Lampe, allerdings keine Kerze hält (4. Jh.; vgl. W. de Bock, Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne [Petersburg 1901] 23). Der Kontext beschäftigt sich mit der Taufe; die Malereien scheinen das verlorene Paradies abzubilden, das den Gläubigen durch die Taufe wiedererschlossen wird; die gläubigen Seelen kommen endlich zum wahren Bräutigam. Die klugen u. die törichten Jungfrauen werden in der christl. Kunst der ersten Jahrhunderte in Rom nur selten abgebildet. Statt der Lampen, die man erwarten würde, begegnen auf drei bekannten Bildern F.: in der Lunette eines Arkosolgrabes der Cyriacuskatakombe (Wilpert, Mal. Taf. 241), in der Purpurhandschrift von Rossano (6. Jh.; A. Muñoz, Il codice purpureo di Rossano e il frammento Sinopense [Roma 1907] Pl. 4; A. Grabar, La peinture byzantine [Genève 1954] 163) u. vor allem auf dem koptischen Gewebe aus dem Royal Scottish Museum in Edinburgh (5. Jh.; A. Grabar: CahArch 8 [1956] 11), wo die klugen Jungfrauen ihre F. erheben, die törichten sie gesenkt halten. Die Parabel spricht deutlich von Öllampen; die Unstimmigkeit scheint auf den Einfluß der den Christen aus der Liturgie bekannten Lichter zurückzuführen zu sein.

b. Afrikanische Denkmäler. Kerzen oder Leuchter werden besonders häufig abgebildet in der christl. Kunst der ehemaligen Africa proconsularis. Zur Wanderung des ikonographischen Motivs von Nordafrika aus nach Neapel (Katak. des hl. Gaudiosus u. des hl. Januarius) u. Rom (nur ein Beispiel: Epitaph des Bessula im Lateranmuseum) im Gefolge der von den Vandalen verbannten Rechtgläubigen (ca. 439) vgl. G. B. de Rossi, Capsella argentea africana: BullArchCr 4, 5 (1887) 123; G. de Francovich, Studi sulla scultura Ravennate: Felix Ravenna 3, 26/7 (1958) 95/108. Die Themen der Grabdekoration, namentlich auf den Mosaiken, scheinen trotz des donatistischen Schismas u. trotz der arianischen Propaganda der Vandalen der katholischen Orthodoxie zu entsprechen. Man darf annehmen, daß auch die Orthodoxen die Totenehrung pflegten, denn die gefundenen Gräber, die um ein Martyrium herum angeordnet waren, gehörten im allgemeinen einfachen Gläubigen. Im Grabschmuck sollte ausgedrückt werden, daß das Los des schlichtesten Verstorbenen dem ruhmvollen der wahren sancti gleich sei.

1. Thabarka. Eine große Zahl christlicher Grabmosaiken stammt aus Thabarka oder Thabraka; die Mehrzahl von ihnen ist in das Bardo-Museum in Tunis gebracht worden (vgl. das Inventar der Mosaiken von Gallien u. Afrika mit Supplement von P. Gauckler, 2 nr. 941/73; 1013/31; Suppl. nr. 449/1049). Meistens wird der Verstorbene als männlicher oder weiblicher Orans zwischen brennenden Kerzen abgebildet (vgl. nr. 941; besonders gut, farbig, Grab des Kindes Dardanius); einmal (nr. 959) bringen zwei kniende Gläubige einem nimbierten Heiligen ihre Kerze

dar; die Votivkerze wird hier bereits greifbar. Blumen, vor allem Rosen, finden sich neben Kerzen. In mehreren Fällen ist an den Paradiesesgarten zu denken, der auf diese Weise erleuchtet wird (nr. 1013). Bisweilen umgeben die Kerzen das Christusmonogramm.

2. Kelibia. Der eben erwähnte Kompositionstypus wurde auch in der Kirche des Priesters Felix entdeckt, die in Kelibia nahe dem Kap Bon in Tunesien ausgegraben worden ist (vgl. J. Cintas-N. Duval: Karthago 9 [1958] 157/265). Auf zwei mit Mosaiken geschmückten Grabsteinen in Kelibia umgeben Kerzen aus gelbem Wachs mit farbigen Ringen, auf eine schwarze Spitze gesteckt, das Christusmonogramm (N. Duval: Karthago 9 [1958] 227). Diese Kapelle hatte sicher die Bedeutung eines Martyriums (zum Baptisterium vgl. u. Sp. 208).

3. Capsella argentea im Vatikan. Diese kostbare Kassette ist in Aïn-Beida in Numidien gefunden worden (J. Lassus, Les reliquaires du Musée St. Gsell [Alger 1958] 44; Beschreibung nach einem Gipsmodell im Museum). Auf dem Deckel der Silberkassette ist eine auf einem Felsen stehende, mit Toga bekleidete Gestalt abgebildet, die von Gottes Hand gekrönt wird u. sicher ein Märtyrer ist. Links u. rechts sieht man zwei Leuchter mit brennenden Kerzen, dem Symbol des Aufenthalts im Himmel, was jedoch den Hinweis auf eine liturgische Ehrung nicht ausschließt.

4. Sarkophag aus Tebessa. Die Panneele dieses Denkmals zeigen drei Gestalten; jede von ihnen ist von zwei brennenden Leuchtern flankiert. Die Mittelfigur hat die Attribute der als Amazone aufgefaßten Roma; die andere personifiziert zweifellos Afrika oder die Stadt Theveste selbst; die dritte steht vielleicht in Bezug zum Inhaber des Sarkophags (sie ist als Orans abgebildet), sonst könnte sie die Pietas christiana verkörpern. Nach Wilpert (Sarc. 3, 57/9) wären die beiden Hauptfiguren Personifizierungen der Kirche Roms u. der Kirche Afrikas. Was bedeuten die Lichter? Wilpert hat geglaubt, sie dürften nicht nur als Auszeichnung verstanden werden, sondern sie symbolisierten vor allem ‚la luce che si comunica alla Fede e che risplende nella felicità eterna'; der Sarkophag hätte einem sehr orthodoxen Katholiken gehört, der in einem stark donatistischen Milieu gelebt hätte. Zweifellos ist die Übertragung von Ehrenlichtern, welche in der ausgehenden Kaiserzeit heilige Städtebilder, wie auch die des Kaisers, flankierten (s. o. Sp. 176f), auf das christl. Rom u. ähnliche Allegorien nicht ganz von der Hand zu weisen. Es ist wahrscheinlich, daß wir an diesem Denkmal die Überschneidung des kaiserlichen Zeremoniells mit der christl. Liturgie fassen.

c. Andere christl. Provinzen. Das Sergiosmosaik aus Suweida geht bis ins 5. Jh. oder noch weiter zurück u. stellt einen Mann dar, dessen lange gelbe Tunika an den Ärmeln mit orangefarbenen Verzierungen geschmückt ist; er trägt ein weißes, schwarz besticktes Orarium, das von seiner linken Schulter bis zum Knie herabreicht; in der rechten Hand hält er einen dreifüßigen Kandelaber mit einer weißen Kerze, deren Flamme rot gezeichnet ist. Mouterde hat die Ähnlichkeit des abgebildeten Kandelabers mit anderen hervorgehoben (Atti III Congr. Int. Archeol. Crist. [1932] 471; vgl. das Stück aus dem Tresor von Hama, C. Diehl: Syria 7 [1926] Taf. 29). Die Darstellung stimmt mit christlichen Mosaiken der Nekropole von Tarragona überein. Mouterde hat ferner die Besonderheiten in der Kleidung unterstrichen, die genau der eines Diakons entspricht. Vielleicht soll die Kerze an diesen Rang erinnern (zum ceroferarius u. Sp. 212f). Paulinus v. Nola hat in seinen Gedichten auf den hl. Felix (insbesondere carmen 19, 409/22 [CSEL 30, 132]) die verschiedenen Arten von Lichtern gefeiert, die seine Basilika schmücken: Kerzen auf großen Kandelabern u. hängende Lychnia. Archäologische Zeugnisse fehlen auch aus Italien nicht, ohne daß sich römischer Einfluß nachweisen ließe. Im Lateranmuseum befindet sich das ‚ganz afrikanische' Bild der verstorbenen Bessula; sie steht als Orans zwischen zwei Kandelabern u. den Büsten zweier Heiliger (vgl. Marucchi 1, 57 nr. 44). In den Katakomben von Neapel (5. Jh.) ist Pascentius zwischen zwei Kandelabern dargestellt; Petrus begleitet ihn; in dem Coemeterium von San Gennaro erscheint dieser Heilige selbst zwischen den Kerzen (vgl. G. de Rossi: BullArchCr 1887/88, 126; vgl. ferner F. Cabrol, Art. Cierges: DACL 3, 2, 1613/22; H. Achelis, Die Katakomben von Neapel [1936] Taf. 39). Ein Mosaik aus Parenzo stellt Votivkerzen dar (F. van der Meer-Ch. Mohrmann, Altchristliche Kunst [1959] Taf. 41).

d. Lux perpetua. Bei der Besprechung von Darstellungen nach Art der vom Grab des Dardanius aus Thabarka warnte Wilpert

(Sarc. 3, 8) vor zu eindeutiger Auslegung. Das Problem liegt in der Tat darin, daß wir nicht genau wissen, in welchem Ausmaß die tatsächliche Verwendung von Kerzen zu Häupten des Toten u. bei der Bestattung oder auf den Gräbern diesen Darstellungen der Grabeskunst entspricht. Die archäologischen Denkmäler, die dem 5. u. der 2. Hälfte des 4. Jh. entstammen, beweisen, daß Kerzen mit u. ohne Leuchter beim Porträt des Verstorbenen auf den himmlischen Ort hinweisen sollen, wo der christl. Tote eine vornehmlich als Licht aufgefaßte Seligkeit erlebt. Diese Symbolik ist aus dem christl. Glauben entwickelt, knüpft aber an heidn. Bildersprache an (vgl. Cumont, Lux perpetua). Die Kerzen sollen nur selten an eine priesterliche Funktion des Verstorbenen erinnern; ursprünglich sollten sie den ‚martyr' oder ‚sanctus' bezeichnen; reine Wiedergabe der Lichter, die während der Bestattung getragen oder auf dem Grab entzündet wurden, sind sie nicht. Die christl. Begräbnisliturgie hat sich jedoch unter ihrem Einfluß entwickelt. Nach der Vita Constantini des Eusebius (4, 66) brannten zu Häupten des toten Konstantin goldene Leuchter u. boten ein wunderbares Schauspiel; allerdings handelte es sich um einen Kaiser, der für einige Christen ein Heiliger war; schon hier zeigt sich wieder die Berührung des kaiserlichen Zeremoniells mit der christl. Religion.

III. Heiligen- u. Reliquienkult. Wider Erwarten näherte die Kerze sich nur langsam dem Altar im eigentlichen Sinne. Ihre heute übliche Verwendung in den Riten der Kirche ist aber den ältesten Ordines Romani aus dem 7. Jh. offenbar längst bekannt (Ordo Rom. 1, 21. 46. 52. 54. 59 Andrieu usw.). Die besonders gesegnete Osterkerze muß in Rom schon im 6. Jh. geläufig gewesen sein (Lib. pont. 1, 225 Duch.; L. Eisenhofer, Handbuch der Kath. Liturgik 1 [2][1941] 538/541). Im Westen wie im Osten kannte man die Kerze oder das Wachs dafür als Weihegabe der Gläubigen u. den Gebrauch der Kerze innerhalb der vom Priester vollzogenen Liturgie. Nun fand sie aber Verwendung zunächst u. vor allem im Heiligenkult; die Verbindung zwischen ihrem Auftreten am Grabe u. den eigentlich liturgischen Bräuchen scheint dadurch gesichert; die Tendenz der amtlichen Kirche blieb die des hl. Hieronymus: man tolerierte u. suchte dem volkstümlichen Mißbrauch zu steuern. Kerzen zu entzünden, bedeutete für die Christen eine der gängigsten Arten der Heiligen- u. Märtyrerverehrung.

a. Fenestella confessionis. Schon in den Katakomben wird der Eingang des christl. Märtyrers oder eines frommen Sanctus in die Glorie nicht nur durch das Paradies ausgedrückt, sondern auch durch einen Thron, den ihm Christus bereitet. Auf einer von Marucchi untersuchten Platte (RivAC 6 [1929] 359) steht der Verstorbene als Orans vor einer Einfriedung, deren Pforte zwei brennende Kerzen flankieren; hinter diesem Eingang erwartet ein Thron den Seligen (vgl. A. Grabar: CahArch 6 [1952] 34). Diese Kerzen können hier einem halbliturgischen Brauch entsprechen, der vor einem ideellen Cancellus stattfindet. Eines der schon erwähnten Mosaiken von Thabarka (Gauckler: Inv. nr. 1021 u. Fond. Piot 13 [1906] 182) zeigt in einer christl. Basilika mit halbgeöffneter Tür eine fenestella confessionis u. drei brennende Kerzen auf der mensa; ein Zug von symbolisch dargestellten Gläubigen (Tauben) nähert sich der mensa dieser Kirche, welche die Aufschrift ‚ecclesia mater' trägt. Die Szene wäre für die Bräuche des 5. Jh. sehr lehrreich (vgl. J. Wilpert: Rassegna Gregoriana, Januar-Februar 1908); indessen behauptet J. Braun, Das christl. Altargerät (1932) 4935, das Mosaik sei willkürlich ergänzt; die Kerzen müßten in Übereinstimmung mit der sonst bezeugten Sitte hinter dem Altar gestanden haben. Das Gaudentianusmedaillon, seinem Typ nach selten, zeigt ein Ciborium, das über einem Altar steht u. von einer Reihe Kerzen geschmückt ist; es stammt aus der Zeit vor dem 6. Jh. (vgl. BullArchCr 1869, Taf. 5). Aufgrund des Abrahamsopfers auf der anderen Seite ist angenommen worden, das Medaillon beziehe sich auf die Oblatio des kleinen Gaudentianus durch seinen Vater gemäß einem Brauch, den die regula Benedicti (59 [PL 66, 839]) bezeugt. Die Darstellung bleibt rätselhaft, hat aber zweifellos Beziehung zum Heiligenkult.

b. Kerzenwunder. Im 5. u. 6. Jh. ist es Brauch, den Gläubigen die Darbringung einer brennenden Kerze zu erlauben oder anzuempfehlen, wenn man von einem Heiligen eine Gnade erbitten wollte. Alle städtischen Kirchen, die dem Kult dienten, waren durch einen Schatz an Reliquien den ‚martyria' gleich geworden. Der Kerze maß man mehr u. mehr abergläubische Bedeutung bei, wenn sie einem solchen Kult gedient hatte.

1. Kerzen des hl. Demetrios. Im 7. Kapitel der Wundersammlung (6./7. Jh.) wird erzählt, wie ein Sakristan, nachdem er Votivkerzen gestohlen hatte, vor den Silbertüren des Ciboriums steif niederfiel; sogleich erschien ihm der Heilige; es heißt weiter, daß das Innere des Ciboriums immer erleuchtet war (vgl. Ph. Lemerle: BullCorrHell 77 [1953] 666).
2. Gregor v. Tours. Dieselbe Entwicklung findet man in Gallien besonders im volkstümlichen Martinskult. Viele Belege bietet Gregor von Tours, insbesondere in seinem Liber de gloria confessorum (10. 21 usw. [MG scr. Mer. 1, 754. 760f]). Ein Teil der Wunder spricht nicht vom ,cereus', sondern vom Wachs, aus dem er gemacht ist. Bei den Reliquien des hl. Johannes im Kloster des hl. Martin war einem jungen Mädchen der Leuchter, ,lynchnus', entglitten; eine Kerze erlosch sogleich; sie entzündete sich wieder an einer Flamme, die aus der hängenden cicindela plötzlich herabstieg (glor. conf. 15). Eine fromme Frau aus der Gegend von Limoges, Pelagia, hatte verlangt, man solle sie nach ihrem Tod mehrere Tage beim hl. Martin niederlegen; man stellte u. a. eine Kerze zu Häupten der Toten auf, u. da nur wenig Wachs vorhanden ist, beschloß man, sie erst am Morgen anzuzünden; aber da fand man sie brennend: invenerunt cereum ardentem quem extinctum reliquerunt...
3. Stephanuskult. Der kleine Traktat ,De miraculis sancti Stephani protomartyris' (Aug.: PL 41, 846) erzählt von einem Wunder an einer Memoria des ersten Märtyrers in Afrika: die fromme Vitula, welche die Bekehrung ihres Mannes erreichen wollte, hat die nächtliche Vision von ,duo cerofaria luminosa, pariter igne flammantia' auf der Memoria des Heiligen, wobei ihr Gatte sagt: ,Vitula, melius lucet cerofarium nostrum.' Sogleich folgt die Bekehrung des Pontius.
4. Kerzen an Wallfahrtsorten. Wunderwirkende Macht wurde vor allem der cera zugeschrieben, welche aus Wallfahrtskerzen hergestellt wurde. Beispiele liefert u. a. der Traktat ,Vita et miracula sanctorum Cosmae et Damiani' (vor allem 57/60. 72/9 Rupprecht), obgleich die Wunder, die ihnen zu ihren Lebzeiten zugeschrieben werden, weder Lichter noch Wachs einbeziehen. Die ,cera' vom Wallfahrtsort wurde als Augenheilmittel verwendet. Gregor v. Tours erzählt ein Wunder, das durch die ,cera' vom Grab des hl. Martin hervorgerufen wurde; eine Taubstumme stopfte sie in die Ohren u. wurde von einem Leiden geheilt, das als Besessenheit galt (glor. conf. 10). Zahllose andere Beispiele s. B. Kötting, Peregrinatio religiosa [1950] 471 Index s. v. Wachs. Hier u. da scheinen heidnische Zaubersprüche bezüglich des Wachses fortgewirkt zu haben (vgl. o. Sp. 174f).

c. Reliquientranslation. Die Bestattung des Leibes des Märtyrers wurde immer häufiger ersetzt durch die Deposition von Körper- oder Berührungsreliquien. Die Ehrungen, die den glorreichen Überresten anläßlich ihrer ersten Beisetzung erwiesen wurden, wurden auf die Translation übertragen. Zunächst fand nur Reliquienbeisetzung in den bereits vorhandenen Kirchen statt; danach wurde es zur Regel, daß jeder christliche Altar in seinem Sepulcrum einige Reliquien enthalten mußte. Jede Übertragung von Reliquien vollzog sich in einer Prozession mit triumphalem Gepräge. Die Verwendung von Kerzen (anfangs u. im Orient wurden auch F. u. Lampen verwendet) ist bei diesen Zeremonien üblich. Das Schema erinnert vornehmlich im Orient mehr an die hellenistischen u. kaiserlichen Adventus-Feiern als an eine Beisetzung.
1. Beispiele bei Gregor v. Tours. Für die zweite Hälfte des 6. Jh. schildert Gregor v. Tours eine solche Prozession, bei der eine ,palla' vom Grab des hl. Remigius übertragen wird; dabei werden Kerzen getragen u. Lieder gesungen (glor. conf. 18: modum feretri accensisque super cruces cereis atque cereferalibus, dant voces in canticis, circumeunt urbem cum vicis etc.). An anderer Stelle (virt. Iul. 2, 33 [MG scr. Mer. 1, 578]) beschreibt Gregor den Weg der Reliquien des hl. Julian durch den Orient; da sie an Bord eines Schiffes ankommen, führt der Bischof der Stadt das Volk ,accensis cereis' bis zu diesem Schiff.
2. Johannes Chrysostomos. Joh. Chrys. hat mehrere Translationen geleitet oder beschrieben, insbesondere die Ankunft der Reliquien des hl. Phokas aus Pontus, zu dessen Ehren das Meer in eine lampenerfüllte Kirche verwandelt worden war (Phocas 1 [PG 50, 699/700]). Ähnliche Beschreibungen über die Ankunft von Reliquien gibt es bei Sokrates h. e. 5, 9, bei Sozomenos 7, 10 usw.
3. Trierer Elfenbein. Joh. Chrysost. hält es aO. für normal, daß der Basileus durch seine Teilnahme an diesen glorreichen Translatio-

nen das Beispiel der Märtyrerehrung gibt, wie es auf dem Elfenbein im Domschatz in Trier dargestellt ist (vgl. o. Sp. 185). Die Kerzen müssen zunächst als liturgische Ehrung für Gott u. für den Heiligen aufgefaßt worden sein.

4. Kirchweihe. Im römischen Ritus der Kirchenweihe (vgl. Duchesne, Origines 425) spielt die Kerze nach der Beisetzung der Reliquien u. der Schließung des Sepulcrum eine Rolle. Der Pfarrer hält sie, u. der Bischof segnet in dieser Kerze alle übrigen Lichter der Kirche, die sogleich entzündet werden. Duchesne hat (aO.) die Parallele zwischen Leichenfeier u. Kirchweihe betont.

IV. Taufsymbolik. a. Kerze im Gottesdienst. Da die Christen von sich aus die Vorstellung, Christus sei das Licht, entwickelten, ergaben sich Konsequenzen für die Liturgie der Sakramente u. vornehmlich für den Taufritus. Für die Segnung der Osterkerze besitzen wir außer Cathemerinon 5 des Prudentius keine alten Belege, u. selbst der Brauch der Osterkerze beweist nicht, daß Kerzen in den ersten Jahrhunderten außerhalb des Osterfestes eine wichtige Rolle gespielt haben. Die Symbolik des christl. Altars wird ebenfalls erst schrittweise ausgebildet; vornehmlich im Zusammenhang mit dem Märtyrerkult dringt die Kerze, u. zwar sowohl die in der Hand des Klerus als auch die Votivkerze, in die Kirche ein. Den christl. Altar als die Stätte des Opfers haben die Kerzen zuletzt erobert; zunächst brannten sie am Eingang der Confessio der Märtyrer, bald auch bei der Lesung des Evangeliums. Es ist anzunehmen, daß die Christen vor dem Ende der Verfolgungen keine Lichter zur Ehrung Gottes entzündeten, da Laktanz über den heidn. Andächtigen spottet, der es für richtig hält, Gott, der Quelle des Lichtes, Kerzen als Gabe darzubringen (Lact. inst. 5, 2 [CSEL 19, 403/6]) u. das, obwohl Afrika, die Heimat des Laktanz, sich sehr eifrig zeigte, die Gräber der christl. Toten mit Lichtern zu ehren.

b. Kerzen beim Evangelium. Das göttliche Licht der Offenbarung ist in der Hl. Schrift wirksam; darum verwendete man die Kerzen im Gottesdienst u. innerhalb der Basilika zunächst bei der Verkündigung des Evangeliums.

1. Ostkirche. Vigilantius hatte die Verwendung von Kerzen bei den Ehrungen der Märtyrer als götzendienerischen Mißbrauch getadelt; Hieronymus entgegnete, daß es unabhängig von jeglichem Märtyrerkult in allen Kirchen des Ostens Brauch sei, in dem Augenblick, wo das Evangelium verlesen werde, Kerzen zu entzünden, auch bei hellem Tageslicht; denn es gelte mehr die Freude zu bekunden als die Finsternis zu verjagen (c. Vig. 8). Hieronymus spricht dabei von den klugen Jungfrauen u. von der erleuchtenden Aufgabe der Apostel. Der Brauch galt also zu Beginn des 5. Jh. als Eigenritus der Ostkirche. Obschon das Evangelium überall bei der sonntäglichen Eucharistiefeier verlesen wurde, haben sich die liturgischen Begleitzeremonien im Westen langsamer entwickelt. Selbst bei den ältesten latein. Ritualen können noch Varianten beobachtet werden.

2. Römischer u. gallikanischer Ritus. Im gallikanischen Ritus wurde der Verwendung von Kerzen während der Lesung des Evangeliums mehr Bedeutung zugemessen als im römischen. Nach Germanus v. Paris erfolgte die ‚processio sancti evangelii' unter Psalmengesang u. ‚cum septem candelabris luminis' (Germ. expos. ant. lit. Gall. 1 [PL 72, 91 C]; vgl. Duchesne, Origines 207). Der Zusammenhang ist bei der röm. Messe weniger deutlich (Duchesne 173). Das Evangelium wird vor dem Eintreffen des Papstes auf den Altar gelegt; im Zug, der ihm vorangeht, finden sich sieben Akoluthen als Kerzenträger. Duchesne erklärt ihre Anwesenheit als Übertragung des Kaiserzeremoniells auf den Papst. Das Fortleben des Brauches in der Ostkirche wird durch Joh. Chrysost. bezeugt. Das kann auch erklären, warum die Figur des Evangelisten Johannes bisweilen von der byzantinischen Kunst als Verzierung von Kandelabern verwendet worden ist, wie zB. auf einer Miniatur aus dem 9. oder 10. Jh. (K. Weitzmann, Byzantinische Buchmalerei [1935] Taf. 25, 138; Taf. 195). Eine nichtedierte byzantinische Handschrift zeigt Kandelaber bei der Hetoimasia; auf der Lehne des Thrones ist ein Evangelium abgebildet (Bibl. Nat. Paris suppl. Mss. Grecs nr. 1085 f⁰ 107a; persönl. Hinweis von A. Grabar).

c. Lichtsymbole der Bibel in der Liturgie. Zwischen den Lichtsymbolen der Hl. Schrift u. den Lichtern im Gottesdienst ist sehr früh eine bewußte Beziehung hergestellt worden, u. die Kirchenväter vor allem des 4. u. 5. Jh. haben sie schärfer herausgearbeitet. Dabei darf die Thematik der christl. Kunst nicht mit den liturgischen Handlungen verwechselt werden, obwohl diese Beziehungen in der by-

zantinischen Kunst sehr eng sind; andererseits darf man Einzelheiten nicht allzu große symbolische Bedeutung beilegen. Wenn zB. der Künstler auf der Lipsanothek von Brescia in der Szene der Verhaftung Jesu bei Nacht mehrere römische Soldaten mit F. abgebildet hat, so folgte er darin eher dem Johannesevangelium, als daß er ein Lichtsymbol entwickeln wollte (vgl. R. Delbrueck, Probleme der Lipsanothek von Brescia [1953] nr. 8 Taf. 5). E. Peterson hat bei der Interpretation einer Stelle der Acta Pauli nach dem Hamburger Papyrus (der Heilige verläßt bei Nacht das Gefängnis; ein geheimnisvoller junger Mann schreitet ihm mit einem Licht voraus) betont, daß Paulus von zwei Frauen begleitet wird, die sich zum Empfang der Taufe anschicken; er vergleicht sie mit einer Stelle der Acta Thomae (VigChrist 3 [1949] 150f) u. schließt, der νεανίσκος sei Christus selbst u. die F., die zwar dem üblichen heidn. Licht bei nächtlichem Ausgang ähnelt, bezeichne die durch die Taufe erfolgende Erleuchtung. Bezugnahmen auf das Licht finden die Kirchenväter in den Evangelisten selbst, von denen jede durch ein Vorbild im AT gestützt ist. Vor allem ist Christus selbst Licht u. Leben, u. seine Gottheit offenbart sich mehrere Male durch Lichtwirkungen, zB. bei der Verklärung, der Himmelfahrt, an Pfingsten usw. Im Osten bestand in der Verbindung von Licht u. Jordanwasser die Festsymbolik von Epiphanie, während im Westen die Erscheinung des Sterns u. die Huldigung der Weisen die eigentliche Begründung des Festes am 6. Januar abgab. Das übernatürliche Licht bei der Taufe Jesu ist für die Kirchenväter die Erfüllung der Verheißung, die Gott den Hebräern in der *Feuersäule gab, die sie bei dem Auszug aus Ägypten führte. Besonders scharf hat Gregor v. Nyssa in seiner Vita Mosis diese Entsprechung herausgearbeitet. Die Worte u. Gleichnisse Jesu lieferten einige Schlüsselbilder: zB. bei der Rede von den Hochzeitslampen der fünf klugen u. törichten Jungfrauen oder bei der Anrede an die Jünger-Apostel, die in der Bergpredigt (Mt. 5, 14: vos lumen estis) mit Lichtern verglichen werden, die die Welt erleuchten sollen (vgl. Aug. civ. D. 18, 1: quos ipse [Christus] sicut luminaria et aptaverat verbo et accenderat spiritu sancto). Jedoch werden im NT nur Lampen erwähnt; weder Kerzen noch Leuchter in der Liturgie ließen sich von dort ableiten. Allerdings genügten diese Texte, um die Verwendung von Lichtern in der Liturgie u. in der Volksfrömmigkeit zu fördern. Die symbolische Deutung konzentrierte sich in der Hauptsache auf zwei Riten, die in den ersten beiden Jahrhunderten miteinander in enger Verbindung standen: Taufe u. Ostervigil, da letztere, wenigstens im Westen, als idealer Zeitpunkt für die Spendung der Taufe angesehen wurde. Der Eintritt der Neugetauften in die christl. Gemeinde fiel so zusammen mit der Feier der Auferstehung des Herrn. Dieser Bezug konnte in der Ostkirche nicht in gleicher Weise hergestellt werden, da hier für die Taufe das Epiphaniefest bevorzugt wurde. Zweifellos könnte die Geschichte der Segnung der Osterkerze in der Westkirche geschrieben werden, ohne Berücksichtigung der Taufriten; dennoch legen die Dekoration der Baptisterien u. einige liturgische Texte (bes. des Eintauchens der Kerze ins Taufwasser) es nahe, die Verwendung von Lichtern bei diesen beiden Handlungen zu vergleichen.

1. Tauflicht. Einige Gnostiker gingen aus von der johanneischen Schilderung der Taufe Jesu, die natürlich das Vorbild jeder christl. Taufe wurde; danach ereignete sich gleichzeitig mit einer übernatürlichen Bewegung des Jordanwassers ein Feuerwunder. Die Synoptiker ließen die Schau des geöffneten Himmels, das Herabsteigen des Hl. Geistes in Gestalt einer Taube u. das gleichzeitige Ertönen der Stimme Gottes sich erst nach der Taufe Jesu ereignen. Diese Reihenfolge entspricht der Verkündung Johannes des Täufers, der seine Wassertaufe abhebt von der Feuertaufe durch den Hl. Geist. Matthäus u. Lukas sprechen von der Taufe ‚durch den Hl. Geist u. das Feuer'. Die Taufriten im Westen behielten vor allem das Eintauchen des Katechumenen ins Wasser bei, das Feuer spielte keine sichtbare Rolle, mit Ausnahme einer wichtigen Einzelheit, dem Eintauchen von Kerzen in das geweihte Taufwasser.

2. Φωτισμός. Die christl. Taufe hatte von Anfang an nach der Aussage ihrer Riten wie nach der Symbolik des Taufraums den Charakter einer Erleuchtung; das will wahrscheinlich auch die infolge vieler Abbreviaturen dunkle Inschrift am Eingang des Baptisteriums von Tipasa in Mauretanien besagen, wenn wir der Lesung H. Grégoires (Byzantion 13 [1938] 590) folgen: accedite ad Deum et illuminamini (Ps. 33, 34). Diese Vorstellung hat sich besonders in der Ostkirche lebendig erhalten, wo die Getauften

φωτισθέντες genannt werden; gewisse liturgische Formeln erinnern dabei an die illuminatio des Isismysten, wie sie Apuleius beschreibt (o. Sp. 170f; vgl. Cumont, Lux perpetua 422 mit ergänzenden Anm. Festugières). Die nicaenische Orthodoxie hat gegen die Auswüchse der Photismos-Vorstellung gekämpft. Iuvencus folgte in seiner Evangeliorum historia sanctorum dem Evangelium der Ebioniten u. feierte das ,lumen magnum... de aqua', ein während der Taufe Jesu auftretendes Wunder. Epiphanius kritisierte ihn deshalb lebhaft (adv. haer. 30 [PG 41, 429]). Ebenso hatte Justin dieses Wunder beschrieben (dial. c. Tryph. 88).

3. Darstellung der Taufe Christi. Ein Elfenbein des Britischen Museums (F. Dalton, Catalogue of early Christian antiquities [London 1901] 51f nr. 293) bietet eine Szene, in der Jesus als Kind unter den Schriftgelehrten dargestellt u. von zwei Kandelabern eingerahmt wird. Über dem hl. Johannes dem Täufer sieht man eine Taube, aus der Lichtstrahlen herabzusteigen scheinen. Das Jordanwasser ist in konventioneller Art abgebildet. Sollen die Leuchter nur an das Paradies erinnern? Vielleicht haben sie doch eine Beziehung zur Lichtnatur der Taufe, die hauptsächlich im Johannesevangelium betont wird.

4. Baptisterium des Lateran. Eine Stelle des Liber pontificalis (1, 174 Duch.), die sich auf Papst Silvester bezieht, beschreibt eine Porphyrsäule in der Mitte der Piscina des Lateranbaptisteriums; sie diente als Lichtkandelaber (in media fontis columna porphyretica qui portat fiala aurea ubi candela est...); hier wurden am Osterfest große Mengen Weihrauch verbrannt. Der Papst betrat die Kapelle am Ostermorgen zur Taufe der Katechumenen; an der Spitze des Zuges wurden zwei große Kerzen getragen (Duchesne, Origines 329); jeder Katechumene empfing zugleich eine ,vestis candida' u. einen Leuchter, eine Kerze oder eine Lampe (accipe lampadem ardentem; vgl. Cumont, Lux perpet. 422). Der Säulenkandelaber in der Mitte des Taufbeckens diente also wahrscheinlich nicht nur der Dekoration oder der Beleuchtung (man erwartete den Tagesanbruch zur Erteilung der Taufe), sondern hatte symbolische Bedeutung. Das scheinen Einzelheiten aus anderen Baptisterien zu bestätigen. Der Mosaikschmuck von Kelibia (Tunesien; 6. Jh.) zeigt nicht nur Bienen, die an die ,cera' erinnern, sondern auch brennende Kerzen, welche die einzelnen Motive voneinander abtrennen. Die Herausgeber der Funde von Kelibia sind der Meinung, es handele sich nicht um ,Kerzen, die den kirchlichen Würdenträgern bei Prozessionen vorangetragen wurden, sondern um die Osterkerze, die mit der Taufzeremonie in Verbindung steht' (Ch. Courtois, Sur un baptistère découvert dans la région de Kélibia: Karthago 6 [1955] 96/126; P. A. Février-C. Poinssot, Les cierges et l'abeille: CahArch 10 [1959] 154). Sie lehnen eine ,realistische' Erklärung ab. Es könnte sich aber doch um eine Anspielung auf die Kerzen handeln, die den ,baptizandi' ausgehändigt wurden, Abbilder des ,cereus paschalis', vielleicht an ihm entzündet wurden, aber materiell von ihm verschieden waren. Andere Deutung der Mosaiken im Baptisterium von Kelibia Th. Klauser: JbAC 2 (1959) 155/157; O. Perler: Mullus, Festschr. Th. Klauser (1964) 282/290.

5. Kerze u. Taufwasser. Das älteste röm. Formular der Taufwasserweihe bittet den Hl. Geist, er möge herabsteigen, um das Wasser fruchtbar zu machen (Sacr. Gelas. nr. 448 Mohlb.): Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus tui et totam huius aquae substantiam regenerandi fecundet effectu. Es ist sehr schwierig zu ermitteln, in welche Zeit der Brauch hinaufreicht, daß der Priester dreimal hintereinander eine brennende Kerze ins Wasser taucht u. dabei das Gebet spricht (vgl. E. Stommel, Studien zur Epiklese der röm. Taufwasserweihe [1950]; A. Chavasse, Le sacramentaire Gelasien [Tournai 1957] 102f). Es ist ebenso schwierig, das Verhältnis dieses Taufbrauches zur eigentlichen Osterkerze zu bestimmen. Jedenfalls ist eine Verbindung wahrscheinlich; sie bestand gewiß schon zu einem Zeitpunkt, der vor unseren Zeugnissen liegt. Sie gestattet, die bildlichen Darstellungen oder die Verwendung der Kerze bei der Dekoration der Baptisterien auf die liturgische Verwendung zurückzuführen. – R. Eisler (Orphische Mysteriengedanken in der christl. Antike [1925] 136/8) hat diesen Brauch mit der Hochzeit von Wasser u. Feuer verglichen, die er auf einem syrischen Siegel erkennen wollte (o. Sp. 173). Andere Erklärungen behandelt Stommel aO. 44/64.

d. Hochzeitssymbolik der Taufe. Die Malerei des Baptisteriums von Dura-Europos hat zwei Erklärungen gefunden: a) als Besuch

der Frauen am Grabe Christi, b) als liturgische Prozession von Neophyten. Das dargestellte Grab ist dieser Auslegung nicht günstig, da in den östlichen Kirchen im 3. Jh. der Epiphanietag (6. Januar) dem Ostersonntag für die Spendung der Taufe vorgezogen wurde. Da aber die Malereien von Dura den Teil der christl. Hauskirche schmücken, der für die Taufe bestimmt war, muß man den Besuch der Frauen am Grabe mit der Auferstehungssymbolik der Taufe verknüpfen, die der Auferstehung Christi entspricht. Andere, zB. G. Millet: CahArch 8 (1956) 1/8, haben gemeint, es handele sich eher um eine Abbildung der klugen Jungfrauen, denen törichte auf der anderen Wand entsprochen hätten. An die wichtige Rolle der F. im antiken Hochzeitszug u. in der heidn. Initiation wurde bereits erinnert, die bisweilen als Hochzeit des Mysten mit der Gottheit galt. Diese Tendenz ist bereits in den Dionysosmysterien spürbar. Im Kult der Kybele u. des Attis scheint die Einlassung des Mysten während der Hauptnacht der Mysterien in das ‚Hochzeitsgemach', den ‚παστός' der Göttin, deren Sohn u. Liebhaber Attis war, zum Teil den Charakter hochzeitlicher Erwartung gehabt zu haben (vgl. Graillot, Culte de Cybèle 183; Cumont, Rel. or.[4] 222; *Brautgemach). An die außergewöhnliche Bedeutung der liturgischen Akklamation ‚νέον φῶς' in diesem Kult ist bereits erinnert worden. Nur einige gnostische Sekten haben die Hochzeitssymbolik der Taufe so ausgebildet, daß sie den Taufraum ‚νυμφών' d. h. παστός, nannten. Die Auffassung der Taufe als eines φωτισμός ist im Osten viel stärker lebendig geblieben als im Westen, vor allem durch die Verknüpfung von Epiphanie u. Tauffest. Cyrill v. Jer. konnte seine catecheses mystagogicae πρὸς τοὺς νεοφωτιστούς richten u. so in einem Wortspiel die νεόφυτοι als νεοφωτιστοί bezeichnen.

e. Lichtmeßfest. Der Ursprung des Lichtmeßfestes (2. Febr.) steht mit den Riten wenig in Zusammenhang; es war zunächst eine Gedenkfeier der Darstellung des Jesusknaben im Tempel am 40. Tage nach seiner Geburt. Die volkstümlichen Namen dieser Feier (Lichtmeß, ital.: Candelora, franz.: Chandeleur, engl.: Candlemas usw.) leiten sich her von den Kerzen, die an diesem Tag gesegnet, in feierlichem Zuge getragen u. an die Gläubigen verteilt werden. Die Lichtmeßkerzen lassen sich nicht mit der Osterkerze vergleichen, die in jeder Kirche notwendigerweise nur einmal vorhanden ist; sie bleibt in der Kirche, während die Lichtmeßkerzen zunächst für eine Prozession bestimmt sind u. dann an die einzelnen verteilt werden; sie sind das Gegenteil der ‚candelae ecclesiasticae'. Tauf- u. Ostersymbolik scheiden wegen des Datums aus. Dieses Datum (40 Tage nach Weihnachten) war für die griechische Kirche zunächst der 14. Februar. Als die lateinische Kirche das Fest übernahm, wurde es vom 14. auf den 2. Februar vorverlegt, weil Weihnachten endgültig am 25. Dezember gefeiert wurde. Das Fest folgte so nach kaum einem Monat dem Epiphanietage. Im Westen erinnert Epiphanie vor allem an die Heiligen Drei Könige; seine Lichtsymbolik beschränkt sich hier auf den Stern, der den Weg nach Bethlehem gezeigt hatte; im Osten hingegen ist es ganz anders ausgerichtet, denn hier wird Epiphanie mit einer Lichterprozession begangen (τὰ φῶτα), während das Fest der Purificatio, die hier ‚Hypapanti' heißt (wegen der Begegnung Simeons mit dem Heiland), den Lichtern keine wichtige Rolle zuweist. Die Geschichte des Ritus ist dunkel; vgl. jedoch Art. Amburbale: o. Bd. 1, 373/5.

V. Sonderbräuche um Papst, Kaiser, Würdenträger. a. Kerzen in der Liturgie u. ceroferarii. Man kann sagen, daß die Verwendung von Kerzen im 7. u. 8. Jh. in der Kirche, Bestattungsbräuche u. Prozessionen einbegriffen, ihr volles Ausmaß erreicht habe. Fast jede Einzelheit der noch heute gültigen Regeln findet sich zuerst formuliert in den Ordines oder Sakramentaren dieser Epoche. Die wichtigsten Züge seien herausgehoben, wie sie einerseits die Nuancen im byzantinischen Zeremoniell mit seinen feinen Beziehungen zwischen dem ‚christusliebenden' Kaiser u. dem Patriarchen von Kpel, andererseits das Zeremoniell, das den Papst in Rom umgab, u. das noch deutlich die Spuren der Übertragung einstiger kaiserlicher Privilegien trägt, offenbarte.

1. Wachskerzen. Die echte Wachskerze, der cereus, hat den Sieg davongetragen über alle anderen Arten von Lichtern. Die Kerze wurde auch die bevorzugte Weihegabe der Gläubigen an die Heiligen, wie vor allem aus Gregor v. Tours zu entnehmen ist. Sie ist das erste u. einfachste Ex-voto. Im mittelalterlichen Italien bestand die Neigung, einem heiligen Helfer Kerzenleuchter zu schenken, die immer reicher u. einfallsvoller geschmückt wa-

ren; vgl. zB. die Gigli des hl. Paulinus v. Nola. Fast alle Erzählungen, die sich um einen Heiligen ranken, enthalten Kerzenwunder (so insbesondere im Kult des hl. Kosmas u. Damian, des hl. Martin v. Tours u.a.). Die großen Kirchen scheinen Wachsvorräte angelegt zu haben, die aus Spenden herrührten; sie wurden vornehmlich zur Herstellung von candelae ecclesiasticae verwendet. Der Verkauf von Kerzen ließ eine Industrie entstehen, die vor allem für Kpel bezeugt ist. Besonders die Herstellung des cereus paschalis wurde strengen Regeln unterworfen; drei Weihrauchkörnchen mußten in das Wachs eingedrückt werden. Man darf annehmen, daß jede Kerze ausschließlich u. hauptsächlich aus Bienenwachs hergestellt werden mußte; es scheint nicht, daß die Namensvarianten wie cerofalum eine andere Art als die cerei bezeichnen sollen. Lediglich die cicindela ähnelt wohl der Lampe. Im Westen scheint die Kirche keinen prinzipiellen Unterschied gemacht zu haben zwischen den Kerzen, die im Inneren der Kirchen brannten u. den Kerzen, die in den Prozessionen mit oder ohne Hütchen getragen wurden.

2. Kirchweihe. Das Ritual der Weihe einer neuen Kirche umfaßt eine Handlung, die der Reliquientranslation verwandt ist, wobei Lichter verwandt werden. Außerdem umfaßt der Weiheritus noch die Segnung der Lichter der neuen Kirche; danach begibt sich der Bischof ins ‚sacrarium', wo der Pfarrer ihn mit einer brennenden Kerze in der Hand empfängt. Der Bischof segnet in dieser Kerze alles Licht, das in der Kirche entzündet wird (Duchesne, Origines[5] 427).

3. Abendgottesdienst. Die Pilgerin Aetheria berichtet, daß zu den abendlichen liturgischen Handlungen das Anzünden aller Lichter in einer Kirche gehörte u. daß bei dieser Gelegenheit die Lampen (λυχνοί, lucernae) zahlreicher waren als die eigentlichen Kerzen. Sie übersetzt mit dem Ausdruck ‚lucernare' das griech. λυχνικόν u. bezeichnet damit den Beginn des abendlichen Gottesdienstes, des späteren ‚officium (sacrificium) vespertinum' (24, 4 [CSEL 39, 72]); der Gottesdienst selbst durfte nicht beginnen, bevor nicht alle Lichter entzündet waren, u. dieses Anzünden mußte mit dem Tagesende zusammenfallen (vgl. Const. Porph. caerim. 1, 20 u. Vogts Kommentar 1, 131). Ähnliche Bräuche kannten schon einige orientalische Religionen, vornehmlich der Isis- u. Asklepioskult; jedoch sind direkte Entlehnungen unwahrscheinlich. Seit dem 7. oder 8. Jh. ist eine ähnliche Regel auf den Abendgottesdienst des Karfreitag angewendet worden: ein Drittel der Lampen wurde nach jeder Nokturn gelöscht, die sieben letzten nacheinander bis zum Morgen. Bisweilen wurden Kerzen u. Lampen zur Beleuchtung des Kreuzes verwendet; sie war abhängig vor allem von der Symbolik des ‚Lichtkreuzes', die besonders in den griechischen u. orientalischen Kirchen ausgebildet wurde (Fest der Kreuzerhöhung). Bei der 16. Strophe eines syrischen Hymnus auf die Kathedrale von Edessa (6. Jh.) ist nicht leicht zu entscheiden, ob das im Kreuz aufglänzende Licht, von dem dort berichtet wird, von wirklichen Lichtern oder durch leuchtende Steine hervorgerufen wurde (vgl. H. Goussen: Muséon 38 [1925] 117/36; Dupont-Sommer: CahArch 2 [1947] 29).

4. Ceroferarii. Es ist schwer zu sagen, in welchem Maße u. seit welcher Zeit in den Kirchen des Westens, nachdem der Ritus des ‚cereus paschalis' seine endgültige Form empfangen hatte, das Anzünden der Kerzen an diesem gesegneten Licht eingeführt wurde. Das Anzünden der Osterkerze selbst am ‚novus ignis' des Gründonnerstags ist bezeugt: das Sacramentarium Vetus (PL 151, 846, neue Ausg. von Mohlberg-Eizenhöfer-Siffrin) enthält eine alte benedictio ignis novi: omnipotens .. Deus creator, te humiliter deprecamur, ut hunc ignem novum caelo terrae largitum sanctificare et benedicere digneris, et sicut in adventu tuo elementa contagione peccatorum polluta purgare polliceris, ita ut hic ignis novus tabernaculis fidelium tuorum habendus purgationem perfectam obtineat etc. Ähnliche Formeln erscheinen im Ordo Rom. 50, 20ff Andrieu, der in Mainz um 950 entstanden ist. Es heißt dort: archidiaconus facit crucem in illo (d.h. dem ‚cereus paschalis') et illuminat illum de novo igne. Mit dieser Kerze werden dann zwei mannsgroße Kerzen entzündet (ebd. 50, 23). Nur der ‚cereus paschalis', für den eine Sonderregel galt, wurde vom Archidiakon gesegnet; für die anderen Kerzen war der ceroferarius zuständig. Das Amt wurde einem Akoluthen anvertraut (zu dieser Weihestufe vgl. H. Leclercq, Art. Acolyte: DACL 1, 348/56; M. Andrieu, Les ordres mineurs dans l'ancien rit. romain: RevScRel 5 [1925] 232/274), so daß Isidor v. Sevilla den Ausdruck ‚ceroferarius' als Äquivalent des griech. ‚acolythus'

auffaßt (PL 82, 293). Zur Ikonographie des Amtes eines ceroferarius auf einem Mosaik von Suweida s. o. Sp. 198. Nach einer Entscheidung Innozenz' III (PL 217, 775) mußte der Akoluth vornehmlich während der Lesung des Evangeliums cereos accensos tragen. Nach dem Sacramentarium Francor. empfängt der Akoluth bei der Weihe den cereus zusammen mit seinem Amt vom Archidiakon; in Rom erhält er ihn aus den Händen des Bischofs selbst (Sacr. Gelas. nr. 752 Mohlberg). Die byzantinische Liturgie scheint zumindest dort, wo der Kaiser beteiligt war, mehr Ämterstufen gekannt zu haben, die von den ,lampadarioi' bis zu einem ziemlich rätselhaften ,ἄρχων τῶν φωτῶν' reichten (vgl. H. G. Beck, Kirche u. theologische Literatur im byzantinischen Reich [1959] 113_6).

b. Byzantinische Liturgie. Die Unterschiede zwischen dem griech. Osten u. dem latein. Westen in der Verwendung von Kerzen (5./8. Jh.) ergeben sich zum großen Teil aus dem verschiedenen Verhältnis ihrer hierarchischen Spitzen zur weltlichen Macht. Bis zum Jahre 800 hatte der Papst in der Ewigen Stadt keinen echten Gegenspieler; er war praktisch souverän. Es fragt sich, ob sich die Verwendung von Kerzen in der Begleitung des Papstes, vor allem bei Prozessionen, aus der Liturgie der Kirche erklären läßt, oder ob sie nicht aus dem kaiserlichen Zeremoniell abzuleiten ist. Die Lösung des Problems ist besonders schwierig für Kpel, wo das Kaisertum noch Jahrhunderte lang bestand. Die Anwesenheit des Kaisers blieb hier eindringlich sichtbar; ein zugleich pomphaftes u. genau geregeltes Zeremoniell, das immer weiter verfeinert wurde, umgab seine Person. Seine stereotypen Formeln lassen erkennen, daß die Ursprünge im heidn. Kaiserreich liegen, dessen Zeremoniell die Göttlichkeit des Kaisers betonte. Eine lange Entwicklung war nötig, um die verschiedenen Vorrechte, einerseits des Kaisers, andererseits der Patriarchen, insbesondere desjenigen von Kpel, bei den großen christl. Festen miteinander in Einklang zu bringen (vgl. Treitingers Ansicht [aO. 67/70], die Lichter, die den Kaiser umgaben, setzten nicht nur das röm. Zeremoniell des Kaiserfeuers fort, sondern das Auftauchen der Kerzen in der Nähe der Patriarchen beruhe auf einem Zugeständnis des Kaisers an die höchsten kirchlichen Würdenträger; es liege nicht, wie man umgekehrt annehmen könnte, der Fall vor, daß das Oberhaupt der Kirche dem Kaiser damit habe eine Ehre erweisen wollen).

1. Kaiserkerzen. Wenn der Traktat des Konstantinos Porphyrogennetos auch erst im 10. Jh. verfaßt ist, so gilt doch die Mehrzahl seiner Beschreibungen bereits für eine wesentlich frühere Zeit. Das wichtige erste Buch beschreibt von den religiösen Festen Kpels nur den Teil, bei dem der Kaiser mitwirkt, sei es bei der Prozession von seinem Palast zur großen Kirche, der Hagia Sophia, oder zu einer anderen Kirche, sei es im Inneren der Kirche selbst. Die Ordnung der Aufzüge ist für den Kompilator wichtig; selbst wenn Kaiser u. Patriarch einander begegnen, bleibt der kaiserliche Zug selbständig; er bildet sich neu am Ausgang der Kirche, um zum Palast zurückzukehren. Die im ersten Buch aufgezählten Feste sind die des christl. Kalenders: Weihnachten, Epiphanie, Verkündigung, Ostern, Pfingsten usw. Varianten hinsichtlich des Kerzengebrauchs bei den verschiedenen Festen sind wenig wahrscheinlich; so ist der kaiserliche Zug am Epiphaniefest, dem Lichterfest der Kirche, durch keinen besonderen Lichterpomp ausgezeichnet. Im ersten Buch (caer. 1, 1 mit Kommentar von Vogt 1, 75) geht es, wenn man nach der Bezeichnung urteilen darf, um verschiedene Formen von κηρία: gewöhnliche Wachskerzen (κηρία ohne weitere Bestimmung), Prozessionskerzen (κηρία λιτανίκια oder bloß λιτανίκια), kaiserliche Kerzen (κηροί βασιλικοί). Dazu kommen die Lampen oder Lichter (Fackeln nach Vogt), die im Inneren der Kirchen einem besonderen ,Lampadarios' anvertraut sind, einem eher kaiserlichen als kirchlichen Beamten. Wenn Vogt recht hat, daß der Ausdruck ,τὰ βασιλικά' (,Spende des Kaisers an seine Umgebung') an einigen Stellen auch Kerzen bezeichnet, hätten wir hierin die Christianisierung der alten Kaiserlichter zu sehen (caer. 1, 28; Fest des hl. Elias). Bei der Erklärung des Trierer Elfenbeins (vgl. o. Sp. 185) konnte es ungewiß bleiben, ob die Kerzen den Kaiser auszeichnen sollen oder ob es sich um Prozessionskerzen handelt. Vogt verteidigte (Komm. zu caer. 1, 9f; 1, 28 usw.) seine Definition der Prozessionskerze gegen die Kritik u. versuchte zu präzisieren, worin sie bestand; da sie im Freien getragen wurde, mußte sie durch ein Hütchen abgeschirmt werden. Vogt nimmt ferner an, daß die κηρία ὑποφίαλα (zB. 1, 37: Fest des Triumphes der Orthodoxie) Kerzen waren, die in

Bechern standen, im Unterschied zu den κηρία ἄνευ φιαλῶν (1, 31). Jedenfalls sagt Konstantinos Porphyrogennetos, daß der Kaiser in der Kirche oder beim Ausgang die Kerzen wechselte; es waren also verschiedene Arten bei verschiedenen Situationen in Gebrauch. Meistens wird dem Kaiser die Kerze gereicht von dem ‚praepositus', dem er sie auch zurückgibt; der Kaiser soll dann frei sein für andere Handlungen, die er ausführen muß. Die Kerze in der Hand des Kaisers hat eine bestimmte u. augenblickliche Bedeutung. Der Kaiser entzündet nach Betreten einer Kirche oder Kapelle Kerzen als Weihegaben entweder am Altar oder an den Gräbern der großen Heiligen des Reiches oder vor ihren Bildern. Daneben hält der Kaiser während eines jeden Gebets eine brennende Kerze. Diese Gebetskerze ist sicherlich nicht spezifisch kaiserlich. Die eigentlichen Kaiserkerzen waren also in den λαμπάδες oder F.haltern, die im Heiligtum in der Nähe des Kaisers standen, in der Hagia Sophia über den Kaiserpforten (caer. 1, 1). Bei der Gabendarbringung (τὰ ἅγια) begab sich der Kaiser zu der Stelle, wo der Kerzenhalter war, den er tragen mußte, während die Patrizier Spalier bildeten. Der ‚praepositus' ergriff die Kerze, gab sie dem Kaiser, der sie ihm wieder zurückreichte; der praepositus brachte sie dann nahe der Heiligen Pforte an. Wenn man berücksichtigt, daß der Gottesdienst fast immer vom Patriarchen selbst geleitet wurde, erkennt man in diesen Einzelheiten die letzten Spuren der ‚Feuer- u. Lichtehren', die den heidn. röm. Kaiser zum Zeichen seiner übernatürlichen Macht umgeben hatten.

2. Päpstliche Vorrechte. Die Entwicklung der Sonderstellung des Papstes als Oberhaupt der Kirche vollzog sich auf dem Gebiet des kirchlichen Zeremoniells ohne Zusammenstoß mit der kaiserlichen Autorität wie in der griech. Kirche. Da die christl. Könige des Westens in den Kirchen ihrer Königreiche keine Sonderstellung genossen, es sei denn als Stifter, so sah die Liturgie, auch die mozarabische u. die gallikanische, ihre Aufgabe nicht darin, dem König im Rahmen der christl. Feste besondere Ehrungen zu erweisen. Besonders im fränkischen Gallien verteidigten sich die Bischöfe, wie wir aus der Historia Francorum des Gregor v. Tours erfahren, gegen tatsächliche Einmischungen der Monarchen in kirchliche Angelegenheiten. Es gab weder eine Königsprozession noch Kerzen oder Leuchter, die den Königen eigens von der Kirche zuerkannt worden wären. Anders war die Entwicklung in Rom, wo die Abwesenheit eines Monarchen u. die Erinnerung an das Kaisertum dazu führten, auf den Papst einige der sichtbaren Ehrungen, die den Kaiser ausgezeichnet hatten, zu übertragen. Dazu gehört auch das Feuer (Lampen, altarförmige Räucherbecken oder Thymiateria), das wenigstens seit der Zeit der Antoninen als Machtzeichen Bedeutung hatte. Mit dem Wandel zum ‚päpstlichen' Rom begann der Stil der Prozessionen sich anläßlich der wichtigsten christl. Feste auszuprägen; der Papst begab sich in feierlichem Zuge von einem Heiligtum zum anderen, zB. von S. Adriano nach S. Maria Maggiore am Tage der Purificatio Mariae. Am Fest der Candelaria nahm der Papst, wie aus Beda Venerabilis zu ersehen ist, selbst die Verteilung von Kerzen an die Gläubigen vor, die sie in der Prozession trugen. Die ältesten Ordines Romani sehen für die einfache Papstmesse den Einzug des Papstes folgendermaßen vor: der Papst u. seine Diakone verlassen die Sakristei, eine Ädicula, die am Eingang der Kirche gelegen ist, u. nähern sich dem Altar. Nach den Ordines des 8. Jh. schreiten die Subdiakone voran, denen 7 Akoluthen mit Kerzen folgen. Duchesne (Origines 173) vermutet, daß eine Beziehung bestehe zwischen dem Brauch, dem Papst u. auch dem Evangelienbuch in dieser Weise Kerzen voranzutragen, u. den Kerzen, die zu den Abzeichen der höchsten Würdenträger des Römerreiches gehörten (Duchesnes Hypothese ist von Th. Klauser, Der Ursprung der bischöfl. Insignien u. Ehrenrechte [2][1948] aufgegriffen u. eingehender begründet worden). In der Tat können in dieser frühen Zeit diese Kerzen noch nicht direkt der Altarbeleuchtung gedient haben. Für Rom ist aber eine direkte Konzession der zeremoniellen Vorrechte des Kaisers an den Papst ausgeschlossen. Es kann sich höchstens um einen beschränkten Einfluß handeln, der aus der Erinnerung an das alte Kaiserzeremoniell stammt. Aber auch dieser Einfluß darf nicht übertrieben werden; die Mittler sowie die Möglichkeiten der Beeinflussung waren zahlreich.

A. Alföldi, Die Ausgestaltung des kaiserlichen Hofzeremoniells: RM 49 (1934) 111/18. – Th. Barns, Art. Candlemas: ERE 3, 189/94. – P. Bayart, Art. Cierges: DictDrCan 3, 717/25. – J. Baudot, Art. Céroféraire: DACL 2, 3309f. –

F. Cabrol, Art. Cierges: DACL 3, 1613/22. – B. Capelle, L',Exultet' pascal, œuvre de saint Ambroise = Studi e Testi 121 (1947) 219/46; Le rite des cinq grains d'encens = Questions liturgiques et paroissiales 17, 3/11; La procession du Lumen Christi au Samedi Saint = RevBén 44 (1932) 105/19. – O. Casel, Die Lichtsymbolik in der Liturgie: Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft u. Schulpolitik 14 (1921) 31/7. – F. Cumont, Cierges et lampes sur les tombeaux: Misc. G. Mercati 5 = Studi e Testi 125 (1946) 41/7. – D. Ch. du Cange, Art. Ceroferale (od. Ceroferarius): Glossarium mediae et infimae latinitatis 2, 274f (od. 274). – F. J. Dölger, Lumen Christi, Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen. Die Deo-gratias-Lampen von Selinunt u. Cuicul in Numidien: ACh 5 (1936) 1/44; franz. Übers.: Lumen Christi (Paris 1958) 132/62. – S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer (Oslo 1915) 140/97. – P. Février-C. Poinssot, Les cierges et l'abeille: CahArch 10 (1958) 149/56. – G. de Francovich, Studi sulla scultura Ravennate: Felix Ravenna 3, 26/7 (1958) 95/108. – J. G. H. Greppo, Sur l'usage des cierges et lampes dans la primitive Église (Lyon 1842). – J. A. McCulloch, J. Dyer Ball, A. G. MacLean, J. S. Reid, A. Hillebrandt, L. H. Gray, W. Cruicksbank, Art. Light and Darkness: ERE 8, 47/66. – A. Mau, Art. F.: PW 6, 1945/53. – W. Mühlbauer, Geschichte u. Bedeutung der (Wachs-)Lichter bei den kirchlichen Funktionen (1874). – J. Pinell, Liturgica 2 (1958) 1/119. – E. Pottier, Art. Fax: DS 2, 2, 1025/29. – E. Saglio, Cera: DS 1, 2, 1019/1020; Candela: ebd. 869f; Candelabrum: ebd. 869/876. – G. Sanders, Licht en duisternis in de christelijke grafschriften (Brüssel 1965). – A. F. Simpson, Art. Candle: ERE 3, 188f. – H. Stern, Le Calendrier de l'an 354 (Paris 1953) 132/38. 252. – M. Vassits, Die F. in Kultus u. Kunst der Griechen (Belgrad 1900). – P. Verbraken, Une ,laus cerei' africaine: RevBén 70 (1960) 301/12. – Cl. de Vert, Sur les cierges = Explication simple, littér. et histor. des cérémonies de l'Église 4 (Paris 1713). – H. Voss, Die Bedeutung des Lichtes in der frühchristlichen privaten u. kultischen Totenverehrung (1962). *J. Gagé**.

Fächer.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Ägypten. F. u. Wedel sind seit dem 3. Jtsd. nachweisbar. Auf der Stele von Khafaje (H. Frankfort, The Art and Architecture of the Ancient Orient [London 1954] Taf. 33 A) steht in einer Bankettszene hinter der sitzenden Herrin eine Dienerin mit einem scheibenförmigen F. auf breitem Griff. – Der F. gehört zum feierlichen Aufzug des Pharao (A. Erman-H. Ranke, Ägypten [1923] 68f Abb. 21), sogar auf dem Schlachtfeld (J. B. Pritchard, The Ancient Near East in Pictures [Princeton 1954] Abb. 314f); auch wenn er zur Jagd fährt, folgen ihm F.träger, Sklaven mit großen, aus Schilfblättern u. Palmrippen zusammengefügten Prunk-F. auf langen Stangen u. mit kleinen, schmalen Federwedeln (A. Wiedemann, Das alte Ägypten [1920] 63f; Pritchard aO. Abb. 190. 314f); vgl. unsere Abb. 1.

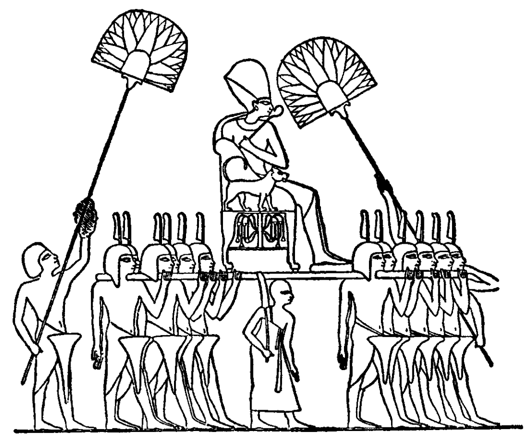


Abb. 1. Feierlicher Aufzug König Haremhebs (nach Erman-Ranke).

Diese F. u. Wedel sollen zunächst für Schatten u. erfrischenden Lufthauch sorgen u. lästiges Ungeziefer vertreiben. Da aber ,der Ägypter alles, was den Herrscher umgibt, in eine höhere Sphäre erhebt', ist für ihn auch der F. ,Mittler u. Träger göttlichen Schutzes u. göttlicher Lebenskraft' (Bonnet). Auch hinter den heiligen Tieren bringt man gerne einen F. an; der F. ist also Würdezeichen geworden, durch das heilige Tiere von den anderen unterschieden werden. Der kleine Federwedel wurde auch zum Abzeichen von hohen Beamten; im NR gab es die Ehrenstellung eines ,Wedelträgers zur Rechten des Königs' (Wiedemann aO.; Erman-Ranke aO. 68f. 84f Abb. 21. 29; vgl. K. Lange, Ägypten [1943] Abb. 106); vgl. unsere Abb. 2. Der F. taucht in der Liste der Geschenke auf,


Abb. 2. Ägyptischer Prinz mit dem Wedel als Rangabzeichen (nach Erman-Ranke).

die der König zum Neujahrsfest verteilen läßt (Erman-Ranke aO. 136). Diener mit Wedel-F. begleiten auch die Sänfte der Vornehmen (ebd. 582f Abb. 249).

b. Vorderasien. Auf dem Relief von Kuyunjik (Frankfort aO. Taf. 101) stehen hinter dem Thron des Sennacherib zwei Diener mit assyrischen Langwedeln. Die gleichen langen Wedel halten Diener hinter Assurbanipal u. der Königin in der bekannten Gartenszene (ebd. Taf. 114). – In der Bankettszene aus Karatepe (ebd. Taf. 165B) schwingt ein Diener hinter dem König, ein anderer vor seinem Tisch einen kurzen weichstieligen Wedel. – Auf der aramäischen Bauinschrift aus Sendschirli (Pritchard aO. Abb. 281) wird hinter dem König ein breiterer Federwedel gehalten, ähnlich auch der Wedel in der Hand der Dienerin auf der Grabstele einer Frau aus Sendschirli (ebd. Abb. 630). – Auf einem Reliefbruchstück aus Susa in Paris (ebd. Abb. 144 = H. H. von der Osten, Die Welt der Perser [1956] Taf. 17) steht hinter der mit einer Spindel beschäftigten Frau eine Dienerin mit einem Fahnen-F. Auf einem Monument Dareios' I in Persepolis (ebd. Taf. 50) halten Diener einen Sonnenschirm u. schmalen Wedel mit gedrechseltem Stiel über das Haupt des Königs.

II. Griechisch. a. Attribut von Fürsten. Die Herkunft der Sitte des Fächelns aus dem Orient wird in der ersten erhaltenen literarischen Erwähnung des F. bei Eur. Or. 1426/30 ausdrücklich hervorgehoben: es ist ein phrygischer Sklave, von dem sich Helena βαρβάροισι νόμοισι Wangen u. Locken fächeln läßt. – Das in parallelen Streifen um einen blütenartigen Kern gefügte breite Oval auf dem Fragment eines Wandfreskos aus Tylissos (EphArch 3 [1912] Taf. 20) ist wohl das in Ziermuster geflochtene Blatt eines F., der vom Diener eines minoischen Herren getragen wurde. – Auf den griech. Vasen kommt der F. besonders den orientalischen Fürsten zu (vgl. auch K. Sichtermann: BJbb 155/156 [1955/56] 68f$_{63}$ mit Beispielen). Auf einem spätattischen Volutenkrater in Wien (JhÖInst 2 [1899] 15 Abb. 15) steht neben einem persischen Großkönig der F.träger in orientalischem Gewand. Ein Diener in skythischer Tracht hält einen riesigen Feder-F. über das Haupt des Thoas auf einem Kelchkrater aus Spina (P. E. Arias-N. Alfieri, Il Museo Arch. di Ferrara [Ferrara 1955] Taf. 41), während König Midas bei der Vorführung des gefangenen Silen von einem F.tragenden Mädchen bedient wird (Glockenkrater aus Leontini: P. Orsi: Riv. Ist. Naz. Archeol. 2 [1930] 159ff Abb. 10/12; mit der Namensbeischrift Εὐρώπη auf einem Stamnos des Brit. Mus.: C. H. Smith, Catal. of Greek and Etrusc. Vases in the BM 3 [Lond. 1896] E 447 = CVA Gr. Brit. 187). Eine Sklavin fächelt Königin Stheneboia, die auf einem Lehnstuhl sitzt, Kühlung zu; zu ihren Füßen ein Hündchen (Krater Ruvo 1499; A. Furtwängler-K. Reichhold, Griech. Vasenmalerei 3 [1932] 346 Abb. 166). Eine F.haltende Dienerin steht auch neben der majestätisch thronenden Helena in der Szene der Begegnung mit Paris auf der Kertscher Hydria des Helena-Malers (K. Schefold, Kertscher Vasen [1930] 10f Taf. 2b; L. B. Ghali-Kahil, Les enlèvements et le retour d'Hélène [Par. 1955] nr. 133 Taf. 23, 1) u. auf einem Krater in Neapel (Ghali-Kahil aO. nr. 155 Taf. 32, 1/2. Vgl. auch nr. 149 Taf. 30, 2. Den kleineren Rund-F. hält die mädchenhafte Helena auf einem Glockenkrater des Louvre selbst: Ghali-Kahil aO. nr. 143 Taf. 301). Besonders groß ist der aus langen Federn gefügte F., den eine Dienerin in der Toilletteszene hinter Helena bereithält (CVA Gr. Brit. 370, Ghali-Kahil aO. nr. 124 Taf. 28, 3). Ein Mädchen in reichbesticktem Ärmelkleid mit einem palmettenförmigen F. auf langem Stiel steht hinter einer Sitzfigur auf einem Vasenfragment in Bonn (CVA Deutschl. 30). Von einem in Luxus schwelgenden jungen paphischen Regenten wird berichtet (Klearchos b. Athen. 6, 257b), daß drei Diener zugleich um ihn bemüht sind, von denen der ranghöchste den ‚phokäischen' F. schwingt u. zwar, wie betont wird, zur Kühlung, nicht um die Fliegen zu vertreiben. Auch bei Nonnos (Dion. 12, 283f) wird dem König mit dem ‚gewohnten' zarten F. kühler ‚künstlicher' Wind zugebracht.

b. Attribut von Gottheiten. Der mit buntem Gefolge, Musikanten, Tänzerinnen u. Tänzern aufziehende Kamelreiter in der Tracht

eines orientalischen Fürsten auf dem Aryballos in London (Catal. 3, E 695), dem ein fächelnder Diener voranschreitet, ist vermutlich Dionysos selbst (nach L. Curtius: JbInst 43 [1928] 285 Abb. 6: Sardanapal). Eros schwingt den F. über Dionysos u. Ariadne auf einer Hydria des Brit. Mus. (Catal. 3, E 228 Taf. 9 = CVA Gr. Brit. 369). Auf einem Volutenkrater in Schloß Fasanerie (CVA Deutschl. 766, 3) bringt ihn ein Silen für Dionysos herbei. Neben dem Thron der Hera auf einem dem Maler Polion (um 420) zugewiesenen Volutenkrater in Ferrara (Arias-Alfieri, Spina [1958] Taf. 110) hält eine Sirene den breiten Feder-F. bereit, den Hera auf einem Volutenkrater in Ruvo (Reinach, Rép. vas. [2][Par. 1922] 463) selbst handhabt. Aphrodite hält auf dem Kelchkrater aus Camarina in Syrakus (CVA Italia 824) einen langstieligen großen F. als Attribut im Arm. Ihr, der großen Frauengöttin aus dem Osten, kommt der F. mehr als allen anderen Gottheiten zu. Die Mädchen bringen der ‚hochzeitbereitenden Kypris‘ einen F. dar (Anth. Pal. 6, 206 u. 207), u. der ‚süßen Urania‘ widmet auch die Hetäre als Zehnten den F., ‚der mit schmeichelndem Wehen immer gelinde erfrischt‘ (ebd. 6, 290). Eine kleinasiatische Terrakottagruppe zeigt Aphrodite, wie sie sich mit dem an ihren Schoß geschmiegten schlafenden Erosknäblein, den F. in der erhobenen Hand, auf dem Rücken eines Delphins durch die Fluten tragen läßt (A. Furtwängler, Sammlung Sabouroff [1883/7] Taf. 76). Malerisch geschmückt wie Aphrodite lag Kleopatra auf ihrer vergoldeten Barke unter einem Sonnenschirm, als sie auf dem Kydnos-Fluß Antonius entgegenfuhr, u. Kinder, ‚gemalten Eroten gleich‘, befächelten sie (Plut. Ant. 26).

c. Requisit der Frauen. Der F. hat sich anscheinend im 5. Jh. vC. in Griechenland richtig eingebürgert u. ist bald zu einem vertrauten Requisit der Frauen geworden. Die allgemeine Verbreitung u. Beliebtheit des F. bezeugen vor allem die zahlreichen F. haltenden Terrakottafigürchen. Die Frauen tragen den F. zum Straßenkostüm mit dem kleinen Strohhut typischer Form (F. Winter, Die Typen der figürlichen Terrakotten 2 [1903] 33, 4 u. 6; 36, 6; 38, 2; 53, 1), ohne Hut, den Mantel von rückwärts über den Kopf gezogen (ebd. 12, 5; 15, 6; 23, 2; 25, 1; 39, 1; 41, 6; 53, 2; 56, 7); die Mehrzahl der F. führenden Frauenfiguren ist ohne Kopfbedeckung, mit schlichter (ebd. 14, 1; 22, 3; 23, 7; 33, 1; 36, 4; 50, 5 u.a.) oder festlich geschmückter Frisur (ebd. 12, 6; 14, 11; 24, 2; 25, 2; 34, 6; 50, 2 u.a.). Zahllose F.darstellungen zeigen auch die Vasen u. zwar vor allem Vasen der apulischen Gattung. Meist sind es im Frauengemach gedachte Szenen, in denen nebst anderem Gerät wie Kästchen u. Spiegel der F. den Frauen beigegeben ist (CVA Italia 563, 3; Pays-Bas 92, 5; Danm. 265, 1; 270, 6; France 120, 13; Deutschl. 357, 5 u.a.); sie bringen ihn herbei (CVA Belg. 86, 5; Danm. 264, 1; France 123, 2 u.a.); sie handhaben ihn in Gegenwart von androgynen Gestalten u. Epheben (CVA Pays-Bas 92, 5; Belg. 86, 5; Danm. 260, 1; Italia 900, 1. 9127, 2; Deutschl. 357, 5 u. 6; 887, 2), oder aber diese treten als F.träger u. -zureicher auf (CVA Danm. 254, 1; 264, 1; Italia 924, 4; 1410, 1; France 123, 14; Deutschl. 629, 1). In Liebesszenen liegt der F. unter der Kline (A. Furtwängler, Beschreibung der Vasensammlung im Antiquarium 2 [1885] nr. 4127). Als das ureigene Attribut der Frauen wird er jedenfalls mit ihnen oder in ihrer nächsten Umgebung dargestellt. Selbst die Verstorbene soll den F. nicht entbehren: in dem Naiskos auf einer schlanken Amphora in Berlin (Furtwängler aO. nr. 3262 = K. A. Neugebauer, Führer durch das Antiquarium 2 [1932] 158 Taf. 83) steht vor der Verstorbenen mit dem geöffneten Kästchen auf den Knien die Dienerin mit dem F.; ringsum halten Mädchen u. Jünglinge Gaben bereit, darunter wieder einen F. (ähnlich: CVA Deutschl. 363, 1). Auf anderen Vasen ist im Naiskos die Verstorbene allein mit dem F. in der Hand dargestellt (CVA Belg. 86, 6; Italia 565, 3; Italia 48, 1). Wie sehr der F. ein selbstverständliches Requisit der weiblichen Toilette geworden ist, ersieht man auch aus den oben zitierten Epigrammen (Anth. Pal. 6, 206f), nach denen die Mädchen den F. zusammen mit Sandalen, Haarbändern u. Haarnetz, Schleier u. Knöchelringen der Aphrodite als Weihegabe darbringen. Der F. fehlt nicht unter den mannigfaltigen Dingen, die Pollux in seinem den σκεύη ἐν γυναικωνίτιδι gewidmeten Kapitel (10, 125/8) anführt; denn der F. gehörte nun einmal zum κόσμος γυναικεῖος. Daß nicht nur Frauen u. Mädchen, sondern auch verweichlichte Gecken von Dienerinnen mit Sonnenschirm u. F. begleitet wurden, weiß Dion. Hal. (7, 9) zu berichten.

d. Material u. Formen. Angaben über Ma-

terial u. Formen sind in der Literatur kaum überliefert. Helena (Eur. Or. 1426/30) wird mit einem kreisrunden Gefüge von Federn, κύκλος πτέρινος, gefächelt. Nach Pollux (10, 127. 175) war allgemein Flechtwerk das Material des F., u. bei Hesych ist ῥιπίς = τὸ πλέγμα, Flechtwerk schlechthin oder ein Schirmblatt aus Binsen. Die Bemerkung des Hesych, daß die Attiker die feueranfachende ῥιπίς auch τράπεζα nennen, läßt vielleicht den Schluß auf F. aus Holz zu, u. nicht allein bei den feueranfachenden F. (vgl. die ,tabella' bei Ovid. am. 3, 2, 38; ars am. 1, 161 u. die Insignien des ägypt. Wedelträgers, die entweder flache Bretter oder Straußenfedern waren [Wiedemann aO. 63f]). Figürliche u. bildliche Darstellungen der F. zeigen vielfältige Formen u. geben auch über die verwendeten Werkstoffe Auskunft. Der F., den die Terrakottafigürchen mit sich führen, besteht aus einem annähernd herzförmigen, nach oben spitz zulaufenden Blatt auf kurzem Stiel. Dieser handliche F., dessen Blatt manchmal in stärker geschwungener Linie in die Spitze übergeht oder von breiter, gerundeter Form ist, erscheint in der Wiedergabe entweder starr, brettartig steif oder leicht aufgebogen, ja sogar lappig weich. Für die ersteren wird man Holz u. hartgegerbtes Leder, für die anderen weicheres Leder oder Bast- u. Strohgeflecht als Material annehmen dürfen. Sowohl die dünnen Brettchen wie die ledernen Blatt-F. sind durch Farbauflagen u. Vergoldung bzw. durch Ein- u. Aufpressen von Linien u. Ornamenten verziert worden. Die F. der Terrakottafigürchen, deren Bemalung sich erhalten hat, zeigen die verschiedensten Farben u. Verzierungen: es gibt einfarbig weiße, blaue, grüne, rote, goldene F., solche mit andersfarbigem, häufig goldenem Rand, mit plastisch oder farbig hervorgehobenen stilisierten Blattrippen, Palmetten, Voluten usw. (Beispiele: Diez 59f; A. Köster, Die griech. Terrakotten [1926] Taf. 41. 47f. 50. 63f u.v.a.). Auf Vasenbildern kommt der handliche kleine Blatt-F. nur ganz selten vor; überwiegend sind größere, prunkhafte oder doch dekorative F. wiedergegeben. Der lange, häufiger halblange Stiel ist fast immer verziert, zierlich gedrechselt oder geschnitzt; er mündet oben in eine Art ionischen Kapitells oder geht in Voluten- u. Rankenornamenten aus. Die Hülse, der Kelch des F.blattes, ist bald größer, bald kleiner gebildet, glatt oder durchbrochen, der Form nach ein Kreissegment oder -sektor, eiförmig, spitzbogig, rhomboid, knospen- oder blütenartig. Das Blattgefüge des F. scheint dem Rad des Pfaues nachgebildet oder stilisierte Papyrus- (vgl. Wolf aO. Taf. 59) u. andere Pflanzen zum Vorbild zu haben, ist palmettenförmig in verschiedenen Spielarten, annähernd dreieckig, hoch- oder flachbogig, mit einfachen oder verzierten Umrißlinien. Einige gleichen völlig den ägyptischen F. (zB. CVA Danm. 262, 2; France 123, 2 u.a.; vgl. die beiden F. auf der Brusttafel des Ammenemes III bei W. Wolf, Die Welt der Ägypter [1955] Taf. 46; ähnlich ders., Die Kunst Ägyptens [1957] Taf. 51, 565 u.ö.). Die Wiedergabe der F. auf Vasenbildern ist zwar vielfach nur schematisch, doch ist ersichtlich, daß als Material Federn verschiedener Vögel dienten. Oft scheinen die Federn allerdings nur imitiert zu sein, aufgemalt auf Holzplatten etwa, die auch sonst mannigfaltig dekoriert u. ausgestattet werden konnten. Auch Flechtwerk, Stoffe u. Leder kommen als Werkstoff in Betracht.

e. Feueranfacher. Die Verwendung des F. zum Feueranfachen, speziell des Kohlenfeuers, ist literarisch mehrfach bezeugt: Aristoph. Ach. 669 u. 888 (im Schol. zu Ach. 888 ist ῥιπίς = φυσητήρ, Blasebalg); Pollux 10, 94 mit dem Zusatz, daß der F. auch als Fliegenwedel μυιοσόβη verwendet werde; Antig. mir. 136, 151 (Rer. nat. script. Gr. min. rec. Keller p. 33); Eubul. b. Athen. 3, 108b; Athen. 14, 647f. Ein Koch weiht als Zeichen seines Handwerks dem Hermes neben verschiedenem Küchengerät auch einen gefiederten F. (Anth. Pal. 6, 306), u. ein anderer Koch widmet dem Hephaistos πυριτρόφους ῥιπίδας (Anth. Pal. 6, 101). Daß der F. allgemein zum Feueranfachen verwendet wurde, geht auch aus der Hesych-Stelle (aO.) hervor. Die speziell als Feueranfacher benützten F. werden gleichfalls aus Holz, Flechtwerk von Blättern, Binsen, Weidenruten u. Stroh, aus Lederlappen u. Federn verfertigt gewesen sein. Die in der Küche verwendete πτέρινος ῥιπίς war freilich zweifellos von zweckgebundener, einfacher Form, ein Gefüge wahrscheinlich aus Geflügelfedern bzw. der abgeschnittene Flügel eines Huhns oder eines anderen Vogels (vgl. Wiedemann aO. 258).

f. Kultische Verwendung? Auch bei Kulthandlungen erscheint der F. lediglich in profaner Verwendung; eine etwaige sakrale Funktion ist mE. nicht nachweisbar. Der

jugendlichen Ministrantin, die auf einer Reihe gleichartiger, der Persephone gewidmeter Tonreliefs in Lipari (H. Fuhrmann: ArchAnz 1941, 697ff Abb. 155 u. W. Fuchs: ArchAnz 1964 [1964/65] 743ff Abb. 57 mit abweichenden Deutungen) links neben dem Opferaltar postiert ist, während rechts im Vordergrund die Priesterin u. hinter dem Altar eine flötenblasende Gestalt steht, oblag offenbar die Aufgabe, mit dem herzblattförmigen F. das Feuer auf dem Altar anzufachen u. zu erhalten; eine Verwendung des F. beim Opfer selbst kann daraus nicht abgeleitet werden. Die Dienerin auf der apulischen Prachtamphora mit der Darstellung der Leichenfeier des Patroklos (Furtwängler-Reichhold aO. Taf. 89), die einer vornehmen Frau (Thetis?) folgt, bringt eine flache Schüssel heran, wobei von ihrem rechten Unterarm eine mit Fransen versehene Tänie herabhängt; der F. aber mit dem breitbogigen Federnblatt auf verziertem halblangem Stiel, den sie in der vorgestreckten Rechten hält, wird nicht mit der Opferhandlung in Verbindung stehen, sondern das repräsentative Attribut der Dame sein. Die würdevoll matronale Gestalt am Bildrand der Aldobrandinischen Hochzeit (Helbig, Führer[4] nr. 466; A. Maiuri, La peinture romaine [Genève 1953] 24), die in der Linken einen geschwungenen herzblattförmigen F. hält, ist mit zwei Mädchen um ein Becken bemüht, das mit dem Hochzeitsritus (Brautbad) in Beziehung gebracht wird; doch kann dem F. in der Hand dieser wie zum Opfern verhüllten Frau kaum eine zeremoniös-sakrale Bedeutung zukommen. Eine gewisse Rolle spielt der F. im Totenkult als Totengabe: In den Sepulkralszenen apulischer Vasen stehen oder sitzen neben dem Naiskos u. anderen Grabmonumenten Frauen, zuweilen auch Jünglinge, die Kranz, Spiegel, Krug, Schale, Tänien u. auch F. halten, als Gaben für die Verstorbenen, auch für die Männer (Catal. BM 4 [1896] F 352, Taf. 11; Furtwängler aO. nr. 3170. 3242/44. 3259. 3262; CVA Italia 588, 2; 566, 2; Belg. 84, 2; 145, 8; Danm. 259; France 121, 5 u. 12; Deutschl. 358, 1; 363, 1; 879, 3; 880, 1).

III. Etruskisch. Auf der Vorderwand eines Steinsarkophages aus Vulci in Boston (R. Herbig, Die jüngeretrusk. Steinsarkophage [1952] Taf. 40b) trägt die Dienerin ihrer Herrin auf der Reise zur Unterwelt einen ‚magnifico flabello' nach (H. Brunn, Kl. Schriften [1898] 216), dessen in hohen Bogenlinien gefügtes breites Blatt an ägypt. Prunk-F. erinnert. Der F. fehlt auch nicht unter den mannigfachen Geräten in der Tomba dei Rilievi in Cerveteri (M. Pallottino, Etruscologia [5][Milano 1963] Taf. 62.) Auf dem Herakliskos-Krater in London (Catal. BM 4 F. 479, Taf. 13 = J. D. Beazley, Etruscan Vase-Painting [Oxford 1947] 92/4, Taf. 21, 1) u. einem Krater desselben Malers in Rom (Beazley aO. Taf. 21, 2) halten Mänaden einen F., der jenem sehr ähnlich ist, mit dem das Mädchen in der einen Bankettszene der Tomba degli Scudi in Tarquinia (M. Pallottino, La peinture étrusque [Genève 1952] Taf. 107) zu Diensten ihrer Herrin steht: um einen durchbrochenen bogenförmigen Kelch sind helle schmale Federn in einem großen Halbrund dicht aneinandergereiht. Der F., den eine Dame auf dem Deckel einer Aschenkiste in Volterra vorweist (G.Q. Giglioli, L'arte etrusca [Milano 1935] Taf. 408, 2), zeigt auf verziertem Griff ein von kurzen Federn im Kreisbogen umgebenes blattartig stilisiertes Mittelstück. Meist aber ist es der einfache Blatt-F., den die gelagerten Deckelfiguren etrusk. Aschenkisten halten (Giglioli aO. Taf. 400, 1 u.a.m.).

IV. Römisch. a. Literarische Erwähnungen. Auch die Römerinnen haben sich des F. bedient, noch lieber mit ihm sich bedienen lassen: von Sklaven (Ter. Eun. 595) u. vom galanten Liebhaber (Prop. 2, 24, 11; Ovid. am. 3, 2, 38; ars am. 1, 161). Die Frau fächelt den Schlemmer (Martial. 3, 82, 11), u. die ‚flabellifera' gehört zur Dienerschaft der Reichen (Plaut. Trin. 252); ihren Dienst übernahmen später Eunuchen (Claud. in Eutrop. 1, 463; vgl. ebd. 1, 109). In der Laus omnium mensium eines anonymen Dichters (Anth. Lat. 117, 16) heißt es, daß den von der Sonnenhitze ausgedörrten August Kühlgefäß, F. u. Melone erfrischen. Die tenuis tabella des Ovid (aO.) dürfte ein F. aus Holz sein. Martial (aO.) spricht von einem prasinum flabellum, Amm. Marc. 28, 4, 18 von aureata flabella zu Prunkzwecken. F. aus Pfauenfedern erwähnen ausdrücklich Properz (aO.: pavonis cauda superba) u. Claudian (in Eutrop. 1, 109: roseae pavonum alae). Bei Martial (14, 67) scheint sogar ein muscarium pavonium auf. – Wie schon bei den Griechen wurde auch bei den Römern der F. als Ventilationsgerät in der therapeutischen Medizin verwendet u. wird als solches in der medizinischen Fachliteratur (Theod. Prisc. log. 36 Rose; Cael. Aur. acut. 2, 37, 192), speziell

in der Gynäkologie (Moschion 83 Dewez; Soran. 68, 16 Rose), erwähnt.

b. Bildliche Darstellungen. Bildliche Darstellungen des F. sind nicht häufig. Daß der vornehmen Dame bei ihren Ausgängen eine F. tragende Zofe folgte, illustriert eine Szene des Erotenfrieses im Haus der Vettii (P. Herrmann, Denkmäler der Malerei des Altertums [1904/31] Taf. 22), wo hinter der Herrin, die den Duft des Parfüms prüft, eine Psyche mit geschultertem F. in respektvoller Haltung steht. Nach Ausweis der pompejan. Wandbilder war der blattförmige F. der gebräuchliche, wie er neben dem Kopf einer Göttin erhalten ist (K. Schefold, Vergessenes Pompeji [1962] 165f Taf. 157) u. ihn auch die in der Muschel über das Meer fahrende Venus (Herrmann aO. Taf. 189; Maiuri aO. 7) mit sich führt, oder der Hermaphrodit in der Linken hält (R. Herbig, Nugae Pompeianorum [1962] Taf. 21). Die Göttin (Kybele ?) auf dem Silberrelief in Bonn (H. Schoppa, Die Kunst der Römerzeit in Gallien, Germanien u. Britannien [1957] Taf. 93) hält gleichfalls einen spitzen Blatt-F., dessen netzartige Gravierung wie auch der von Spiralen umwundene lange Stiel vermutlich Flechtwerk andeuten soll. Die zum Feueranfachen auch am Altar verwendeten F. einfacher Form entsprachen den griechischen (Fougères 1152 fig. 3078, wo aber nicht der Priester, sondern ein Opferdiener ihn handhabt). Eine bemerkenswerte Sonderform der F. ist der faltbare Rad-F., der in drei Darstellungen auftritt: auf der Nebenseite einer Grabara in Aquileia (Diez 63/6 Abb. 2) hält eine jugendliche flabellifera das an den eng aneinandergeschlossenen Haltestäben befestigte kreisrunde u. regelmäßig radial gefältelte F.blatt in die Höhe; auf einem Grabrelief aus Augustodunum (E. Espérandieu, Basreliefs de la Gaule romaine 3 nr. 1877) u. einem Grabmal aus Luguvallium in Britannien (J. M. Toynbee, Art in Roman Britain [Lond. 1963] nr. 89 Abb. 86) halten die Bestatteten selbst ebensolche Rad-F., deren Beschaffenheit u. Konstruktion deutlich erkennbar ist. Material des Faltblattes wird Leder oder ein versteiftes Leinengewebe gewesen sein. – Neben der Personifikation des Monats Augustus in den Kalenderbildern des Chronographen vJ. 354 (J. Strzygowski, Die Calenderbilder d. Chronographen vom Jahre 354 = JbInst Erg.-Heft 1 [1888] Taf. 26; H. Stern, Le calendrier de 354 [Par. 1953] 258ff Pl. 10, 1; 16, 3; 18, 2), einem nackten Jüngling, der aus einer großen Schale trinkt, sind übereinstimmend mit dem Dichter der laus mensium (s. o. Sp. 226) Melonen u. darüber ein F., u. zwar ein prächtiger Wedel aus vieläugigen Pfauenfedern, dargestellt (unsere Abb. 3). – In der Spätantike ist der Fahnen-



Abb. 3. Kalenderbild im Chronographen von 354, Personifikation des Augustus mit Fächer (nach Stern).

F. gebräuchlich. Mit einem solchen fächelt sich die Herrin auf dem Mosaik des ‚Seigneur Julius' in Karthago (ArchAnz [1931] 500f Abb. 14). Ein Fahnen-F. mit einem Strohgeflecht als Blatt u. eine Melone sind die Attribute des Repräsentanten des August-Monats auch auf dem 1953/5 in Argos freigelegten Mosaik der Monate (R. Ginouvès: BullCorrHell 81 [1957] 242f Abb. 28). Die standartenartigen Insignien hingegen auf dem Elfenbeindiptychon des Philoxenos vJ. 525 (R. Delbrueck, Die Consulardiptychen [1929] 144/6 nr. 29) sind keine Fahnen-F. (so Leclercq 1614f u.a.), sondern Fasces mit eingeflochtenen Fahnentüchern (Delbrueck aO. 145f u. 64f).

c. Hofzeremoniell. Man sollte meinen, daß im spätantiken Herrscherzeremoniell der F. in verschiedenen Formen eine Rolle gespielt haben müsse u. hierin wie auch sonst achämenidische oder sassanidische Einflüsse sich geltend gemacht hätten. Aber bisher sind uW.

Belege dafür nicht zutage getreten. Wenn aber im MA die gewaltigen Pfauenwedel im feierlichen Aufzug des röm. Pontifex (die denen unserer Abb. 1 sehr ähnlich sind) eine Rolle zu spielen anfangen (s. u. Sp. 235f), kann der Anstoß dazu doch wohl nur vom byzantinischen Hofzeremoniell ausgegangen sein, das seinerseits vom sassanidischen abhängig zu denken ist (vgl. o. Sp. 218f).

B. Christlich. I. Profan. a. Literarische Erwähnungen. Der Profangebrauch des F. bedeutet zunächst nur eine Fortsetzung lebendiggebliebener Tradition. So wendet sich Greg. Naz. gegen jene reichen Schlemmer, die sich bei ihren üppigen Gelagen von ihren Dienern frische Luft zufächeln lassen (Greg. Naz. or. 16 [PG 35, 933]). In einem Brief des Hieronymus kündigt sich allerdings bereits an, daß man in asketischen Kreisen geneigt war, dem profanen Akt eine höhere Sinngebung zu unterschieben: wenn man den Matronen zum Verscheuchen der Mücken F. (muscaria parvis animalibus ventilanda) schenke, so liege darin eine Aufforderung, alle sinnlichen Regungen (luxuriae) zu unterdrücken, weil diese ‚Mücken', die wie die Welt nur eine kurze Lebensdauer haben, den Wohlgeruch des gottgefälligen Lebens zerstören (ep. 44, 2 [CSEL 54, 322f). Anderswo bei Hieronymus (ep. 108, 27, 2 [CSEL 55, 346]) ist vom Gebrauch des F. am Krankenbett die Rede. – Die Herstellung der F. dürfte zu den Tätigkeiten der Mönche gehört haben; F. waren wahrscheinlich nicht nur ein beliebter Geschenkartikel der Klöster u. Mönche, sondern brachten diesen auch wohl etwas für ihren Lebensunterhalt ein. Jedenfalls berichtet Ferrandus v. Fulg. 30 (PL 65, 132), der Heilige habe sich nicht nur in der Schriftstellerei erfolgreich betätigt, sondern auch sehr oft aus Palmblättern F. geflochten; diese Tätigkeit, so wird ausdrücklich berichtet, habe Fulgentius auch dann noch beibehalten, als er bereits Abt geworden war. Von F., die aus Federn hergestellt wurden, berichtet der Mönch Job in seinem Buch über die Heilsökonomie 6 (nach Phot. bibl. 222 [PG 103, 769B/C]); diese Nachricht stammt us der Mitte des 6. Jh. In der zweiten Hälfte des 6. Jh. findet sich eine weitere Erwähnung in der Vita der hl. Martha (ASS Mai 5 [1741] 424).

b. Bildliche Darstellungen. Eine frühe Darstellung des F. findet sich auf einem nicht datierbaren u. nicht sicher christlichen, heute stark zerstörten Goldglas der Bibl. Vaticana (Ch. R. Morey, The goldglass collection of the Vatican Library [C. d. Vat. 1959] nr. 110; Garrucci, Storia Tav. 201, 1; danach unsere Abb. 4; Vopel nr. 58; DACL 5, 2 Fig. 4464). Hier fächelt eine Dienerin mit einem viereckigen, fähnchenartigen Stab-F. einer Dame Luft zu, die mit einem Kind auf dem Schoß vor ihr sitzt. Die heute nicht mehr vollständige Um-



Abb. 4. Bibl. Vaticana, Goldglas mit fächelnder Dienerin (nach Garrucci).

schrift ‚Quirace vivas cum tuis' schließt die früher öfters erwogene Deutung auf Maria u. das Jesuskind aus (irrig daher Kraus, RE 1, 530). Die Zeichnung könnte auf einen geflochtenen F. hinweisen; Leclercq zieht zum Vergleich einen von Forrer bekanntgemachten F. aus Achmim-Panopolis heran; Typus u. Material scheinen übereinzustimmen (Forrer 211 Fig. 172/173; Leclercq 1613; unsere Abb. 5). Der gleichen Art dürften die F. gewesen sein, welche bei Ferrandus v. Fulg. 30 (PL 65, 132) erwähnt werden. – Eine andere F.form aus dem frühchristlichen Profangebrauch bezeugt eine von Boldetti bekanntgemachte Grabverschlußplatte aus dem Coemeterium der hl. Agnes (M. A. Boldetti, Osservazione sopra i cimiteri [Roma 1720] 344). In diesem Fall besteht der F. aus einem langen Stiel mit runder Scheibe (abgebildet bei Leclercq 1615 nach L. Perret, Les catacombes de Rome 5 [1852] Pl. 63, 25; unsere Abb. 6). Auf dem Stiel befindet sich die Inschrift: Constantia in pace qui vixit annos; auf der

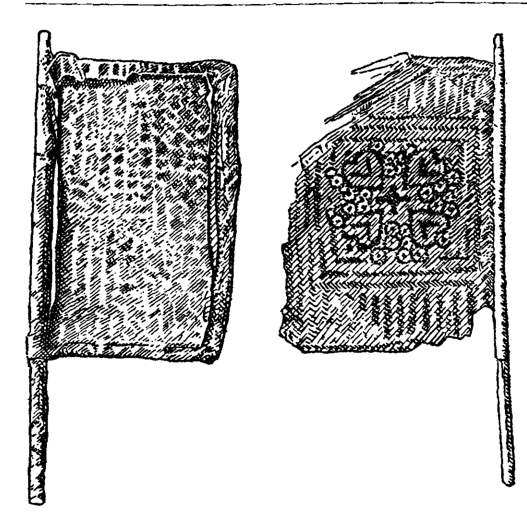


Abb. 5. Fächer aus Strohgeflecht (Zeichnung P. Wieland nach Forrer).

F.scheibe, in 8 Kompartimente verteilt, der Text: bibas C. in Cr[i]sto. Daß der F. als Dekoration für die Grabplatte verwendet wird, muß wohl damit zusammenhängen, daß die Verstorbene mit F. dieser Art handelte; Hinweise auf den zu Lebzeiten ausgeübten Beruf auf Grabsteinen sind ja überaus beliebt gewesen.

II. Liturgisch. a. Osten. 1. Vorkommen. Der erste Text, der den liturgischen Gebrauch des F. bestätigt, findet sich in den Const. Apost. 8, 12, 3 (496, 4 Funk). Hier findet sich die Anweisung, zwei Diakone hätten zu beiden Seiten des Altars zu stehen, je mit einem F. ausgerüstet; diese könnten aus zarten Häuten (Pergament) oder Pfauenfedern oder Leinwand bestehen; damit hätten die Diakone die Mücken abzuwehren, damit diese nicht etwa in den Kelch fielen. Datiert man das Buch in das letzte Viertel des 4. Jh., so ist doch die darin enthaltene Vorschrift sicher nicht neu. Die Frage aber, wann u. wie der F. in die Liturgie kam, bleibt offen; sie läßt sich jedenfalls nicht mit Hilfe der sog. Chrysostomus-Liturgie lösen, wo der F. mehrfach auftritt; denn diese Liturgie ist nicht das Werk



Abb. 6. Fächer mit langem Stiel auf einer römischen Grabverschlußplatte (nach Leclercq).

des Mannes, dem sie zugeschrieben wird (K. Baus: LThK 5², 1020), u. über das Alter ihrer Bestandteile wissen wir bisher nichts Sicheres. – Eine weitere Nachricht über den liturgischen Gebrauch des F. gibt es aber schon am Ende des 5. Jh. beim PsAreopagiten (eccl. hier. 4, 2 [PG 3, 473]). Hier ist von der Weihe des Myron die Rede: der ‚Hierarch‘ (bischöflicher Liturge) stellt das Myron auf den ‚göttlichen Altar, wobei es ringsum von zwölf heiligen Flügeln verhüllt ist‘. Was das bedeutet, zeigt u.a. die syrisch erhaltene ‚Erläuterung der Mysterien der Kirche‘ von dem sog. Araberbischof Georgios aus dem späten 7. Jh. (übersetzt von V. Ryssel [1891] 41). Dort erfahren wir, daß in der Idealliturgie 12 Diakone mit F. am Altar amtierten; die Federn der F. zeigten, so Georg., an, daß die Diakone mit Hilfe der Flügel ihrer Sinne zur Höhe fliegen könnten. Die ‚zwölf heiligen Flügel‘ bei PsDionys. sind also die Diakone mit den F. Die Folge dieser Auslegung der liturgischen F. durch PsDionys., die dann in der Ostkirche allgemeine Aufnahme fand (vgl. zB. German. Cpolit. h. e.: PG 98, 420), mußte sein, daß die F. vielerorts tatsächlich die Form von Seraphsflügeln oder besser geflügelten Seraphim erhielten; ein Beispiel ist der F. aus Stuma bei Aleppo, jetzt im Osmanischen Museum in Kpel, abgebildet bei Braun Taf. 140; er stammt möglicherweise aus der Zeit um 600. Auch heute noch hat der liturgische F. meist diese Form; daher heißt er oft auch ἑξαπτέρυγον (S. Salaville, Liturgies orientales 1 [Paris 1932] 143; vgl. 2 [1942] 70. 83. 105). Nach alledem ist es nicht verwunderlich, daß dem Diakon im byzantin. Ritus bei der Weihe seit alters ein F. überreicht wird (Brightman; Goar 253). – Die Meinung Brauns (644), die Bezeichnung μυστικὴ ῥιπίς bei Cyrill. Scyth. v. Euthym. 28 (45 Schw.) beweise, daß schon Kyrillos die mystische Deutung des PsDionys. gekannt u. geteilt habe, trifft nicht zu, weil alles, was mit der Liturgie zusammenhängt, längst vor PsDionys. als μυστικόν bezeichnet wird; außerdem aber heißt der F. bei Kyrillos aO. nicht μυστικὴ ῥιπίς, sondern λειτουργικὸν ῥιπιστήριον. – Durch Constant. Porphyrog. caer. 2, 12 (PG 112, 1021 B) erfährt man, daß das Vorrecht des Diakons, den liturgischen F. zu handhaben, in begrenztem Umfang auch dem byzantinischen Kaiser zugestanden wurde: er durfte auf dem Wege zum feierlichen Bade im Blachernenpalast mit dem F. den Altarraum in der Kirche der Pan-

hagia betreten u. den Altar von Ungeziefer u. Staub reinigen (vgl. hierzu O. Treitinger, Die oström. Kaiser- u. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell [1938] 136f). – Daß im Bereich der syrischen Kirche die Diakone daran erinnert werden mußten, daß sie nicht ohne Erlaubnis des Liturgen den F. am Altar bedienen durften, zeigt Anon. exp. offic. eccl. 4, 25 (CSCO ser. syr. 32, 71, 23): sed neque illi diaconi, qui ad altare stant, ad negotium flabellorum accedere audent donec sacerdos permiserit eis; vgl. ebd. 5, 3 (92, 5ff).

2. Material u. Form. Daß die liturgischen F. aus Pergament, Pfauenfedern oder Leinwand hergestellt wurden, lehrte schon die oben zitierte Stelle Const. Apost. 8, 12, 3. Möglicherweise gab es auch Gemeinden, die sich an die im profanen Alltag verbreiteten F. aus Flechtwerk hielten (s.o.). Wahrscheinlich muß man also viele gleichzeitig auftretende Formen von F. annehmen u. nicht etwa eine zeitliche Abfolge der Formen u. Materialien. Der oben erwähnte liturgische F. von Stuma ist aus Silber u. vergoldet. Wenn im Chronicon Pasch. ad a. 624 (PG 92, 1001) die F. zusammen mit den κάρια u. ποτήρια aufgezählt werden u. über ihre gemeinsame Bergung berichtet wird, so darf man vermuten, daß alle drei Geräte aus wertvollem Metall bestanden; das Prädikat τίμια freilich beweist in diesem Falle nichts; alles, was mit dem Altar zusammenhing, verdiente diese Einschätzung. Von F. aus Federn berichtet übrigens ausdrücklich auch Job. oecon. sal. 6 (Phot. bibl. 222 [PG 103, 769B]: ῥιπίδας πτερῶν πεποιημένας).

b. Westen. Die Erzählung vom Auftreten eines Diakons mit F. bei einer Meßfeier in den Tagen des Papstes Agapet bei Joh. Moschos prat. spirit. 150 (PG 86, 3016) scheint unberechtigt östliche Verhältnisse auf den Westen zu übertragen. Hier ist nämlich vor dem 9. Jh. der Gebrauch des liturgischen F. nicht gesichert (vgl. Braun 651). Die fächerartigen Muster in der Marmorinkrustierung über den Arkaden von S. Sabina in Rom wollen vielleicht an ‚vexilla' erinnern, wie sie bei kirchlichen Prozessionen üblich gewesen zu sein scheinen (Belege bei Braun 648; zur Form der ‚vexilla' erinnert F. Darsy: DACL 15, 1, 234f an die Zeichnungen in der Notitia dignitatum [11ff Seeck]). Ein solches christliches Vexillum könnte vielleicht auch mit dem fächerartigen Denkmal gemeint sein, das unter einer Arkade auf dem Stuckmonument des ehemaligen Lateran-Museums aus der Katakombe der Cyriaca in Rom erscheint. Die Inschrift an den Sockeln der beiden die Arkade tragenden Säulen verrät, daß das Grabmonument für eine Jungfrau namens Adeodata errichtet wurde, die ‚iubente Christo eius' an dieser Stelle ‚in pace' ruhe (ILCV 3338). Zu einem Spiegel würde das Kreuz im breiten, kreisrunden Rahmen weniger gut passen; zudem macht das ganze Monument den Eindruck, als wolle es den durch Schranken abgetrennten Altarraum eines christlichen Heiligtums nachbilden. Aus den gleichen Gründen wird man auch die Annahme, es handle sich um das Grab einer F.händlerin, ausschließen müssen. Hat Adeodata das Heiligtum u. das Vexillum gestiftet? Abbildung bei O. Marucchi, I monumenti del Museo Cristiano Lateranense (Roma 1911) Tav. 54 nr. 34; danach DACL 3, 2, 3244. Auf die gleiche Weise sind vielleicht auch die auf langen Stangen befestigten Scheiben am Altar von Ferentillo in Umbrien zu erklären (Abb. bei Leclercq 1620; unsere Abb. 7).

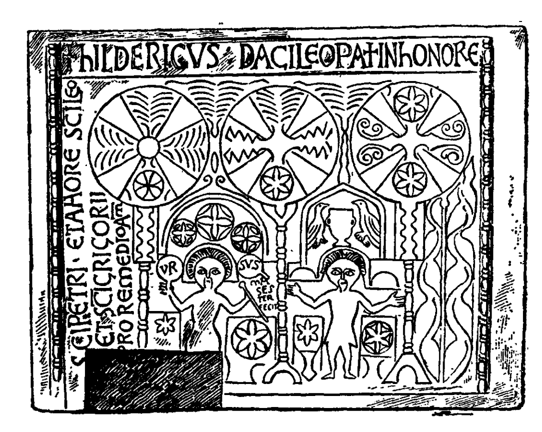


Abb. 7. Ferentillo, Altar mit Vexilla oder Fächern (nach Leclercq).

Auch die im Book of Kells dargestellten F. beweisen nicht einen vorausgegangenen liturgischen Gebrauch, höchstens einen profanen; die bisher nicht eindeutig erklärte Miniatur zeigt in einem Medaillon einen geflügelten Löwen, unter dem Medaillon einen Ochsen u. einen Adler, beide gleichfalls geflügelt, u. hinter dem Medaillon u. dieses überragend zwei runde Fächer mit Quasten auf langen Stangen (Leclercq 1619 Fig. 4469). Es könnte sich hier um eine für uns höchst interessante

Nachwirkung orientalischen Herrscherzeremoniells (s. o. Sp. 218f) handeln; der Löwe könnte Christus sein (vgl. Apc. 5, 5). Dagegen kann kaum anders denn als liturgisch der kleine F. mit Rundscheibe gedeutet werden, der in der Dekoration des Ziboriums von Perugia, eines Denkmals des 9. Jh., erscheint (abgebildet bei Leclercq 1617). Damit gelangen wir in eine Zeit, in der auch andere Belege für die liturgische Verwendung des F. sprechen. Die zwei im Liber Pontificalis (2, 154 Duch.) beschriebenen Ripidien, die nach 860 als Gaben des Kaisers Michael Papst Nikolaus überreicht wurden, sind freilich nur ein Zeugnis für die Existenz von liturgischen F. im Abendland, aber natürlich noch nicht für deren Gebrauch. Aber dann häufen sich die Belege, die hier anzuführen wir uns mit Rücksicht auf den zeitlichen Rahmen des Lexikons versagen müssen; man findet sie bei Braun 648/660. Der von Braun 654 erwähnte u. Abb. 563 wiedergegebene liturgische F. aus der Abtei St. Philibert zu Tournus in Burgund, aufbewahrt im Bargello in Florenz, gehört zu den Rund-F. an langem Stab von dem Typus, den man von der Grabverschlußplatte aus dem römischen Agnes-Coemeterium kennt (vgl. o. Sp. 230). Der Stab u. der Behälter für das Pergament des F. weisen großartige Bein- u. Elfenbeinschnitzereien mit bukolischen Szenen auf; das bemalte Pergament zeigt Heilige, Tiere, Bäume, Jagdszenen, Akanthusranken usw. Eitner sieht in diesem F. eine Schöpfung der karolingischen Renaissance u. nimmt Entstehung in Corbie vor 840 an. Abschließend sei nur noch bemerkt, daß im Westen der liturgische F. im 16. Jh. wieder abgekommen ist.

III. Hofzeremoniell. Beim feierlichen Aufzug des Papstes werden, wie o. Sp. 228 schon angedeutet, hinter seinem Tragthron immer noch zwei mächtige Wedel aus Pfauenfedern mitgeführt. Nach Braun (648) sollen diese Wedel zuerst im 13. Jh. bezeugt sein, u. zwar durch den Ordo Gregors X. (PL 78, 1111); sie sollen gemeint sein, wenn in diesem Text von zwei ‚Cherubim‘ die Rede ist (weitere Belege bei Braun aO.). Diese Bezeichnung ‚Cherubim‘ scheint auf den ersten Blick in der Tat auf Zusammenhänge mit den liturgischen F. des Ostens hinzuweisen. Aber die Pfauenwedel sind in der westlichen Praxis bis heute nur außerliturgisch verwendet worden; sie gehören also zum Hofzeremoniell, das seit den Tagen Konstantins Person u. Aktion des röm. Pontifex mit einem immer feineren Geflecht von Riten umschlossen hat. Aber wann ist dieses Element des päpstlichen Zeremoniells übernommen worden? Und woher stammte es? Diese Frage wurde schon oben Sp. 228f gestellt; sicher beantworten läßt sie sich bisher nicht.

M. Bacherler, Art. flabellum: ThesLL 6, 1, 832. – H. Bonnet, Art. Fächer: Reallex. d. ägypt. Religionsgesch. (1952) 178. – J. Braun, Das christliche Altargerät (1932) 642/60 mit Taf. 140f. – F. E. Brightman, Liturgies eastern and western 1 (Oxford 1896), Glossar S. 577 s.v. Fan. – W. Burges, Notice of the pretious objects presented by the Queen Theodolinda to the church of Saint John the Baptist at Monza: ArchJourn 14 (1857) 17/19. – G. Buss, Der Fächer (1904). – E. Diez, Flabella: ArchAnz 55 (1955) 58/69. – L. E. A. Eitner, The Flabellum of Tournus = The Art Bulletin, Suppl. 1 (New York 1944). – R. Forrer, Art. F.: Reallex. Altert. (1907) 211. – G. Fougères, Art. Flabellum: DarS 2, 2, 1149/52. – F. Goar, Euchologion sive Rituale Graecorum (Venetiae 1730). – F. X. Kraus, Art. Flabellum: Kraus, RE 1,529/31. – H. Leclercq, Art. Flabellum: DACL 5, 2, 1610/25. – K. Lübeck, Die liturgischen Geräte der Griechen: Theol. u. Glaube 5 (1913) 441/454, bes. 449. – E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus 1 (Antwerpiae 1763) 145. – J. A. Martigny, De l'usage du flabellum dans les liturgies antiques: Annales de l'Académie de Mâcon 3 (1855) 370/400. – A. Mau, Art. Fächer: PW 6, 1959/63. – E. Renaudot, Liturgiarum Orientalium Collectio (Paris 1716). – G. W. Rhead, History of the Fan (London 1910). – Ch. Rohault de Fleury, La Messe 6 (Paris 1888) 125/32, Pl. 489/495.

A: *E. Diez*; B: *Th. Klauser – W. Pannold.*

Fälschung, literarische.

A. Einführung. I. F. u. Pseudepigraphie. Die literarische F. ist ein Sonderfall der Pseudepigraphie. Für das heidn.-christl. Altertum fehlt eine zusammenfassende Darstellung. Der vorliegende Artikel teilt kurz Forschungen eines demnächst erscheinenden Buches über die F. mit. – Ein Pseudepigraphon ist eine Schrift (auch Brief, Rede, Ausspruch, Inschrift), die nicht von dem stammt, der sie nach Titel, Nachschrift, Inhalt oder Überlieferung verfaßt haben soll. Voraussetzung für die Möglichkeit der F. ist die Vorstellung vom geistigen Eigentum, die in Griechenland seit dem 7./6. Jh. zu belegen ist (Künstlerinschriften; Sphragis). Bei allen schriftlichen Aufzeichnungen, die einen bestimmten Verfasser für sich beanspruchen, ist zu prüfen, ob das behauptete Verhältnis von Verfasser u. Werk zu Recht besteht. Von einer F. müssen wir u. E. dann sprechen, wenn der wahre Verfasser mit dem behaupteten nicht übereinstimmt u. er diese Maske aus Absichten trägt, die ganz außerhalb der Literatur liegen. Bei bestimmten künstlerischen Erfindungen hingegen liegt nur äußerlich eine Täuschung vor, wenn nämlich die pseudepigraphische Einkleidung nur aus künstlerischen Erwägungen gewählt worden ist (wie auch in der Parodie u. Utopie). Hierher gehören auch die meist im Anschluß an echte Überlieferung frei erfundenen Briefe u. Reden in den heidn. Geschichtswerken (echte Urkunden sind selten; häufiger bei den christl. Geschichtsschreibern). – Auch anonyme Schriften müssen manchmal als F. gewertet werden, nämlich dann, wenn der gesamte Inhalt erfunden ist u. sich von anderen verwandten Schriften mit Verfasserangabe nicht unterscheidet, zB. gewisse gnostische Evangelien, Apostelgeschichten u. Heiligenviten. – Eine bestimmte Art der Pseudepigraphie, die von uns sogenannte ‚echte religiöse Pseudepigraphie', bei der ein Gott oder eine Gestalt des Mythos als Verfasser angesehen wurde, hat ebenfalls mit F. nichts zu tun. Allerdings haben Fälscher diese Form übernommen u. im Gewand ‚echter religiöser Pseudepigraphie' F. erstellt (Petrus- u. Paulusapokalypse; vgl. Verf.: JbAC 8/9 [1965/6] 88/125). – Zur Mystifikation vgl. Verf., Die liter. F. im heidn. u. christl. Altert. A. IX. – Dem Altertum waren die Begriffe der F. u. des Plagiats vertraut, wie die antike Echtheitskritik zeigt. Mit den Bezeichnungen νοϑεύειν, παραχαράττειν, πλάττειν, ῥᾳδιουργεῖν, κιβδηλεύειν, φαλσεύειν, ψευδῶς ἀναφέρεσθαι εἴς τινα, falsare, adulterare, supponere, confingere, spurius, pseudographus u. a. traf man die F. – Neben künstlerischer Erfindung (dem Altertum fehlte der Begriff des Geschichtsromans; derartige Werke galten gewöhnlich als echte Urkunden) u. der ‚echten religiösen Pseudepigraphie', die der F. nur ähnlich sahen, sind folgende Gründe dafür zu nennen, daß antike Schriften unter falschem Verfassernamen überliefert sind: Da die antike Echtheitskritik das Wesen anonymer mündlicher Überlieferung nicht erkannt hat, suchte man auch hier nach Verfassern (Homer, Äsop). Andererseits wurden dem berühmtesten Vertreter einer literarischen Gattung anonyme Schriften zugewiesen; so Hesiod genealogische u. didaktische Dichtung, Hippokrates medizinische Abhandlungen, Quintilian Deklamationen usw. Bei anonym überlieferten Dialogen mit geschichtlichen Personen als Gesprächsteilnehmern erblickte man oft im Hauptunterredner den Verfasser (bes. bei christl. Dialogen). – Arbeiten der Rhetorenschule, wie erfundene Briefe u. Reden berühmter Männer, erkannte man nicht als Stilübungen, sondern hielt sie für echte Urkunden (um manche dieser Erzeugnisse geht der Streit bis heute, zB. Briefe u. Invektive des Sallust). – Die antiken Kritiker in Alexandrien, Pergamon u. Rom haben, oft irregeleitet durch homonyme Verfassernamen oder Buchtitel, manche falsche Angaben verschuldet. Bei Zitaten ist stets mit Irrtümern zu rechnen. – Auch der Zufall der Überlieferung konnte beim antiken Buchwesen zu falschen Zuschreibungen führen. – In der Schule der Philosophen u. Ärzte wurden oft Schülerarbeiten als Werke der Meister überliefert. – Arbeiten aus den Kanzleien wurden unter dem Namen des Kaisers oder Papstes herausgegeben. – Von allen F. ist diejenige am leichtesten durchzuführen, bei der nur der Verfassername gafälscht wird. Man plagiiert also das ganze Werk eines anderen (*Plagiat). Ebenfalls ist es verhältnismäßig leicht, vorliegende Schriften zu verfälschen (interpolieren): durch Hinzufügen, Tilgen oder Ändern. Auch Übersetzungen kommen bisweilen der F. nahe. Selbst aus echten Dokumenten oder Exzerpten, die so angeordnet oder ausgewählt sind, daß sie ein falsches Bild erge-

ben, kann eine F. entstehen (in der christl. Literatur häufiger; vgl. Iren. haer. 1, 8, 1). Bei manchen christl. Kirchenordnungen ist nur die Einkleidung gefälscht, der Inhalt aber echtes, vielfach mündlich überliefertes, altes Gut. – Pseudonyme (im Sinne eines freigewählten falschen Namens, der noch nicht als Name einer bekannten Persönlichkeit vergeben ist,) haben mit F. nichts zu tun. Sie wurden im Altertum selten benutzt: Xenophon veröffentlichte vielleicht die Anabasis unter dem Namen des Themistogenes v. Syrakus; Timokles schrieb unter dem Namen Konchlakonchlas oder Chlonthakonthlos ein Reisebuch; Iamblich veröffentlichte als Abammon seine Schrift De mysteriis gegen Porphyrius' Brief an den Tempelschreiber Anebo. Auch Palaiphatos, Amelesagoras, Nikobule u. Lygdamus dürften hier zu nennen sein. Peregrinus (d. i. Vincentius v. Lerinum) u. Heraclides Damascenus (d. i. Nestorius) sind zwei christl. Pseudonyme.

II. Die Mittel der Fälscher. Die Fälscher mußten den Glauben an die Wahrheit ihrer Erzeugnisse zu erwecken suchen. Ihre Mittel entnahmen sie ähnlich wie die Dichter wahren Berichten. Ich-Erzählung u. Augenzeugenschaft waren Mittel, die in der Lügenerzählung u. Aretalogie ebenfalls zur Echtheitsbeglaubigung verwendet wurden. Die Fälscher vieler Heiligenleben benutzten sie mit Erfolg. Bei der F. auf den Namen alter oder mythischer Verfasser mußte glaubhaft gemacht werden, warum die Schrift erst jetzt aufgetaucht sei. Dies leistete eine wundersame Auffindungsgeschichte (Numabücher, Dictys, Paulusapokalypse, die Vita des Gervasius u. Protasius bei PsAmbros. ep. 2 [PL 17, 821/5]). Oder man erzählte, daß Abschriften in berühmten Bibliotheken oder Archiven hinterlegt worden seien (Pilatusakten; Tiberius-Abgar-Briefwechsel bei Moses v. Choren 2, 33). Auch gab man vor, die Schrift erst jetzt aus einer entlegenen Sprache übersetzt zu haben (häufig in der okkultistischen Literatur; PsDorotheus, PsAbdias). Ferner berief man sich auf Geheimüberlieferungen oder man erschwindelte Briefe bekannter Persönlichkeiten, die gefälschte Abhandlungen beglaubigen sollten (PsAristot. rhet. ad Alex.; de mundo; PsClem. hom. ep. Petri ad Iac.; ep. Clem. ad Iac.). Auch streute man in die F. erschwindelte Urkunden, Briefe, Erlasse, Inschriften ein, oder man mischte wie PsIgnatius u. PsIsidor unter echte Briefe gefälschte. Angebliche Traumoffenbarungen führten zu Buchauffindungen oder beglaubigten F. im Gewande religiöser Pseudepigraphen (Hungersnot-Stele v. Elephantine). Schutzmaßnahmen, die gegen F. angewendet wurden, verwendeten auch die Fälscher: man beschwor die Leser, den Text nicht zu ändern (vgl. van Unnik; die Geschichte von Joseph dem Zimmermann 30, 7 [84 Morenz]. Ep. apost. 50 [154 Schmidt-Wajnberg]); man unterschrieb u. siegelte die erlogene Schrift, wie Jesus im falschen Abgarbrief oder die Apostel im Testamentum Domini n. J. Chr. 2, 27 R. Auch die Akrostichis wurde von Fälschern nachgeahmt, wie PsEpicharm (VS 1^8 p. 194 nr. 6) u. das berühmte christl. Ichthys-Sibyllinum zeigen (Or. Sib. 8, 217/49). Mit Wahrheitsbeteuerungen, wobei öfter Schwurzeugen als Bürgen der Wahrheit eingeführt wurden, mit Verheißungen für denjenigen, der die Schrift liest u. verbreitet, u. Drohungen für den, der sie verachtet, haben besonders Fälscher christlicher Offenbarungsschriften gearbeitet. Sie suchten auch das Vertrauen in ihre Erfindungen zu steigern, indem sie nicht mit genauen Zeit- u. Ortsangaben sparten, Namen bekannter Personen einfügten u. bei Nebenumständen auch einmal Wahres berichteten. Wirkungsvoll erschien ihnen auch, andere der F. anzuklagen.

III. F. als Vergehen u. ihre Bekämpfung. Das antike Recht kannte nicht den gesetzlichen Schutz geistigen Eigentums, sondern nur das ‚Eigentumsrecht am Werkstück', also am Manuskript (s. Bappert 14/50). Nur die Testaments-F. wurde durch die Lex Cornelia testamentaria nummaria erfaßt; andere Urkunden-F. wurden später mit Strafen belegt (Dig. 48, 13, 10; Cod. Iust. inst. 1, 17, 2, 20/2). Wenn F. vernichtet wurden, so geschah dies wegen ihres gefährlichen Inhaltes. Augustus ließ über zweitausend falsche Weissagungen, zumeist Sibyllinen, verbrennen (Suet. Aug. 31, 1). – Die kirchliche Gesetzgebung folgte dem röm. Recht. Nur die Urkunden-F. wurde unter Strafe gestellt (Corp. iur. can.: decret. Greg. IX: 5, 20). Allerdings wurde durch die Verurteilung der Apokryphen in Kanonverzeichnissen, wie Cn. Muratori u. Decretum Gelasianum, zahlreiche F. miterfaßt. Die einzelnen F. wurden dann durch Feuer vernichtet. Da viele Apokryphen aus Kreisen der Häretiker kamen, ging der Kampf gegen Häresie u. F. oft zu-

sammen. Das Entscheidende ist stets der Inhalt einer Schrift. Um die Frage nach dem literarischen Eigentum kümmerte man sich dabei nicht. Die F. der rechtgläubigen Christen kann teilweise als Gegen-F. gedeutet werden (s. u. Sp. 262). Der Kampf gegen die F. der Häretiker führte zu neuen F. Im MA war die Gegen-F. auch innerhalb der katholischen Christenheit sehr beliebt.

IV. Mittel zur Aufdeckung der Pseudepigraphen u. F. Die Mittel der modernen Echtheitskritik geben meist nur darüber Sicherheit, ob eine Schrift echt oder pseudepigraph ist. Da die moderne Kritik nicht immer mit klaren Begriffen gearbeitet hat, muß bei vielen Pseudepigraphen noch ermittelt werden, ob F., ‚echte religiöse Pseudepigraphie' oder künstlerische Erfindung vorliegt. Die Angaben über die in einer Schrift auftretenden Personen, über Ort- u. Zeitumstände sind zu prüfen; ferner sind die geistigen Anschauungen, die wissenschaftlichen, philosophischen u. theologischen Lehren mit dem gesicherten, unabhängig überlieferten Gut zu vergleichen. Anachronismen u. Widersprüche sowie vaticinia ex eventu überführen viele Schriften. Die Sprachstatistik u. Stilvergleichung, die Textgeschichte, die Kritik der Quellenbenutzung, der Zitier- u. Kompositionsweise sowie der Klauseltechnik decken viele Pseudepigraphen auf. Dazu kommen gegebenenfalls Beobachtungen zur Metrik u. Diplomatik. Auf F. darf erst dann erkannt werden, wenn tendenziöse außerliterarische Beweggründe durch äußere oder innere Merkmale bzw. anderweitige Bezeugung wahrscheinlich gemacht werden können. Oft ist ein sicheres Urteil nicht mehr möglich, da uns die Bedingungen des Entstehens vieler Pseudepigraphen verborgen bleiben. Unmittelbare Aussagen der Fälscher über ihre F. selbst sind selten; Zeugnisse ihrer Umwelt sind oft unsachlich.

V. Voraussetzungen für die Verbreitung der F. Im handschriftlich verbreiteten Buch des Altertums konnten verfälschende Zusätze schnell die gesamte Überlieferung trüben (vgl. Anast. Sin. viae dux 10 [PG 89, 184 D]). Im Vertrauen auf die Leichtgläubigkeit weiter Kreise gegenüber dem Wunderbaren u. aller Geheimwissenschaft konnten Fälscher leicht unechte religiöse Pseudepigrapha verbreiten. Geheimüberlieferungen, legendäre Traditionen u. die Verbreitung des Mythos machten den Fälschern ihr Handwerk leicht. – Da bestimmte künstlerische Erfindungen oft Verwirrung stifteten, konnte so literarischer Betrug verübt werden. Die Rhetorenschule gab die handwerkliche Fertigkeit, den Stil bedeutender Verfasser nachzuahmen. – Eigentümliche Denk- u. Geschichtsvorstellungen, wie die Annahme des höheren Alters der Juden gegenüber allen anderen Völkern, oder die Vorstellung, daß die ‚Väter schon jede Streitfrage im voraus entschieden hätten' (Harnack), daß im AT genaue Voraussagen über Jesus zu finden seien, oder bei einem Celsus der Glaube, daß das Christentum die ‚Depravation alter Wahrheiten darstelle' (Andresen), begünstigten viele F.

VI. F. als ethisches Problem. Die F. ist ein literarischer Betrug. Sie gehört in den Bereich der Lüge. Diese wurde aber nicht zu allen Zeiten gleich streng verurteilt. Die Sophistik u. Rhetorik entwickelten eine Lehre der berechtigten Täuschung (vgl. Peter, Gesch. Litt. 1, 22. 36/8 u. W. Nestle, Vom Mythos zum Logos [1940] 318f. 441/4. 510f. 526_{91}). – Für die Juden u. Christen war Verpflichtung zur Wahrheit geoffenbartes Gottesgebot u. der Teufel der Vater der Lüge. Augustinus verurteilte den Satz: der Zweck heiligt die Mittel (c. mend. 1, 1 [CSEL 41, 470]); anders Anast. Sin., der wohl absichtlich 2 Cor. 12, 6 falsch verstand (viae dux 10 [PG 89, 181f]). Die Christen verfemten die F. des Gegners u. fälschten selbst. Die Häretiker scheinen mit F. begonnen zu haben (vgl. 2 Thess. 2, 2 u. Verf.: JbAC 8/9 [1965/6] 119f). In der nachapostolischen Zeit glaubten manche rechtgläubige Christen, die Wirkung der von den Gnostikern, Manichäern u. später von den Priszillianisten verbreiteten Offenbarungsschriften (Apokryphen) nur durch ähnliche Gegen-F. aufheben zu können. Die Häretiker besaßen in der F. ein zugkräftiges Mittel, ihre Gedanken zu verbreiten u. die Gegner zu verwirren. Zu dem Mittel der Pseudonymität im engeren Sinne griffen nur wenige. Ein unbekannter Name auf dem Titel versprach nur geringe oder keine Wirkung. Alle christl. Fälscher, die zumeist Kleriker waren, rechneten mit der Hilfe Gottes (vgl. für viele Praedest. prol.: PL 53, 586 B).

B. Nichtchristlich. I. Der Alte Orient u. Ägypten. Der Begriff des geistigen Eigentums war in diesen Kulturen nicht so ausgeprägt wie in Griechenland. Natürlich beanspruchten amtliche Schriftstücke der Könige ihre Reinerhaltung von allen Zusätzen (zu Ham-

murapi vgl. M. Mühl, Untersuchungen z. altorient. u. althellenischen Gesetzgebung = Klio Beih. 29 [1933] 88/95, bes. 91f). Nach W. F. Albright, Von der Steinzeit z. Christentum (1949) 66f gibt es im Alten Orient kaum einen Beweis für F. (anders E. Ebeling, Art. Fälschung von Schriftstücken: Reallex. d. Assyriologie 3 [1957] 9). Für Ägypten sind F. erst aus hellenistischer Zeit bekannt (zu diesen F. s. H. Kees bei H. Bonnet, Reallex. d. ägypt. Religionsgesch. [1952] 180f).

II. Griechenland u. Rom. Nach späten Nachrichten sollen Solon, Peisistratos u. Onomakritos aus politischen Gründen den Homertext verfälscht haben (Plut. Sol. 10; Thes. 20; Orph. frg. test. 190K.). Im 6. Jh. galt das Werk Homers als abgeschlossene Größe u. somit als das geistige Eigentum dieses Dichters. Der Verfasser des pseudohomerischen Apollohymnus gab die erste Sphragis (V. 166/73). In etwas späterer Zeit fälschte Onomakritos Homerverse u. Orakel. Die F. ist, wie schon an diesem Beispiel zu sehen ist, ihrem Wesen nach gegenüber dem Echten zeitlich später (vgl. Tert. adv. Marc. 4, 4, 1). Während in der klassischen Zeit von F. wenig berichtet wird, wächst ihre Zahl seit dem 4. Jh. hauptsächlich deswegen, weil die Literatur der vorangehenden Zeit bald klassisches Ansehen errang. Als das Büchersammeln zur Leidenschaft der Ptolemäer u. anderer Fürsten wurde, sahen die Fälscher ihre Stunde gekommen.

a. Die Echtheitskritik. Die antiken Bemerkungen zur F. sind sorgfältig zu sammeln, da sie uns über verlorene F. u. oft über die Umstände, die zur Anfertigung einer F. geführt haben, belehren können. Der älteste Kritiker ist für uns Herodot. Ihm folgten Ion v. Chios u. Aristoteles. Aber erst der Hellenismus ist das Zeitalter der methodischen Echtheitskritik. Die vielen F. machten eine Gegenkritik notwendig. Die einzige fast vollständig überlieferte Untersuchung ist De Dinarcho des Dionysius v. Halikarnass (vgl. auch Caecilius v. Kale Akte, De genere decem oratorum). Sonst besitzen wir meist nur verstreute Bruchstücke. Besonders schmerzlich ist der Verlust der Pinakes des Kallimachos u. der Werke der übrigen alexandrinischen Philologen wie des Aristophanes v. Byzanz. Hervorzuheben sind ferner Epigenes zu Orphica, Thrasyllos zu Demokrit u. Plato, Andronikos v. Rhodos u. die anderen Kommentatoren zu Aristoteles, Galen zu Hippokrates, Porphyrius zu pythagoreischen u. zu gnostischen Schriften sowie zum Buch Daniel. Zahlreiche Nachrichten bieten die Lexikographen (Harpocration, Pollux, Suda) u. die Scholiasten, einiges Athenaios, Plutarch u. Diog. Laertios. – Demgegenüber sind die Bemerkungen römischer Schriftsteller weit kärglicher: Gellius zu Plautus, Cicero zu den Sibyllinen u. zu zeitgenössischen F.; dazu kommen Bemerkungen des Seneca, Plinius, Quintilian, Sueton u. Amm. Marcellinus. – Einige Fälscher sind noch namentlich bekannt; allerdings sind die hierhergehörigen antiken Nachrichten teilweise umstritten: Onomakritos soll Orakel gefälscht haben, Chrysogonos u. Axiopistos Epicharmea, Heraclides Ponticus Tragödien des Thespis, Anaximenes v. Lampsakos den Trikaranos unter dem Namen Theopomps, Hermippos Philosophenaussprüche, Pasiphon Dialoge der Sokratesschüler, Lobon literargeschichtliche Angaben, besonders zu den Sieben Weisen, Bolos v. Mendes Democritea (s. J. H. Waszink: o. Bd. 2, 502/8), Mnemon hippokratische Schriften, Sabidius Pollio Arat- u. Euripidesbriefe, Ptolemaios Chennos literargeschichtliche Angaben, Aristaios d. Jüngere Pythagorica. Als Fälscher politischer Schriftstücke sind bes. Marcus Antonius u. der Sekretär Cäsars, Faberius, sowie Diophantos am Hofe des Herodes zu erwähnen. Dazu kommen weitere Schwindelautoren, die sich hinter Dictys, Dares, Sisyphos v. Kos, Korinnos v. Troia u. anderen angeblichen vorhomerischen Schriftstellern verstecken; ferner PsPlutarchs Parallela minora u. De fluviis. Die Neupythagoreer u. Orphiker haben Schriften unter erfundenen alten Namen verbreitet. Die Quellen des Philostrat für seine Apolloniusbiographie, Damis u. Maximus v. Aegae, scheinen erschwindelt zu sein. Die ältere Expositio mundi arbeitet mit erdichteten Zitaten. Zur Origo gentis Romanae u. zur Historia Augusta sowie zu entsprechenden Schriften der Christen s. u. Sp. 247 u. 253.

b. Die Motive der heidnischen Fälscher. Das Motiv der Steigerung des Ansehens wirkt fast bei jeder F. mit, da gewöhnlich der Name eines anerkannten Schriftstellers gewählt wurde. Bestimmte F. sahen nur in solcher Steigerung ihr Ziel. – Andere F. suchten die lückenhafte Überlieferung zu ergänzen. Oft ist dies freilich nur die Handhabe, der F. eine bestimmte Form zu geben. Wieder andere F. verfolgten gewinnsüchtige oder politische Absichten,

oder sie wollten persönlichen Feinden schaden, philosophische Lehren verbreiten, Geheimlehren durchsetzen u. für angebliche religiöse Ziele werben. Auch der Lokalpatriotismus hat F. verschuldet. Manchmal sollten F., wie bes. Briefe, nur andere F. als echt beglaubigen. Einige Beispiele seien im folgenden genannt.

1. Steigerung des Ansehens. Der Aristoteleserklärer David nennt diesen Grund als wesentlich (in Porphyr. isag. pr. 1: Comm. Arist. Gr. 18, 2 p. 81, 31/82, 4). Ob eine vorliegende F. allein aus diesem Motiv entstanden ist, können wir beim Fehlen äußerer Bezeugung nicht mehr sagen. Unter den Pseudepigrapha der großen griech. u. röm. Schriftsteller werden manche derartige F. stehen. Diejenigen F., bei denen nur der Verfassername gefälscht ist, gehören manchmal auch hierher. In der Zauberliteratur, bei den astrologischen u. alchemistischen Schriften hatte der Name des Gottes, Weisen oder Königs mitunter die Aufgabe zu werben (s. W. Gundel: o. Bd. 1, 244/6).

2. Ergänzung der Überlieferung. Die griech. Überlieferung beginnt mit Mythen. Den mythischen Sängern u. Schriftstellern wie Linos, Orpheus, Musaios, Amphion, Anthos, Pierios, Philammon, Thamyris, Pythagoras, Epimenides, Abaris, Aristeas u. a. haben Fälscher Schriften unterschoben. Bei den orphischen Schriften muß jedoch vielleicht mit ‚echten religiösen Pseudepigrapha' gerechnet werden. Im Hellenismus suchte man die schon gelichtete literarische Überlieferung der Klassik u. Vorklassik durch F. zu vervollständigen. Dazu kam die Vorliebe der Zeit für das Persönliche u. Private. Die pseudepigraphe Briefliteratur, die zwischen F. u. Erfindung schillert, suchte der Wißbegierde entgegenzukommen. – In Rom war man bedacht, die durch den Galliereinfall vernichteten Archivalien zu ersetzen (commentarii regum, leges regiae, libri lintei, Staatsverträge, Inschriften). – Jugendgedichte Vergils wurden erfunden, da sie in größerer Zahl fehlten.

3. Gewinnsucht. Die große Nachfrage nach Büchern berühmter Schriftsteller in Alexandrien u. Pergamon rief die Fälscher auf den Plan. Sie durften hoffen, große Gewinne einzustreichen. Wenn PsPlato im Brief an Dion die Summe von 100 Minen nennt, für die er pythagoreische Bücher von Philolaos kaufen soll, so schimmert die gewinnsüchtige Absicht noch durch (s. Burkert, Weish. 208f). Auch die Buchhändler werden manches rhetorische Machwerk als echt verkauft haben. Einzelnen Buchexemplaren suchte man durch Einlegen in Weizen eine dunklere Farbe u. damit höheres Alter zu geben. Aus Gewinnsucht verfertigte man auch F. im Gewand religiöser Pseudepigraphen (Cic. div. 2, 85 zu Losorakeln; Alexander v. Abonuteichos).

4. Politische Absichten. Solon u. Peisistratos sollen, um die Eroberung von Salamis zu rechtfertigen, den Homer verfälscht haben. Onomakritos hat gewiß Orakel aus politischen Gründen gefälscht. Im ganzen Altertum waren die Orakel ein bevorzugtes Kampfmittel der Politik. – Durch gefälschte Briefe suchte man politische Gegner aus dem Wege zu räumen. In spätrepublikanischer Zeit u. in der frühen Kaiserzeit wurden F. im politischen Tageskampfe eingesetzt.

5. Persönliche Feindschaften. Anaximenes v. Lampsakos hat, um Theopomp zu schädigen, den Trikaranos gefälscht. Bei F., die gegen Philosophen gerichtet sind, weiß man nicht, ob mehr die Lehre oder die Person getroffen werden sollte (ähnlich bei den Christen, zB. Eustathius gegen Basilius). Klatschsüchtige Biographen des Hellenismus wie Aristoxenos u. Hermippos haben mit gefälschten literargeschichtlichen Angaben in dieser Weise gewirkt.

6. Verteidigung philosophischer Lehren. Die hellenistischen Philosophenschulen befehdeten sich auch mit F. Der Stoiker Diotimos soll unter Epikurs Namen fünfzig freche Briefe verbreitet haben (Diog. L. 10, 3 mit weiterem Beispiel). Auch tilgte man Stellen, die für die eigenen Lehren gefährlich werden konnten (Diog. L. 7, 34). Für das Verständnis christlicher Tendenzkritik ist der Fall des Diogenes wichtig: Stoiker haben ihm seine eigenen Werke aus apologetischen Gründen abgesprochen u. gefälschte unterschoben. Die Briefe des PsAnacharsis warben für die kynische Schule. Die Pythagoreer wollten mit zahlreichen F. das höhere Alter der Philosophie des Pythagoras gegenüber Akademie u. Peripatos erweisen; ferner suchten sie für ihre Lebensphilosophie zu werben.

7. Religionspolitische u. pseudoreligiöse Absichten. Religionspolitische Zwecke verfolgten verschiedene später entstandene Gründungsorakel, wie diejenigen von Karystos, Kyrene u. Magnesia. Manchmal haben Priester aus eigennützigen Absichten F. erstellt:

etwa zum Zwecke, einem Heiligtum die Asylie zu erwirken. Zur Verherrlichung eines Heiligtums fälschten sie Inschriften auf Weihgeschenken. Als Fälscher sind hier ferner zu nennen Amelesagoras u. Alexander v. Abonuteichos. Viele PsOrphica galten der religiösen Propaganda. Die Zauberliteratur u. die pseudowissenschaftlichen Schriften wurden unter dem Namen von Göttern u. göttlichen Menschen oft nur zur Werbung verbreitet.

8. Im Kampf mit den Christen. Unter Maximinus Daia wurden am Anfang des 4. Jh. christenfeindliche Pilatusakten verbreitet u. den Kindern als Schullektüre zum *Auswendiglernen anbefohlen (Eus. h. e. 1, 9, 3; 1, 11, 9; Rufin. h. e. 9, 6 zu Eus. h. e. 9, 7, 1). Diese Akten wurden verschiedentlich von Heiden in Christenprozessen erwähnt (s. die Stellen bei Pio Franchi de' Cavalieri, Scritti agiografici 2 = Studi e Testi 222 [1962] 13_2. 15_2. 83f. bes. 136f). Besonders haben die Heiden mit Orakeln gegen die Christen gestritten. Diokletian hat vor der großen Christenverfolgung das Orakel v. Didyma befragt u. christenfeindliche Antworten erhalten (Eus. v. Const. 2, 50f; Lact. mort. pers. 11, 7; H. Grégoire: Byzantion 14 [1939] 318/21). Unter Julian entbrannte der Kampf erneut (vgl. Bratke 134). Augustinus durchschaute derartige trügerische Orakel u. klagte Porphyrius der F. an, obwohl dieser die Göttersprüche wahrscheinlich gutgläubig übernommen hatte (c. d. 18, 53f; 19, 23; 20, 24; 22, 25; vgl. Wolff 99/101 u. J. J. O'Meara, Porphyry's philosophy from oracles in Augustine [Paris 1959] 49/83). – Nach Peter, Origo 87/112. 124 suchte der Verfasser der Origo gentis Romanae den Vorrang der heidn. Geschichte vor der jüd.-christl. mit unechten Zitaten altrömischer Schriftsteller zu beweisen. Ob diese Zitate erfunden sind, steht nicht fest (vgl. Jacoby, Überlief. 144_1, der sie für erschwindelt hält; anders A. Momigliano, Secondo contributo alla storia degli studi classici = Storia e Lett. 77 [Roma 1960] 165/71). – Als christenfeindliche F. muß vielleicht auch die Historia Augusta gewertet werden. Eine F. ist sie bestimmt; auch die zahlreichen Urkunden u. Briefe sind erschwindelt (s. Schanz-Hosius 4, 1, 57. 59f; zu dem Hadrianbrief [Hist. Aug. quadr. tyr. 7, 6/9, 1] s. Hohl 40/3 u. Wolfg. Schmid: Historia-Augusta-Colloquium Bonn 1964/65 = Antiquitas 4, 3 [1966] 153/84). Angeblich wollen sechs Verfasser, deren Namen sonst nicht zu belegen sind, die Viten von Hadrian bis Carus, Numerianus u. Carinus (die Zeit von 117/285 nC. umfassend) gegen 330 nC. geschrieben haben. Wahrscheinlich stammt das Werk jedoch von einem einzigen heidn. Verfasser vom Ende des 4. Jh. (vielleicht erst nach der Schlacht am Frigidus 394 nC.; vgl. J. Straub, Heidnische Geschichtsapologetik in d. christl. Spätantike = Antiquitas 4, 1 [1963]; Wolfg. Schmid, Bilderloser Kult u. christl. Intoleranz . . .: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC Suppl. 1 [1964] 298/315; A. Alföldi, Zwei Bemerkungen zur Hist. Aug.: Historia-Augusta-Colloquium, Bonn 1963 = Antiquitas 4, 2 [1964] 1/3). Manchmal hebt der Fälscher christenfreundliches Verhalten einzelner Kaiser hervor. Vielleicht darf man hier auf eine bestimmte Absicht schließen. Die Toleranz heidnischer Kaiser scheint gegen die Intoleranz christlicher Kaiser, eines Gratian u. Theodosius, ausgespielt zu werden (vgl. J. Geffcken, Religionsgeschichtliches in der Hist. Aug.: Hermes 55 [1920] 279/95 u. bes. Straub aO.). Gegen die Annahme einer bestimmten Absicht dieser F. u. gegen ihre Spätdatierung wendet sich verschiedentlich A. Momigliano (aO. 105/43; vgl. auch A. Cameron: JRomStud 55 [1965] 240/50 u. J. Matthens: ClassRev NS 16 [1966] 64f). – Heidnische Zeugnisse, die ihre christenfeindlichen Absichten offen kundgaben, sind fast stets vernichtet worden. – Drei unechte Inschriften aus Spanien preisen Nero u. Diokletian als Unterdrücker der Christen (CIL 2 app. 231*. 233*. 234* [neuzeitl. F.]).

III. Jüdisch. a. Die Echtheitskritik. Wie die alexandrinischen Gelehrten die Besonderheit der mündlich überlieferten homerischen Dichtung nicht erkannt haben, ebensowenig haben die Christen die besondere Lage der atl. Überlieferung erfaßt. Als Echtheitskritiker sind vor allem zu nennen: Sextus Julius Africanus zur Susannageschichte, Theodor v. Mopsuestia zu Job u. Hohem Lied, Hieronymus zu den Zusätzen von Buch Daniel, zur Sapientia Salomonis u. zu pseudepigraphen Patriarchenschriften, Augustinus zur Sapientia Salomonis, zum Ecclesiasticus u. zu Henochschriften. Die Kirchenväter, bes. das Decretum Gelasianum, haben nur einige religiöse Pseudepigrapha beanstandet, nicht aber die jüdischen Propaganda-F. unter heidnischer Maske durchschaut. – Porphyrius hat das Buch Daniel als F. zu erweisen ge-

sucht (s. Frassinetti). Es ist aber eher ein ‚echtes religiöses Pseudepigraphon' (zu den Apokalypsen u. pseudepigraphen Patriarchenschriften vgl. Verf.: JbAC 8/9 [1965/6] 109/16). Herennius Philo v. Byblos (1./2. Jh. nC.) bezweifelte die Echtheit von PsHekataios de Iudaeis (FGrHist 790 F 9).

b. Voraussetzungen u. Motive. Die judenfeindlichen Bewegungen begannen erst in hellenistischer Zeit u. scheinen von Antiochos IV Epiphanes ausgelöst zu sein. Die Judengegner, ein Apollonios Molon, Lysimachos u. Apion, warfen den Juden ihre angebliche Feindschaft gegen alles Nichtjüdische vor; sie rügten ihre superstitio (Sabbatruhe, Ritualgebote, Beschneidung) u. ihr Wesen (junges Volk, das kein älterer griech. Schriftsteller erwähnt, Kulturlosigkeit; vgl. I. Heinemann, Art. Antisemitismus: PW Suppl. 5 [1931] 3/43, bes. 5f. 19/22). Da weitgehend judenfreundliche Urteile der Griechen fehlten, wurden sie erfunden. Auch verfälschte man die jüd. Geschichte. F. geschichtlicher Tatsachen u. literarische F. stehen hier in enger Wechselwirkung. Tendenzschriften sind auch die ohne Verfassernamen überlieferten Bücher Judith, Tobias u. 3 Makk., die zum Kreis des AT gehören. Zur Verteidigung des Judentums schrieben fast alle jüd. Schriftsteller des Späthellenismus. Eupolemos erfand einen Briefwechsel zwischen Salomon u. Waphres v. Ägypten zur Verherrlichung des salomonischen Tempelbaues. Philo hat Moses sonst nicht bezeugte Gesetze zugewiesen, die auf den Beifall der Griechen abgestimmt waren. Josephus benutzte gefälschte Urkunden u. Zitate als anerkennende Zeugnisse der Griechen. Dem Vorwurf der Faulheit in der Sabbatruhe begegnete die jüd. Apologetik mit gefälschten Versen des Homer, Hesiod u. Linos. Pythagoras, Aischylos, Sophokles, Euripides, Menander u. Diphilos wurden durch erfundene Zitate zu Bewunderern des jüd. Gottesglaubens gemacht. Ihre angeblichen Aussprüche bildeten einen wichtigen Bestandteil der Verteidigungsschriften des Aristobulos u. PsHekataios. Man verstieg sich dazu, die Abhängigkeit der Griechen von der jüd. Kultur nachzuweisen. Die griechischen Philosophen wurden so zu Schülern, ja zu Plagiatoren jüdischer Weisheit.

c. Die F. Unter dem Namen des Hekataios, der als erster ausführlicher über die Juden gehandelt hatte, wurden die Bücher De Iudaeis u. De Abramo et Aegyptiis verbreitet. Sie gehören verschiedener Zeit an. Die christl. Apologeten haben die von den Juden gefälschten Zitate griechischer Tragiker u. Komiker begierig aufgenommen u. vor dem Untergang bewahrt (PsIust. mon. 2/5; coh. ad gent. 15. 18; Clem. Alex. strom. u. Eus. pr. ev.). Die unechten Dichteraussprüche verherrlichen den jüd. Gottesglauben, die Schöpfung u. das Endgericht. PsOrpheus widerruft am Ende seines Lebens den falschen Gottesglauben u. empfiehlt die Jahwereligion. Die sog. Siebener-Verse preisen die Zahl Sieben u. den Sabbat. Verbindungen zu pythagoreischen F. scheinen zu bestehen. – Der Aristeasbrief, der erdichtete Briefe des Demetrius v. Phaleron u. des Ptolemaios als Urkunden anführt, empfiehlt den Griechen die Übersetzung des Pentateuch u. zeugt von der Bewunderung griechischer Großer für die jüd. Religion. Die Vorstellung von einer Wortinspiration der Septuaginta hat er wesentlich beeinflußt. – Mit Erfindungen von Briefen u. Urkunden ist bei den späten Büchern des AT, wie Esther u. 3 Esra, zu rechnen. Wie weit den Verfassern jedoch der Unterschied zwischen Erfindung u. Urkunde klar war, ist nicht immer zu sagen. Zu den Urkunden-F. s. Willrich. – In nur noch erschließbaren chronographischen Werken versuchten die Juden nachzuweisen, daß sie das älteste Volk der Welt seien. Die ägyptische Zeitrechnung paßte man der jüdischen an u. verfälschte das Werk des Manetho. Wahrscheinlich wurden auch die Namen der griech. Chronographen Apollodor u. Eratosthenes in gleicher Absicht mißbraucht. Christliche Fälscher knüpften hier an (s. u. Sp. 260). – Die Juden übernahmen von den Griechen auch die sibyllinischen Orakel. Die jüd. Sibylle war Sambethe, die Schwiegertochter Noahs. Durch fast fünf Jahrhunderte, vom 2. Jh. bis zum 3./4. Jh. nC., kämpfte sie gegen die griech.-röm. Welt u. schließlich gegen die Christen. – Andere jüd. F. auf einen mythischen Namen der Heiden können aus Lact. Plac. zu Stat. 4, 516 u. Suda s. v. Τυρρηνία erschlossen werden. – Jüdische Fälscher haben auch unter dem Namen ihrer eigenen heiligen Schriftsteller Bücher verbreitet: die Sapientia Salomonis suchte den ‚jüdischen Gottesglauben mit den Mitteln hellenistischer Bildung zu verteidigen' (Eissfeldt 816). Die Überlegenheit des jüd. Monotheismus sollten der Brief des Jeremias u. die Apokalypse des Abraham c. 1/8 nachweisen, während der Zusatz zum Buch Da-

niel, Bel u. der Drache, wohl eher als freie Erfindung zu werten ist. – Nach ihrer Herkunft u. Absicht sind folgende Pseudepigrapha umstritten: PsHeraklit ep. 4. 7. 9 (wahrscheinlich kynisch); PsEupolemos: FGr Hist 724 F 1. 2; PsPhocylides (wahrscheinlich heidnisch); zu den Orakeln des Hystaspes s. u. Sp. 259.

C. Christlich. I. Bedeutung der F. in einer Buch- u. Offenbarungsreligion. Im Vergleich mit den heidn. F. fällt die Menge der jüdisch-christlichen auf. Dies liegt vor allem an der andersartigen Bedeutung des Buches bei Juden u. Christen. Einen derartigen Wert hatte das geschriebene Wort bei den Griechen u. Römern nie besessen. Dogmatische Gebundenheit lag ihnen fern. Zwar gab es auch bei ihnen heilige Bücher (Orphik; Hermetik; röm. Ritualbücher), aber diese Schriften stellten keine verpflichtende Lebensmacht dar. Die Gottesoffenbarung der Juden dagegen war in hl. Büchern niedergelegt. An ihr durfte als an dem Wort Gottes nichts geändert werden. Jesus war die Erfüllung der atl. Offenbarung. Er selbst zitierte aus dem ‚Gesetz u. den Propheten'. Die Evangelisten u. ihre Quellen suchten atl. Stellen auf Jesus zu deuten. Spätere schreckten besonders im Kampf mit den Juden nicht vor eigenen Erfindungen zurück. Das Ansehen des AT ging bald auf die Schriften der Apostel u. Apostelschüler über. Die Erleuchtung durch den Hl. Geist beanspruchten aber auch in nachapostolischer Zeit noch manche Christen für ihre Schriften. Die Kirche freilich verurteilte derartige Bücher, ob sie pseudepigraph waren oder nicht (Hirt des Hermas). Die häretischen Gruppen, wie die Gnostiker u. Manichäer, verbreiteten trotzdem ihre abweichenden Gedanken als pseudepigraphe Offenbarungsschriften. – Die Lehrautorität in der Kirche wurde in der Folgezeit für die rechtgläubigen Kirchenväter u. die Konzilien in Anspruch genommen. Da in den Glaubensfragen stets mit schriftlichen Zeugnissen gestritten wurde, mußte ein abweichendes Christusverständnis dazu führen, unechte Zeugnisse vorzuweisen. Man änderte also an den Schriften des NT, der Kirchenväter u. der Konzilien oder erfand gänzlich neue Schriften. In den ersten Jahrhunderten wurden vor allem Offenbarungen unter dem Namen Jesu u. der Apostel, in den späteren Lehrschriften unter dem Namen rechtgläubiger Kirchenväter oder Konzilsentscheidungen gefälscht. Während in der heidn. Welt viele künstlerische Erfindungen vorgekommen sind, die wie F. aussahen, ohne es zu sein (zB. Alexanderschriften), gilt das gleiche nicht für entsprechende Schriften der Christen in den ersten Jahrhunderten. Die Christen schrieben nicht zur Unterhaltung, sondern aus theologischen u. damit tendenziösen Gründen (s. Eus. h. e. 5 pr. 2; Overbeck 36f. 42. [61f. 64f]; Harnack LG 1, 21*f). Die heute oft als Romane, Aretalogien, Legenden bezeichneten älteren Apostelgeschichten u. Heiligenleben sind in der Darstellungsweise dem heidn. Roman verpflichtet, nach ihren Absichten aber als religiöse Propagandaliteratur zu werten. Die pseudepigraphe Einkleidung war für ihre Wirkung erforderlich. Insofern wird man auch einen unechten Petrus- oder Paulusbrief der ersten Jahrhunderte nC. anders zu beurteilen haben, als den pseudepigraphischen Brief eines berühmten Heiden. Bei dem christl. Erzeugnis spricht die Wahrscheinlichkeit eher für F. Ferner wurde seit Paulus 2 Thess. 2, 2 immer wieder vor F. gewarnt. In einer Umwelt, die so viel von F. sprach wie bei den Christen, dürfte es wenig wahrscheinlich sein, daß man trotzdem künstlerische Erfindungen, die einer F. zum Verwechseln ähnlich sahen, verfaßt hat. Erst in späterer Zeit entstanden Apostelgeschichten, Märtyrerakten u. Heiligenleben als Erbauungsbücher. Wie die Heiden den Geschichtsroman als echtes Geschichtswerk ansahen, so hat man bis in die späteste Zeit alle Schriften, deren Inhalt geschichtliche Personen betraf u. damit auch solche, die wir als Legenden oder romanhafte Geschichten bezeichnen würden, als geschichtliche Urkunden aufgefaßt. Wurden sie in diesem Sinne benutzt, so wurden sie auch in einem ähnlichen Geist abgefaßt, nämlich als F. Die Kirchenväter haben den Echtheitsanspruch derartiger Schriften jedenfalls ernst genommen u. sie als F. verurteilt oder als echte Urkunden anerkannt.

II. Die Echtheitskritik. Wie die heidn. Kritiker so haben einige Väter, wie Clemens u. Origenes, durch die Beobachtung von Stil u. Sprache unechte Schriften aufgedeckt. Ein Zusammenhang mit der alexandrinischen Philologie scheint gewiß zu sein. Die späteren byzantinischen Kritiker, wie Photios, stehen noch in dieser Überlieferung. Dionysios v. Alexandrien schloß durch Vergleich von Stil u. Wortschatz beim Johannesevangelium u. der Apokalypse auf verschiedene Verfasser

(Eus. h. e. 7, 25, 7/27). Eusebius h. e. 3, 25, 7 erwies mit diesem Mittel pseudoapostolische Schriften als solche. Auch Hieronymus u. seine Nachfolger Gennadius u. Isidor benutzten derartige Beobachtungen. – Bei der Beurteilung der vielen Apostelschriften bediente man sich des Leitsatzes: id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum (Tert. adv. Marc. 4, 5, 1). Die ununterbrochene Zeugenkette ‚apostolischer' d. h. von Aposteln begründeter Gemeinden sichert die Echtheit. Diesen Gedanken kennen u. a. Irenäus, Tertullian, Serapion v. Antiochien, Origenes, Eusebius u. Augustinus. – Ein besonderes Beweismittel lieferte stets der Inhalt der Schrift, nämlich ob sie rechtgläubige oder häretische Lehre verkündet. Im Streit mit Apollinaristen u. Monophysiten entdeckte man manche F. durch Urkundenkritik. Das 6. allg. Konzil v. Kpel von 680/81 ist als das ‚Konzil der Antiquare u. Paläographen' (Harnack) bekannt. Von Rasuren spricht einmal Nikephoros (c. Eus. et Epiphanidem 2, 10 [103] ed. J. B. Pitra, Spicil. Solesm. 4 [1858] 300 [374]). – Als Hauptwerke sind zu nennen: Briefwechsel Sextus Julius Africanus - Origenes; Tertullian adv. Marc. 4; Rufin. adult. libr. Orig.; Hieron. adv. Rufin.; Amphiloch. Icon. pseudepigr. haeret. (nur Fragmente: Mansi 13, 176 = PG 39, 115/7); Anonym. adv. fraud. Apoll.: PG 86, 1947/76; Nicephorus I c. Eus. et Epiphanidem 2. Dazu kommen die Kanonverzeichnisse. – Die Grenzen der Echtheitskritik liegen in den zahlreichen Irrtümern u. legendären Überlieferungen, welche die Christen teilweise mit den Heiden teilen: mythische Schriftsteller hält man für geschichtlich; Erfindungen, wie insbesondere viele Dialoge, für historische Berichte. Schlimmer aber als Irrtümer war die unsachliche Kritik fast aller Kirchenväter. Die Anklage auf F. erhoben alle gegen alle, ohne daß immer ein Recht dazu bestand. Für uns sind viele Urteile nicht mehr nachprüfbar. Berühmt ist der apologetische Streit um die Rechtgläubigkeit des Origenes u. des Theodor v. Mopsuestia (vgl. Facundus Herm. pro defens. 10 [PL 67, 765f]). Zu den oft unberechtigt erhobenen Vorwürfen auf Verfälschung der Bibel s. Bludau.

III. Gefälschte literargeschichtliche Angaben. Sehr häufig wurden Personen des NT u. des apostolischen Zeitalters, von deren schriftstellerischer Tätigkeit sonst nichts bekannt ist, zu Verfassern von Apostelakten oder anderen Schriften gemacht: Nicodemus, Gamaliel u. Joseph v. Arimathia, Eurippos (der Schüler des Täufers), der Sohn des Kleophas, Leucius, Lucius u. Charinus, Euodius v. Antiochien, Marcellus, Linus, Rhodon, Grathon, Prochoros, Zenas, Polykrates sind derartige Zeitgenossen u. teilweise auch Schüler der Apostel, die als Verfasser noch erhaltener F. vorkommen. Am bekanntesten ist Ps-Dionysius Areopagita. Erfunden ist auch sein Lehrer Hierotheus. – Sextus Julius Africanus, Eusebius u. Hieronymus wurden Übersetzungen angedichtet. – In der patristischen Literatur sind erschwindelt: Eusebius v. Alexandrien, der Bischof Agathonicus v. Tarsus, Bischof Ambrosius v. Chalkedon, verschiedene Bischöfe, die Briefe an Petrus Fullo geschrieben haben sollen. – Gefälschte Homerverse hat Sextus Julius Africanus entweder selbst erfunden oder gutgläubig übernommen. Der unbekannte Pelagianer des Praedestinatus erschwindelte literargeschichtliche Tatsachen u. eine Abhandlung, die angeblich Augustinus von anderen untergeschoben worden war. Fulgentius u. PsAethicus Ister cosmographus arbeiteten mit Schwindelangaben; ebenso der Scholiast zur Ibis des Ovid; wahrscheinlich auch der Geographus Ravennas u. Virgilius Maro grammaticus. In der armenischen Literatur sind Zenobius v. Glak u. Moses v. Choren zu nennen.

IV. Motive. Durch die vorgetäuschte Verfasserschaft suchten die christl. wie die heidnischen Fälscher Ansehen für ihre Schriften zu erringen. Wer als Autorität zu gelten hatte, bestimmten aber nicht die Fälscher, sondern die geschichtliche Entwicklung von Jesus über die Apostel u. ihre Schüler, sowie die Kirchenväter bis zu den Entscheidungen der Konzilien. Die Häretiker konnten, je genauer die Rechtgläubigkeit u. der kanonische Charakter bestimmter Schriften definiert wird, nur unter der Maske rechtgläubiger Verfasser ihre Gedanken der Vernichtung entziehen u. verbreiten. Um sich zu behaupten, mußten sie fälschen. Rechtgläubige Christen suchten den Einfluß der Häretiker durch Gegen-F. zu brechen; auch verwendeten sie die F. im Kampf mit Juden u. Heiden. Wie bei den Heiden bot die unvollständige Überlieferung oft die Handhabe, der F. eine bestimmte literarische Form zu geben. Manchmal war die Ergänzung der Überlieferung auch der Grund für die Abfassung. Ferner wollte man durch

das Wort Jesu oder der Apostel neu entstehende theologische, dogmatische, kirchenrechtliche, kultische oder disziplinäre Fragen u. Streitigkeiten maßgebend beantworten lassen. Überdies sollte die religiöse u. geschichtliche Wißbegierde gestillt werden. In der Kirchenpolitik setzte man bisweilen seine Wünsche mit F. durch. Persönliche Gegner konnten durch F. in schlechten Ruf gebracht werden; oft genügte dafür auch schon der unberechtigte Vorwurf, daß der Gegner fälsche. Nur selten verteidigte man Freunde mit F., wie im Falle der angeblichen Briefe des Comes Bonifatius (vgl. J. L. M. de Lepper, De rebus gestis Bonifatii [Tilburg 1941] 9/17). Außerdem gab es lokalpatriotische Motive. Gefälschte Schriften sollten Reliquien beglaubigen, einen Heiligen verherrlichen, ein Fest einführen oder für die Errichtung eines Klosters u. die Sicherung seines Besitzes sorgen. Wie die Heiden erdichteten die Christen Briefe, um gefälschte Schriften zu beglaubigen oder erdachte Verfasser zu echten zu machen. Dieses Ziel verfolgen einige pseudodionysische F.

a. Steigerung des Ansehens. Bei den christl. F. dürfte dieses Motiv nur selten allein eine F. verursacht haben. Meist war es nur Begleitumstand. Vielleicht hat der Verfasser der PsDionysiaca nur das Ziel gehabt, seine Gedanken unter dem Namen eines Zeitgenossen des Paulus wirksam zu verbreiten. Jedoch ist erst zu klären, wer der wahre Verfasser ist. Sollte es der Monophysit Petrus Fullo sein (nach U. Riedinger), so ist auch hier wohl Verschleierung das erste Ziel des Häretikers. Wenn Exorzismen oder Liturgien mit dem Namen berühmter Väter versehen wurden, so sollte manchmal dadurch ihre Schätzung erhöht werden. Unter den vielen Pseudepigraphen, die in den Sammlungen der Werke berühmter Kirchenväter (Justin, Athanasius, Cyrill v. Alex., Hieronymus, Augustinus u. a.) zu finden sind, werden einige sein, die aus diesem Grund zu ihrem falschen Titel gekommen sind. – Einen besonderen Fall stellen einige Kirchenordnungen dar, die ganz deutlich, anders als zB. die Didache, pseudepigraph verkleidet sind (Didaskalie, die Apostolische Kirchenordnung, die pseudapostolischen Konstitutionen, das Testamentum Domini n. J. Chr. am Anfang des syrischen Oktateuch, die angeblichen apostolischen Canones der Synode von Antiochien). Der Inhalt dieser Kirchenordnungen besteht zwar größtenteils aus echtem älteren Gut u. gibt gewachsene Überlieferungen weiter. Andererseits sind außer der pseudepigraphen Einkleidung bestimmte Abschnitte im Hauptteil der Ordnungen selbständig hinzugefügt worden. Mit diesem neuen Gut verfolgte der Redaktor sachgebundene Ziele. Um sie durchzusetzen u. andere ältere Kirchenordnungen zu verdrängen, hat der Fälscher Jesus u. die Apostel sprechen lassen (vgl. Verf.: JbAC 8/9 [1965/6] 122f).

b. Ergänzung der Überlieferung. Wie die Autoritätssteigerung war auch dieses Motiv meist nur ein Nebenumstand oder nur Anlaß zur F. Die Apokalypsen wollten theologische Fragen nach dem Endgericht u. dem Jenseits beantworten, die das NT offen gelassen hatte. Die Paulusapokalypse nahm ihren Ausgang von 2 Cor. 12, 1/5. Oft suchte man alte Schriften zu ersetzen, die in der Überlieferung zugrunde gegangen oder nur geplant waren. Schon jüdische Schriften suchten derartige Lücken zu schließen, wie das Gebet des Manasse (2 Chron. 33, 12f. 18f), die Gebete des Mardochai u. der Esther im Buch Esther u. a. Wie weit hier mit beabsichtigter Täuschung zu rechnen ist, bleibt im dunkeln. Selbstsüchtige Motive sind nicht immer vorhanden, so daß diese Art der Schriftstellerei der künstlerischen Erfindung ähnelt. Andererseits waren Lücken der Überlieferung für Fälscher gleichsam eine äußere Echtheitsbeglaubigung. Der gefälschte Laodizenerbrief der Markioniten knüpfte an Col. 4, 16 an; der als Gegen-F. zu verstehende 3. Korintherbrief an 1 Cor. 5, 9. Wegen der sachgebundenen Absichten der meisten christl. F. wird man besonders für F. der ersten drei Jahrhunderte in dem Motiv der Ergänzung der Überlieferung nur den Anlaß oder einen Begleitumstand erblicken dürfen: das Protevangelium Jacobi ergänzt zwar die mangelhafte geschichtliche u. literarische Tradition über die Gottesmutter, wirbt aber zugleich für den von vielen Häretikern abgelehnten Glauben an die dauernde Jungfräulichkeit Mariens. Für den Erfolg derartiger F. war die Form der Erzählung, die an die Evangelien erinnerte, u. die falsche Verfasserschaft ausschlaggebend. Wenn die Gnostiker ihre Evangelien als Gespräche des Auferstandenen ausgaben, so knüpften sie an die geschichtliche Überlieferung an und suchten sie zu ergänzen, vor allem aber doch ihre Lehren zu verbreiten. Die unechten Apostelgeschichten wollten u. a. den Bericht des Lukas vervollständigen.

c. Kampf gegen Juden u. Judenchristen. Schon der ntl. Judasbrief spielt auf jüdische pseudepigraphe Patriarchenschriften an. Derartige Bücher erfreuten sich zunächst in der Kirche großer Beliebtheit. Man interpolierte sie u. erfand neue Schriften dieser Art, zB. die Himmelfahrt des Jesaia, 5 u. 6 Esra. Vom 3. Jh. an wurden sie allerdings von der Kirche verfemt, da die Häretiker, wie die Manichäer u. Priszillianisten, sich ihrer bedienten. Die Christen verwendeten die interpolierten jüdischen Pseudepigraphen gegen die Juden, um ihnen deutlicher zu beweisen, daß Jesus der verheißene Messias sei (Weissagungsbeweis). Ferner stritt man mit F., Interpolationen u. verfälschten Übersetzungen des AT gegen die Juden u. heterodoxe Judenchristen, welche die Jungfrauengeburt leugneten. Bis ins MA benutzten Christen gefälschte Prophetensprüche, um die Juden zu bekehren. – Die Juden haben ihrerseits manchmal in ihren pseudepigraphen Patriarchenschriften die Christen angegriffen. Beide Parteien haben die Sibyllinen als Kampfmittel verwendet. Manche christl. Pseudepigraphen, wie das Petrusevangelium, die Pilatusliteratur, die Didaskalie, suchten wenigstens nebenbei auch die Juden oder Judenchristen zu treffen. – Die ‚häretischen‘ Judenchristen verbreiteten durch neue Evangelien (Hebräer- u. Ebionitenevangelium) u. Apostelakten, in denen Jakobus die Hauptrolle zufiel, ihre abweichende Theologie. In der Gestalt des Simon Magus wurde Paulus als Feind der Gläubigen gebrandmarkt. Diese Grundschrift der PsClementinen hat ein rechtgläubiger Christ überarbeitet u. als Gegen-F. verbreitet. Der gefälschte Clemensbrief beglaubigt sie.

d. Kampf gegen die heidnische Umwelt. Für die bewußte Auseinandersetzung zwischen Heiden u. Christen sind folgende F. besonders wichtig (vgl. Harnack, LG 1, 865/80):

1. Gefälschte nichtchristliche Zeugnisse zum Leben Jesu. Nichtchristliche Schriftsteller hatten über Jesus u. seine Anhänger nur weniges mitgeteilt. Auch der jüd. Geschichtsschreiber Josephus hatte Jesus übergangen. Ein anerkennendes Zeugnis in seinem Werke hätte die Mission bei Juden u. Heiden unterstützen können. Das ‚Testimonium Flavianum‘ leistete diesen Dienst (Ios. ant. 18, 63f; vgl. W. Bauer bei Hennecke-Schneemelcher 1, 324f). In verschiedenen christl. F., wie den Silvesterakten u. dem Religionsgespräch am Hof der Sassaniden, wird im Streit mit den Juden darauf verwiesen. – Auch die verzweigte Pilatusliteratur diente dieser Aufgabe. Bereits das Johannesevangelium behandelte Pilatus schonender u. gab alle Schuld am Tode Jesu den Juden. An diesem Bilde arbeiteten F. u. Legende weiter (vgl. H. Peter: NJbb 19 [1907] 19/40). Tertullian berichtet über ein Schreiben des Landpflegers an Tiberius (apol. 5, 2; 21, 24). Dieser Brief scheint in griechischer u. lateinischer Sprache noch erhalten zu sein, falls er nicht aufgrund der Angabe Tertullians verfaßt worden ist. Er wird in verschiedenen F. als Urkunde angeführt. Pilatus bezeugt die Auferstehung; auch die Jungfrauengeburt wird erwähnt. Um die heidn. Pilatusakten zu bekämpfen, haben die Christen eine entsprechende Gegen-F. erfunden, die in verschiedenen, späten Bearbeitungen erhalten ist. Nicodemus soll den hebräischen Text geschrieben haben, den der Offizier Ananias ins Griechische übersetzt haben will (vgl. G. C. O'Ceallaigh: HarvTheolRev 56 [1963] 21/58). Auch im unechten Gamalielevangelium bezeugt Pilatus die Auferstehung. Verschiedene gefälschte Briefwechsel des Pilatus mit Herodes, Augustus (!) u. Tiberius sind noch vorhanden. – Bald wird Pilatus als Feind Christi bestraft, bald stirbt er als christl. Martyrer (der hl. Pilatus der koptischen u. äthiopischen Kirche). In der Doctrina Addai (um 400 nC.) spielt Tiberius im Brief an Abgar auf ein Schreiben des Pilatus an (vgl. auch PsIac. ep. ad Quadr. [um 300 nC. ?]; dazu s. F. Haase, Altchristl. Kirchengeschichte [1925] 41/3). Bis ins MA wurden diese Pilatusschriften fortgesetzt. Wie Gregor v. Tours hist. Franc. 1, 21. 24 zeigt, hat man allgemein derartige, uns als Legenden erscheinende Schriften für geschichtliche Quellen gehalten.

2. Heidnische messianische Weissagungen u. Verwandtes. In der Erfindung derartiger Weissagungen folgten die Christen ihren jüd. Vorbildern. Seit der 1. Hälfte des 2. Jh. haben die Apologeten die jüd. Sibyllinen übernommen u. bearbeitet sowie neue erfunden. Clem. Alex. strom. 6, 5, 42f führt ein unechtes Pauluswort an, in dem die Sibyllen u. Hystaspes als Zeugen Christi genannt werden. Das ganze christl. Altertum hindurch versprach man sich von diesem Mittel großen Erfolg (vgl. den Manichäer Faustus u. Augustinus bei Aug. c. Faust. 13, 1. 15). Jedoch ruhte die heidn. Gegenkritik nicht: Celsus bei Orig. c. Cels. 7, 53. 56 (5, 61) (vgl. Lact. inst.

div. 4, 15, 26; Aug. c. d. 18, 46). Durch Laktanz u. Augustinus stieg das Ansehen der christl. Sibyllinen. Hermes Trismegistos, die Sibylle u. Orpheus wurden zu Verkündern Christi. Die christl. Sibylle bekräftigte nicht nur christl. Glaubenswahrheiten wie in dem berühmten Ichthys-Akrostichon, sondern stritt gegen die heidn. Umwelt (vgl. Fuchs 22_{83}). Zu den Sibyllinen bei den Kirchenvätern s. K. Prümm: Scholastik 4 (1929) 54/77; B. Altaner: AnalBoll 67 (1949) 244/7 u. A. Kurfess bei Hennecke-Schneemelcher 2, 498/528. – Das von Juden gefälschte Testament des Orpheus haben die Christen interpoliert (zu Orpheus in der christl. Literatur s. K. Goldammer: ZKG 74 [1963] bes. 226/30). Neben der Sibylle wurden heidnische Götter u. Philosophen zu Propheten Christi gemacht (s. Erbse). Das Religionsgespräch am Hof der Sassaniden ist wahrscheinlich erdichtet, um Zweifel der Heiden an der Echtheit solcher Orakel im Werk des Philippus v. Side zu widerlegen (s. Bratke 2, 4f. 129/227). In den Passionen des Artemius u. der Katharina verteidigen die Märtyrer mit Orakeln ihren Glauben (zu einem Orakel, das gegen Julian gerichtet war, s. C. M. Bowra: Hermes 87 [1959] 426/35). – Gnostiker u. rechtgläubige Christen haben Zoroaster, der mit Seth, Nimrod, Baruch, Jeremias u. Balaam gleichgesetzt wurde, zum Botschafter ihrer Gedanken gemacht. Um die Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande besser erklären zu können u. um bei den Anhängern des Ahura Mazda zu werben, verbreiteten Christen Orakel auf den Namen Zoroasters über den Stern der Weisen, die Jungfrauengeburt u. das Leben des Erlösers (s. U. Monneret de Villard, Le leggende orientali sui magi evangelici = Studi e Testi 163 [1952] 127/40). In ähnlicher Form wurden iranisch-hellenistische Orakel des Hystaspes bearbeitet u. dem Ostanes ein Wort über die Gottesgebärerin beigelegt (vgl. Windisch 35/43. 74f. 96/101; zu Ostanes s. Bidez-Cumont 2, 328). Nach arabisch-christlicher Überlieferung hat es einen Briefwechsel zwischen Augustus u. Herodes über die drei Weisen u. eine Nimrod-Prophezeiung gegeben (s. Monneret de Villard aO. 124f).

3. Gefälschte Edikte der Kaiser. Die griechischen Zusätze zum Buche Esther (2. Jh. vC.) enthalten u.a. zwei unechte Edikte des Königs Artaxerxes über die Ausrottung der Juden u. die Zurücknahme dieser Anordnung, also ein Toleranzedikt. Auch in derartigen F. waren die Christen Schüler der Juden. Vom 2. Jh. an bis ins späte Altertum erfanden sie Toleranzedikte römischer Kaiser. So ist das Edikt des Antoninus Pius, das durch Justinus u. Eus. h. e. 4, 13 überliefert ist, trotz A. v. Harnack, Das Edict des Antoninus Pius = TU 13, 4 (1895) eine F. (um 180 nC.; vgl. Wolfg. Schmid: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC Suppl. 1 [1964] 312f. 314_{81}). Als christl. F. aus der Zeit des Licinius hat J. Geffcken ein angebliches Schreiben des Marcus Aurelius an den Senat bezeichnet, in dem der Kaiser bezeugt, daß die Christen Ursache der wunderbaren Errettung der röm. Truppen vor dem Verdursten gewesen seien (Das Regenwunder im Quadenlande: NJbb 3 [1899] 262/7). Nach Geffcken wollten die Christen damit die heidn. Deutung des Wunders zurückweisen. Die Datierung dieser F. ist allerdings umstritten (vgl. H. Leclercq, Art. Fulminata: DACL 5 [1923] 2701/3). – Bei Malalas chronogr. 11 ist ein Schreiben des Statthalters Tiberianus an Trajan erhalten, aufgrund dessen der Kaiser befohlen haben soll, mit den blutigen Verfolgungen aufzuhören (FHG 4 [1851] 580f). Dieses Schreiben ist genauso unecht wie der Brief des Marcus Aurelius an Euxeinianos Pollion mit der Bitte, ihm den Bischof u. Wundertäter Abercius zu schicken (Vita s. Abercii ed. Th. Nissen [1912] 48f; 2. H. 4. Jh.). Vgl. ferner das Edikt des Nerva, das die harten Maßnahmen Domitians gegen den Apostel Johannes widerruft (bei O. v. Gebhardt: TheolLitZ 1 [1876] 641f). Die Apologeten u. manche andere Christen haben Edikte der Kaiser, welche die Christen betrafen, als Toleranzedikte gedeutet (vgl. Wolfg. Schmid: Maia 7 [1955] 1/10). – Anders geartet sind die vielen erdichteten Edikte in den Acta Sanctorum, welche die Christenfeindschaft besonders der Kaiser des 3. Jh. betonen (vgl. Delehaye, Pass. 242/4).

4. Gefälschte chronologische Werke. In derartigen F. führten die Christen das Werk jüdischer Fälscher fort (s. o. Sp. 250). Mit dem Namen Manethos wurden im 3. u. im 4. Jh. angebliche ägyptische Chronographien herausgegeben, welche die biblische Geschichte gegenüber der ägyptischen als älter darstellen sollten. Die Heiden sahen in dem geringen Alter der religiösen Überlieferungen der Juden u. Christen einen Haupteinwand gegen die Göttlichkeit ihrer Religion. Es sind folgende F.: neben einer von G. F. Unger,

Chronologie des Manetho (1867) 19 erschlossenen F. besonders das ohne Verfasserangabe überlieferte ‚Ältere Chronikon' u. das Sothisbuch des PsManetho (von Panodoros [um 400 nC.] gefälscht? Vgl. Unger aO. 20/43; Kees, Art. Sothisbuch: PW 3, 1A [1927] 1234f u. die Ausgabe von W. G. Waddell [London 1948] 27*f. 208/11. 234/49). Wie wichtig den Apologeten der Altersbeweis war, ersieht man zB. aus Tatian. or. 31. 36/41; Theophil. ad Aut. 3, 16/29 u. Clem. Alex. strom. 1, 101/47.

5. Propaganda für christl. Literatur u. Mission. Der berühmte, aber dürftige Briefwechsel zwischen Seneca u. Paulus (2. H. 4. Jh. nC.) ist nicht als Fiktion (C. W. Barlow; vgl. PL Suppl. 1, 673) zu beurteilen, sondern als Werbeschrift. Man wollte damit wohl den gebildeten Kreisen Roms die paulinischen Briefe, die wegen ihres Stils abgelehnt wurden, empfehlen (s. Harnack, LG 1, 763/5). – Umgekehrt haben gebildete Christen die griech. Romane des Achilles Tatios u. des Heliodor durch Gleichsetzung der Verfasser bzw. der Romanfiguren mit christlichen Heiligen u. Bischöfen vor dem Untergang gerettet (vgl. H. Dörrie: Philol 93 [1938] 273/6). – Viele Apostelgeschichten sowie die Pilatusschriften erzählen, wie die christl. Botschaft sehr rasch die Vornehmen dieser Erde beeindruckt hat. Die Apostel predigen an den Höfen der Kaiser u. verkehren mit den höchsten Würdenträgern. Vornehme Frauen sind ihre Schülerinnen. Nach Tert. apol. 5, 2 hat Tiberius beabsichtigt, Christus unter die Götter aufzunehmen, der Senat aber habe dies abgelehnt. Der Briefwechsel Abgar–Jesus, der außerdem noch andere Ziele verfolgt, die Thomas-, Petrus- u. Philippusakten (c. 12) waren derartige Propaganda-F. Nach Hegesippos bei Eus. h. e. 3, 19/20, 6 hat Domitian die Verwandten Jesu gnädig behandelt u. durch ein Edikt der Christenverfolgung Einhalt geboten. Zwei unechte Briefe Abgars empfehlen den Apostel Simon (bei Moses v. Choren 2, 33). – Der armenische Hagiograph, der sich hinter dem Sekretär des Tiridates († 317 nC.), Agathangelos, versteckt, suchte durch den heidn. Namen für das Christentum zu werben (5. Jh.). Er schrieb die Geschichte der Bekehrung Armeniens zum Christentum, verbunden mit dem Leben Gregors des Erleuchters (c. 57f ein christenfreundlicher Erlaß des Tiridates). Labubna will als Sekretär seines Königs die Doctrina Addai geschrieben haben (ed. W. Cureton, Ancient Syriac documents [London 1864] 6/23; vgl. ebd. 165f u. Moses v. Choren 2, 36). Daß sich christliche Hagiographen heidnische Decknamen gewählt haben, scheint sehr selten vorgekommen zu sein. – Anhangsweise sei auf zwei Brief-F. hingewiesen: Gallus Caesar an Julian Apostata macht Julian zum christl. Heuchler (s. Geffcken 17f. 130f). Der lateinisch erhaltene Brief der Philosophin Hypatia an Cyrill ist die Werbe-F. eines Nestorianers (vgl. R. Hoche: Philol 15 [1860] 451/3).

e. Verteidigung der rechtgläubigen Lehre. Viele F. der Rechtgläubigen bekämpfen F. der Häretiker. In derartigen Gegen-F. wird verschiedentlich vor den Falsa der Gegner gewarnt: 3. Korintherbrief (übers. von Schneemelcher 2, 258/60); Ep. apost. c. 29. 50 Schmidt-Wajnberg; PsClem. hom.: ep. Petri ad Iac. 2, 3f. contest. 5, 2; Const. apost. 6, 16, 2 (vgl. Verf.: JbAC 8/9 [1965/6] 120f). Die häretischen F. haben nicht zuletzt wegen ihrer ansprechenden Form u. der erborgten Autorität bei den Christen leicht Eingang gefunden. Viele Rechtgläubige glaubten sie nur durch ähnliche Schriften verdrängen zu können, zB. Kerygma Petrou, Paulusakten mit dem 3. Korintherbrief, Ep. apostolorum. Da die Apostelakten von den Manichäern u. Priszillianisten gelesen wurden, haben rechtgläubige Christen auch in späten Jahrhunderten derartige Schriften bearbeitet u. unter dem Namen von Apostelschülern verbreitet (zB. des Grathon, Prochoros, Linus, Marcellus, Clemens, Melito). Evangelien, bes. Marienevangelien, wurden unter dem Namen des Jacobus, Matthäus u. Hieronymus herausgegeben. – Seit dem 4. Jh. wurden in den christologischen Streitigkeiten immer mehr Zeugnisse der Kirchenväter als Beweis herangezogen. Es kamen die Florilegien auf, in die leicht unechte Zitate eingefügt werden konnten. So fälschte man im Streit mit den Arianern, bes. aber gegen die Monophysiten: acht Briefe meist erdichteter Personen an Petrus Fullo, die den Zusatz zum Trishagion qui crucifixus propter nos bekämpfen. Johannes Rhetor gab Schriften unter dem Namen seiner Zeitgenossen, des Petrus Iberus u. Theodosius v. Jerusalem, heraus (vgl. Zach. Rhet. h. e. 3, 10). Anastasius Sinaita berichtete über ein von ihm selbst gefälschtes Florilegium auf den Namen des Flavianus an Papst Leo (viae dux 10 [PG 89, 180/4]). Der

Monophysit Severus v. Antiochien hat den Verteidigern des Chalcedonense verschiedentlich F. nachgewiesen (vgl. G. Bardy: ArchOrChrét 1 [1948] 15/31). Briefe Isidors v. Pelusium wurden von Rechtgläubigen u. Monophysiten verfälscht (vgl. A. Schmid, Die Christologie Isidors v. Pel. [Fribourg 1948] 55/64). – Häretische u. rechtgläubige Glaubensbekenntnisse wurden unter dem Namen berühmter Kirchenväter verbreitet (vgl. K. Künstle, Antipriscilliana [1905] 58/67. 73f. 84. 102 u. berichtigend B. Vollmann, Studien zum Priszillianismus [1965] 32/4; Lietzmann 273 [apollinaristische F.]). – In der Auseinandersetzung mit den Bilderfeinden versuchte Nicephorus c. Eus. et Epiph. 2 mit unsachlicher Kritik echte Zeugnisse zu gefälschten zu machen (s. F. Dölger: GöttGelAnz 191 [1929] 357/71). Beide Parteien benutzten erfundene Belege, zB. beriefen sich die Bilderfreunde während des 2. Konzils v. Nizäa (787 nC.) auf die dem Athanasius zugeschriebene Geschichte vom Christusbild von Berytos, das die Juden gekreuzigt hätten (PG 28, 797/824; Mansi 13, 24/32).

f. Im Dienst der Kirchenpolitik. Der Abgarbriefwechsel scheint erst zZ. des Eusebius, der ihn als echt aus dem Syrischen übersetzt hat (h. e. 1, 13; 2, 1, 6/8), entstanden zu sein. Mit dieser F. suchten sich wohl Bischof Kûnê u. seine Leute der starken häretischen Partei in Edessa zu erwehren (s. W. Bauer bei Hennecke-Schneemelcher 1, 327). Die später entstandenen Acta Thaddaei u. die Doctrina Addai erstrebten im Zeitalter der ‚Apostolisation‘ für Edessa die Würde einer apostolischen Gründung. Erst im 5. Jh. wurde dieses Argument im kirchenpolitischen Kampfe wichtig (s. Dvornik 3/105). In Arles berief sich Patroclus auf Trophimus, den Mitarbeiter des Paulus. Im Osten versuchte Petrus Fullo mit dem Hinweis, daß die Kirche von Zypern nicht von Aposteln gegründet sei, sondern von Antiochien den Glauben erhalten habe, den Primat Antiochiens über die Insel zurückzugewinnen. Bischof Anthemius v. Zypern widerlegte diesen Anspruch durch die zur rechten Zeit entdeckten Barnabasreliquien u. das dabei gefundene Matthäusevangelium. Die unechten Barnabasakten des PsJohannes Marcus führten diese F. weiter. Vgl. auch die Akten des Heraclides, ed. F. Halkin: AnalBoll 82 (1964) 133/69. Im Streit um die Selbständigkeit Ravennas hat Bischof Maurus mit einem gefälschten Privileg u. der unechten Passio des angeblichen Petrusschülers Apollinaris seine Ansprüche durchgesetzt. Die Bischöfe von Aquileia gebrauchten ähnliche Mittel. In Kpel wurden im 9. Jh. im Anschluß an legendäre Andreasüberlieferungen unter dem Namen des Prokopios u. des Dorotheos v. Tyrus Apostel- u. Apostelschüler-Verzeichnisse erfunden. Byzanz sollte als Gründung des Andreas die gleiche Würde wie Rom erhalten (s. Dvornik 156/80). – Im 5. Jh. trachtete Juvenalis v. Jerusalem danach, den Umfang seines Bistums auf Kosten von Antiochien durch gefälschte Urkunden zu erweitern. Seine Machenschaften blieben jedoch nicht verborgen (vgl. E. Honigmann: DumbOaksPap 5 [1950] 217. 245/7. 254f). – In Rom suchten die Actus Silvestri in romfreundlichem Sinne zu wirken. Sie haben auf die symmachianischen F. eingewirkt. Diese wollten durch erfundene Papstprozesse beweisen, daß der Papst von niemandem gerichtet werden könne. Damit suchte man dem bedrängten Papst Symmachus beizustehen. Mit dieser F. hängen mehrere andere zusammen, in denen Papst Silvester die Hauptfigur ist. – Arabisch überlieferte Canones, die als nizänisch ausgegeben wurden, enthalten kirchenpolitische F. Der echte sechste Kanon von Nizäa wurde von römischer Seite bearbeitet. Die bekannteste röm. F. dieser Art ist das Constitutum Constantini, das dem Papst die Herrschaft über das Abendland u. darum kaiserlichen Rang u. die entsprechenden Insignien verleiht (Ende des 8. Jh.). Sie knüpfte an die unechten Silvesterakten an. – Seit dem 8. Jh. strebten immer mehr Bistümer danach, ihre angebliche apostolische Gründung (‚Apostolizität‘) durch erfundene Berichte zu beurkunden. In den rheinischen Bistümern, die wie andere über keine alte schriftliche Überlieferung verfügten, erdichtete man für die ersten drei Jahrhunderte Namen u. Leben mancher Bischöfe. Metz forderte Clemens für sich, Trier die Petrusschüler Valerius, Eucharius u. Maternus, Mainz den Paulusschüler Crescens. Entsprechende Viten gaben dafür den Beweis (vgl. Levison, Frühzeit 7/27 u. Winheller). Ähnlich die Bistümer des westlichen Frankenreichs (Duchesne, Fastes). Aus dem 9. Jh. sind einige Fälscher bekannt: Hilduin v. St. Denis (s. Buchner passim), Hinkmar v. Reims (s. B. Krusch: NeuesArchGesGesch 20 [1894] 511/68), Odo v. Glanfeuil (vgl. L. Halphen: RevHist 30 [1905] 287/95). Das Motiv, Ansehen

u. Besitz eines Klosters durch gefälschte Privilegien zu mehren, ist im Frühmittelalter weit verbreitet (vgl. zu Petrus Diaconus [12. Jh.] Caspar). Was den großen Kirchen erlaubt zu sein schien, forderten auch die kleinen für sich. Ein gefälschter Himmelsbrief hat wahrscheinlich die Errichtung des Klosters Andain bewirkt (ASS Oct. 1, 525 F). – In andere Kreise führen die berühmten, in ihren Absichten umstrittenen F. des Isidor Mercator (9. Jh.). Er arbeitete wohl ‚gegen den die Kirche beherrschenden westfränkischen Staat, für die vom Staat zu befreiende Kirche' (E. Seckel, Die erste Zeile Pseudoisidors ... = SbBerlin 4 [1959] 46; ebd. 11/5 die Literatur).

g. Im Dienst des christl. Kultes. Bei vielen F. des späten Altertums, die im Gewand religiöser Erbauungsschriften auftreten, ist nicht leicht zu entscheiden, ob sie aus dem Motiv der Ergänzung der Überlieferung oder dem der Kirchenpolitik, des Lokalpatriotismus, der Reliquienbeglaubigung, der Verherrlichung eines Heiligen oder der Pilgerkonkurrenz entstanden sind. Der unechte Ambrosiusbrief (ep. 2 [PL 17, 821/5]) enthält die erdichtete Passio der von Ambrosius entdeckten Martyrer Gervasius u. Protasius. Wahrscheinlich ist diese F. in Ravenna hergestellt u. diente sowohl der Ergänzung der Überlieferung wie dem Lokalpatriotismus, der Reliquienbeglaubigung u. der Verherrlichung der Heiligen (5./6. Jh.; vgl. F. Savio: NBullArchCr 3 [1897] 153/77). PsDionysius Areopagita ep. ad Tim. beglaubigt Reliquien des Paulus (ed. B. Mombritius, Sanctuarium 2 [2][Paris 1910] 354/7); ein anderes Beispiel bietet der verfälschte Brief des Basilius an Ambrosius (ep. 197, 2 [PG 32, 712f]; vgl. A. Cavallin: Eranos 43 [1945] 136/49). Die Aufzeichnungen über das Haupt des Täufers des PsEurippos sind eine Festlegende (ed. A. Vassiliev, Anecd. Graeco-Byzantina [Moskau 1893] 4f); ähnlich PsAmbr. ep. 1 (PL 17, 813/21 zur hl. Agnes). Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann wirbt für das Josephsfest. Der gefälschte Briefwechsel zwischen Cyrill v. Jerusalem u. Julius v. Rom soll das Datum des Festes der Geburt u. Taufe Jesu bestimmen (PL 8, 964/8). – Geschichts-F. u. literarische F. verherrlichen Apa Victor u. das Kloster Pbav (s. W. Kraatz, Kopt. Akten zum ephes. Konzil = TU 26, 2 [1904] 159f. 178. 181f). PsColumban exhortatio in conventu ad fratres verfolgt ähnliche Ziele, die Verehrung des hl. Columban (vgl. G. S. M. Walker, S. Columbani opera [Dublin 1957] 61*f. 206/9).

h. Die F. der Häretiker. Die Gnostiker schufen neue Offenbarungsurkunden unter atl. u. ntl. Namen. Da die Rechtgläubigen die apostolische Zeugenschaft u. die ununterbrochene Überlieferung für die Echtheit ihres Glaubens anführten, mußten die Gnostiker ähnliche Bürgen suchen: Glaukias, Dolmetscher des Petrus; Theodas, Schüler des Paulus; Mariamne; mündliche Überlieferungen des Matthias (vgl. Bauer, Rechtgl. 123f). Die Gnostiker erfanden Evangelien unter dem Namen einer Person des AT, Jesu, einzelner oder aller Apostel u. heiliger Frauen (vgl. H. Ch. Puech bei Hennecke-Schneemelcher 1, 166/256). Einige Häresiarchen wie Basilides versahen aber Evangelien mit ihrem eigenen Namen (vgl. Puech aO. 1, 256/70). Ferner gab es Schriften unter dem Namen jüdischer Patriarchen (des Adam, Seth, Cham, Noria [der Frau des Noe], Abraham, Moses u. a.). Porphyrius v. Plot. 16, 14f entlarvte gnostische Zoroasterschriften (vgl. H. Ch. Puech: Entretiens Fond. Hardt 5 [1957] 159/90). – Die Markioniten erdichteten Briefe unter dem Namen des Paulus (an die Alexandriner u. Laodizener). – Die noch vorhandenen, auf der Grenze von Häresie u. Rechtgläubigkeit entstandenen Apostelakten sind in ihrer heutigen Gestalt spätere katholische Überarbeitungen. Einige, wie die Thomas- u. Johannesakten verkündeten ursprünglich eine doketische Christologie u. einen unchristlichen Enkratismus. – Die Manichäer übernahmen diese F. Sie besaßen eine Sammlung von fünf Apostelakten u. lasen gnostische Bücher unter dem Namen atl. Patriarchen sowie Schriften der Sibylle, des Hermes Trismegistos, des Zoroaster u. Hystaspes (s. P. Alfaric, Les écritures manichéennes 2 [Paris 1919]). – Von den Manichäern übernahmen die Priszillianisten derartige Schriften (Prisc. tract. 2. 3 [CSEL 18, 41f. 44/56]). – Die Schismatiker u. Häretiker verbreiteten ihre Bücher meist unter dem Namen rechtgläubiger Kirchenväter. Einige Beispiele seien genannt. Schon im Altertum wurden novatianische bzw. mazedonianische F. erkannt (Rufin. adult. libr. Orig. 12; Hier. c. Ruf. 2, 19; vir. inl. 70). Die Werke Novatians sind unter den Schriften Cyprians u. wahrscheinlich auch Tertullians verbreitet worden. – Die Luciferianer fälschten unter dem Namen des

Athanasius anerkennende Briefe an Lucifer v. Cagliari (zu ihren F. s. L. Saltet: BullLittEccl [1906] 300/26). – PsJoh. Chrys. op. imp. in Mt. (PG 56, 611/946) u. PsOrigenes comm. in Iob. sind arianische F. (vgl. R. Draguet: RevHistEccl 20 [1924] 38/65). Die pseudoclem. Rekognitionen sind, wie schon Rufin. adult. libr. Orig. 3 gesehen hat, von einem Eunomianer verfälscht worden. Der Fälscher der pseudoclementinischen Konstitutionen u. der pseudignatianischen Briefe stand wohl den Arianern nahe. Der Mazedonianer Sabinus v. Heraklea hat nach Socr. h. e. 1, 8, 25. 9, 28; 2, 15, 8/11. 17, 10f; 4, 22, 1 durch willkürliche Auslassungen u. Verdrehungen die Konzilsakten von Nizäa verunstaltet. – Die Donatisten haben mit Interpolationen u. F. gearbeitet (s. H. Achelis: ZKG NF 11 [1929] 344/53; M. J. Zeiller: CRAcadInscr [1933] 65/73; Clavis PL 722f). – Pelagius verleugnete eigene Werke, deren häretischer Inhalt erkannt wurde (s. G. De Plinval, Pélage [Lausanne 1943] 20f). Nach seiner Verketzerung haben seine Anhänger seine Schriften unter dem Namen des Hieronymus, des Papstes Xystus, Augustinus, Sulpicius Severus u. Paulinus v. Nola verbreitet. Auch eigene Werke haben sie mit falschem Namen versehen. Zu der dreisten F. des sog. Praedestinatus s. v. Schubert. – Das Werk des Nestorianers Eutherius v. Tyana, Confutationes quarundam propositionum (PG 28, 1337/94), das sich gegen Cyrill u. die Katholiken richtet, ist wohl absichtlich bald mit dem Namen des Athanasius, bald mit dem des Theodoret v. Cyrus versehen worden (s. Bardenhewer 4, 201f). Nach Barhebr. chron. 3, 31 soll der nestorianische Patriarch v. Nisibis, Josephus, die acht Briefe an u. von Katholikos Papa v. Seleukeia verfaßt haben (s. Bardenhewer 4, 340f). Die lat. Fassung der Passio des Bartholomäus verbreitete nestorianische Gedanken (Lipsius 2, 2, 67/71). Zu dem Brief der Hypatia s. o. Sp. 262. – Große Verwirrung haben die apollinaristischen F. bei den Rechtgläubigen angerichtet. Cyrill benutzte sie als echte Zeugnisse. Von diesen Falsa gehören Apollinaris: PsAthanasius ep. ad Iovinianum, PsGregorius Thaumaturgos ἡ κατὰ μέρος πίστις, PsJulius v. Rom ep. ad Dionysium, de unione u. de fide et incarnatione. Arbeiten seiner Schüler sind: PsAthanasius Quod unus sit Christus u. De incarnatione dei verbi, verschiedene Schriften unter dem Namen des Julius u. Felix v. Rom (vgl. Lietzmann). Apollinaristen haben die ep. ad Epictetum des Athanasius verfälscht (s. J. Lebon: RevHistEccl 31 [1935] bes. 745/61). Sie haben den Brief des Dionysius v. Alexandrien an Paulus v. Samosata u. andere Dokumente verfaßt (s. G. Bardy, Paul de Samosate [2][Louvain 1929] 131/81). – Die Monophysiten haben viele apollinaristische F. in ihre Florilegien aufgenommen (vgl. Lietzmann 93/105 u. E. Schwartz: AbhMünchen 32, 6 [1927] 99f). Sie haben rechtgläubige Schriften interpoliert, besonders die Schriften Cyrills, u. eigene F. angefertigt: Briefe auf den Namen des Simeon Stylites (s. H. Lietzmann-H. Hilgenfeld, Das Leben des hl. Symeon Stylites = TU 32, 4 [1908] 188/91. 251), des Jakob v. Sarug (vgl. P. Peeters: AnalBoll 66 [1948] 144f. 157/60), den unechten Briefwechsel zwischen Petrus Mongus u. Acacius über das Henoticon (vgl. Bardenhewer 4, 82f) u. a. Die Monophysiten kämpften auch gegen die Nestorianer mit F. (vgl. P. Pape, Die Predigt u. das Brieffragment d. Aristides = TU 12, 2 [1894] 28/34). – Die Monophysiten stritten auch untereinander mit F.: Severus v. Antiochien klagte Julian v. Halikarnass der Fälschung an (vgl. zB. frg. 85. 154 ed. R. Draguet, Julien d'Halicarnasse [Louvain 1924] 64*f. 78*). – Die Bilderfeinde benutzten die unechten Johannesakten sowie verstümmelte u. gefälschte Schriften der Kirchenväter als Belege (s. Mansi 13, 36f. 168/76. 309/12 u. ö.). Ebenfalls wurde der Name des als Bilderfeind bekannten Epiphanius v. Salamis mißbraucht.

D. Allgemeines. I. Vergleich der F. Die F. religiös-philosophischer Gemeinschaften wie der Orphiker u. der Neupythagoreer ähneln manchen jüdischen u. christl. Falsa. Die Orphiker haben ihre Gedanken in die Werke Homers u. Hesiods eingetragen (vgl. Dieterich 126/31; Orph. frg. test. 245f K.). Homer u. Hesiod wurden zu Plagiatoren des Musaios gestempelt (VS 2B4. 5. 7). Den Altersbeweis führten die Orphiker wie die Juden u. Christen. Die Pythagoreer suchten durch unechte Zeugnisse nachzuweisen, daß die späteren griech. Philosophen von ihrem Meister abhängig seien (vgl. zB. Diels zu VS 22 B 126 a). – Ähnlich wie Priester heidnischer Heiligtümer versucht haben, das Ansehen ihrer Tempel durch erfundene Gründungsorakel, Inschriften u. dgl. zu steigern, hat man im ausgehenden christl. Altertum u. im Früh-

mittelalter durch gefälschte Heiligenleben, Privilegien, Dekretalen u. Papstbriefe das Ansehen, den Einfluß u. den Ruhm eines Bistums, einer Kirche oder eines Klosters zu vermehren gesucht. Man verbesserte damit zugleich die wirtschaftliche Lage. Ein berühmter Heiliger, dessen Reliquien man zeigen u. dessen Vita man an seinem Namensfeste vorlesen konnte (seit dem 4. Jh.), war das Wallfahrtsziel zahlreicher Pilger. Bei Heiden u. Christen war so der Lokalpatriotismus treibende Kraft zur F. In diesen Zusammenhang gehören auch die Reliquien-F. der Heiden u. Christen. – Während F. aus persönlicher Feindschaft oder Freundschaft auch bei Christen vorgekommen sind (bei den Juden fehlen die Zeugnisse), haben wir bei Juden u. Christen kein Beispiel für F. aus gewinnsüchtiger Absicht (s. Freudenthal 183. 194; zu dem wahrscheinlich unechten Erlaß Julians ep. 51 [25], in dem die Aufhebung der besonderen Judensteuer erwähnt wird, vgl. J. Vogt, Kaiser Julian u. d. Judentum [1939] 64/8 u. die Ausgabe von W. C. Wright [London 1953] 3, 22*). Bei den Christen wird nur einmal von Geld in bezug auf eine F. gesprochen: die Häretiker (Mazedonianer) hatten den Buchpreis herabgesetzt, um möglichst schnell ihre Gedanken zu verbreiten (Rufin. adult. libr. Orig. 12). – Das von Wachsmuth 148 genannte Motiv ‚Wohlgefallen der F. um ihrer selbst willen‘ stimmt fast mit der künstlerischen Erfindung im Gewand der F. überein u. dürfte schwer davon zu scheiden sein (zB. *Euhemeros). – Die F.-Methoden sind bei Heiden, Juden u. Christen die gleichen. Die Christen übernahmen die Echtheitsbeglaubigungen. Die F. ist gleichsam der Schatten der echten Literatur. So treffen wir bei den F. sämtliche literarischen Formen, vom Orakelspruch bis zur Vision, vom Evangelium bis zur Apostelgeschichte, von den Lehrschriften bis zum Dialog. Da der christl. Dichtung als Vermittlerin von Lehren nur eine untergeordnete Bedeutung zukommt, ist diese Form der Schriftstellerei am wenigsten von Fälschern benutzt worden.

II. Bedeutung u. Wirkung der F. Als literarisches Erzeugnis ist die F. eine wichtige Urkunde für die Zeit ihrer Abfassung u. den Geist, aus dem sie geschaffen wurde. – Ohne F. würde der erhaltene Überlieferungsbestand der antiken Literatur weit geringer sein. Die verhüllende Einkleidung hat zahlreiche Schriften der Häretiker der Vernichtung durch die Großkirche entzogen. – Die jüdischen F. scheinen bei den Heiden nicht ganz ohne Wirkung geblieben zu sein, wie Numenios zeigt (vgl. F. Thedinga, De Numenio philos. Platonico, Diss. Bonn [1875] 49 XIII [= frg. 10 Leemans]. 57 XXIII f [= frg. 18 f Leem.]). Andere Heiden wie Herennius Philo durchschauten ihr wahres Wesen. Bei den Christen hatten die jüd. F., die unter heidn. Maske umliefen, dauernden Erfolg, weniger die pseudepigraphen Apokalypsen u. Patriarchenschriften, die weitgehend ‚echte religiöse Pseudepigrapha‘ sind. – Bestimmte Verfälschungen in einem Werke konnten manchmal den Wert des Schriftstellers erhöhen (zB. Josephus). – Durch zeitgenössische F. wurden manche Kirchenväter dazu gebracht, ihre theologischen Anschauungen unmißverständlicher in neuen Schriften darzulegen (vgl. Cyrill. Alex. ep. 45 [PG 77, 237 B]). – Viele F. haben entscheidend auf die Entwicklung der kirchlichen Dogmatik, die Kirchenpolitik, die Geschichte u. Kunst eingewirkt.

III. Aufgaben. Zunächst sind alle bisher bekannten Pseudepigrapha zu sammeln u. nach den Absichten u. Bedingungen ihrer Entstehung zu prüfen. Klarere Bezeichnungen als bisher sind anzuwenden: Fälschung, Fiktion (künstlerische Erfindung), ‚echte religiöse Pseudepigraphie‘, aus anderen Gründen entstandene Pseudepigrapha (s. o. Sp. 238). Die Zeugnisse des Altertums über Schriften mit unechten Verfassernamen sind zu sammeln u., soweit es noch möglich ist, auf ihren Wert zu prüfen. Manchmal können sie uns über die Bedingungen, unter denen die falsche Verfasserschaft zustande gekommen ist, unterrichten. Erst wenn auch die handschriftliche Verbreitung der Texte u. die mittelbare Überlieferung für viele F. hinlänglich geprüft sind, kann eine Geschichte der F. geschrieben werden. Diese Darstellung müßte bis ins MA geführt werden, da viele F. des MA nach Methode u. Absicht mit denen des christl. Altertums verwandt sind. – Eine eigene Untersuchung erfordert die Frage, wie F. geschichtlicher Tatsachen Anlaß für literarische F. geworden sind u. andererseits literarische F. der F. geschichtlicher Tatsachen vorgearbeitet haben. Hat man diese Aufgabe gelöst, so hat man damit auch Wesentliches über die Bedingung u. Wirkung mancher F. erfahren. Die Verleumdungen der Griechen gegen die Juden hängen zB. eng mit den jüdischen

Geschichts-F. u. literarischen F. zusammen. Entsprechende Beziehungen bestehen zwischen den unechten Silvesterakten u. der Konstantinischen Schenkung, zwischen dem PsAristeasbrief u. der Lehre von der Inspiration der Septuaginta, zwischen dem Protevangelium Iacobi u. der Mariologie. – Die Erforschung der F. als wesentlicher Erscheinungsform der abendländischen Literaturgeschichte hat erst begonnen.

Außer den bekannten Literaturgeschichten, Patristiken u. der Forschungsliteratur zu den Apokryphen sind folgende Schriften zu nennen: H. Achelis-J. Flemming, Die syrische Didaskalia = TU 25, 2 (1904) bes. 385/7. – L. Adam, Über die Unsicherheit literarischen Eigentums bei den Griechen u. Römern (1906). – K. Aland, The problem of anonymity and pseudonymity in christian literature of the first two centuries: JTheolSt 12 (1961) 39/49. – C. Alexandre, Excursus ad or. Sibyllina (Paris 1856). – W. Bappert, Wege zum Urheberrecht (1962). – G. Bardy, Éditions et rééditions d'ouvrages patristiques: RevBén 47 (1935) 375/80; Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne: RevHistEccl 32 (1936) 5/23. 275/302. – P. Barguet, La stèle de la famine à Séhel = InstFrançArchéolOrient 24 (Le Caire 1953). – P. Battifol, Oracula Hellenica: RevBibl 13 (1916) 177/99. – W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen (1909); Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum ²(1964) Reg. s. v. Fälschungen. – R. Bentley, A dissertation upon the epistles of Phalaris ... (London 1699); deutsch von W. Ribbeck (1857). – J. Bernays, Die heraklitischen Briefe (1869). – E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode u. der Geschichtsphilosophie ⁵/⁶(1908) 331/76. – J. Bidez-F. Cumont, Les mages hellénisés 1. 2 (Paris 1938). – E. Bikerman, Une question d'authenticité: Les privilèges juifs: Mélanges I. Lévy (Bruxelles 1955) = AnnInstPhilolHistOrientSlav 13 (1953) 11/34. – Th. Birt, Kritik u. Hermeneutik = Hdb. d. Altertumswiss. 1, 3 (1913) 222/42. – F. Blass, Hermeneutik u. Kritik: Einleitende u. Hilfs-Disziplinen = Hdb. d. Altertumswiss. 1 ²(1892) 269/74. 289/95. – A. Bludau, Die Schriftfälschungen der Häretiker = Ntl. Abh. 11, 5 (1925). – J. D. P. Bolton, Aristeas of Proconnesus (Oxford 1962) 20f. – E. Bratke, Das sogen. Religionsgespräch am Hof der Sasaniden = TU 19, 3 (1899). – L. H. Brockington, The problem of pseudonymity: JournTheolStud 4 (1953) 15/22. – L. O. Bröcker, Die Methoden Galens in der liter. Kritik; RhMus 40 (1885) 415/38. – V. Buchheit, Ausgabe des Rufinus, Libr. Adamantii Origenis adv. haer. interpret. = Stud. Testim. Ant. 1 (1966) 35*/48*. – M. Buchner, Die Areopagitica des Abtes Hilduin v. St. Denis u. ihr kirchenpolitischer Hintergrund: HistJb 56 (1936) 441/80; 57 (1937) 31/60; 58 (1938) 55/96. 361/409; 59 (1939) 69/117. – K. Büchner-J. B. Hofmann, Lat. Literatur u. Sprache in der Forschung seit 1937 (Bern 1951) bes. 216/22 u. Reg. s. v. Echtheitsfragen. – A. de Buck, The instruction of Amenemmes: Mél. Maspero 1 (Le Caire 1935/8) 847/52. – W. Burkert, Hellenistische Pseudopythagorica: Philol 105 (1961) 16/43. 226/46; Weisheit u. Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos u. Platon = Erl. Beitr. zur Sprach- u. Kunstwiss. 10 (1962). – E. Caspar, Petrus Diaconus u. die Monte Cassineser F. (1909). – E. K. Chambers, The history and motives of literary forgeries (Oxford 1891) 37 S. – E. H. Clift, Latin pseudepigrapha (Baltimore 1945). – G. A. Deissmann, Bibelstudien (1895) 199/202. – E. Dekkers, Clavis patrum lat. = Sacris erudiri 3 ²(1961). – H. Delehaye, Les légendes hagiographiques (Bruxelles 1905; Nachdr. 1955); Les passions des martyrs et les genres littéraires (Bruxelles 1921). – H. Diels, Über Epimenides von Kreta: SbB (1891) 387/403; Ein gefälschtes Pythagorasbuch: ArchGeschPhilos 3 (1890) 451/72. – A. Dieterich, Abraxas (1891). – E. von Dobschütz, Christusbilder. Unters. z. christl. Legende = TU 18 (1899); Das Decretum Gelasianum = TU 38, 4 (1912); Das Kerygma Petri = TU 11, 1 (1893). – F. Dölger, Byzantinische Diplomatik (1956) Reg. s. v. F. u. ä. – F. Dornseiff, Echtheitsfragen antik griech. Literatur (1939). – L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'anc. Gaule 1/2². 3¹ (Paris 1907/15); Liber pontificalis 1 (1886, Nachdr. Paris 1955). – I. Düring, Chion of Heraclea (Göteborg 1951). – F. Dvornik, The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the apostle Andrew (Cambr., Mass. 1958). – K. Dziatzko, Autor- u. Verlagsrecht im Alterthum: RhMus 49 (1894) 559/76; Art. Buchhandel: PW 3, 1 (1897) 973/85. – O. Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament ³(1964) 773/906. – H. Erbse, Fragmente griech. Theosophien = Hamb. Arb. z. Altertumswiss. 4 (1941). – H. Erman, La falsification des actes dans l'antiquité: Mélanges Nicole (Genève 1905) 111/34. – J. A. Farrer, Literary forgeries (London 1907); deutsch von F. J. Kleemeier (1907). – A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1 ²(Paris 1950) 309/54. – J. Forsdyke, Greece before Homer ²(London 1957). – P. Frassinetti, Porfirio esegeta del profeta Daniele: RendIstLomb 86 (1953) 194/210. – J. Freudenthal, Alexander Polyhistor = Hellenist. Studien 1. 2 (1875). – K. von Fritz, Quellenuntersuchungen zu Leben u. Philosophie d. Diogenes v. Sinope = Philol Suppl. 18, 2 (1926). – H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt (1938, Nachdr. 1964). – H. Fuhrmann, Die

Fälschungen im Mittelalter (mit Diskussionsbeiträgen von H. Bosl, H. Patze, A. Nitschke): HistZ 197 (1963) 529/601. – J. GEFFCKEN, Kaiser Julianus = Erbe d. Alten 8 (1914). – J. GERHARZ, Der Gottesglaube in der hell.-jüd. Apologie, ungedr. theol. Diss. Münster (1922). – J. DE GHELLINCK, Patristique et moyen âge 2 (Gembloux 1947) 80/92. 200/14. 348/54. – A. GRÄFENHAN, Geschichte der klass. Philologie im Altertum 1/4 (1843/50). – R. M. GRANT, The appeal to the early fathers: JTheolSt 11 (1960) 13/24. – N. E. GRIFFIN, Dares and Dictys, Diss. Baltimore (1907). – A. GRILLMEIER-H. BACHT Das Konzil von Chalkedon 1/3 ^{3}(1962) Reg. s. v. Fälschungen. – A. GUDEMAN, Literary frauds among the Greeks: Class. Studies in hon. of H. Drisler (New York 1894) 52/74; Literary frauds among the Romans: TransactAmPhilol Ass 25 (1894) 140/64; Art. Kritische Zeichen: PW 11, 2 (1922), bes. 1920f (Obelos). – H. GÜNTER, Die christl. Legende des Abendlandes (1910); Legenden-Studien (1906); Psychologie der Legende (1949). – H. HAGEN, Über litterarische Fälschungen = Deutsche Zeit- u. Streitfragen NF 4 (1889) 80 S. – R. HARDER, Ocellus Lucanus = Neue Philol. Unters. 1 (1926). – A. VON HARNACK, Die Briefsammlung des Apostels Paulus u. die anderen vorkonstantinischen christl. Briefsammlungen (1926); Lehrbuch der Dogmengeschichte 1/3 ^{5}(1931/2, Nachdr. 1964) Reg. s. v. Fälschungen; Die Lehre der Zwölf Apostel = TU 2, 1 (1884); Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott^2 = TU 45 (1924, Nachdr. 1960). – C. J. von HEFELE, Conciliengeschichte 1/3 ^{2}(1873/7). – E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER, Neutestamentliche Apokryphen 1. 2 (1959/64). – R. HERCHER, Über die Glaubwürdigkeit der Neuen Geschichte des Ptolemaeus Chennus: JbClassPhilol Suppl. 1 (1855/6) 269/93. – E. HOHL, Über die Glaubwürdigkeit d. Historia Augusta = SbBerlin (1953). – TH. HOPFNER, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber 1. 2 = Stud. z. Palaeographie u. Papyruskunde 21. 23 (1921/24). – C. HOSIUS, Plagiatoren u. Plagiatbegriff im Altertum: NJb 31 (1913) 176/93. – K. H. HULLEY, Principles of textual criticism known to St. Jerome: HarvStudClassPhilol 55 (1944) 87/109. – F. JACOBY, Die Überlieferung von PsPlutarchs Parallela minora u. die Schwindelautoren: Mnemos. 3, 8 (1940) 73/144 = Abh. z. griech. Geschichtsschreibung (Leiden 1956) 359/422. – M. RH. JAMES, The lost apocrypha of the Old Testament (London 1920). – A. JÜLICHER-E. FASCHER, Einleitung in das Neue Testament ^{7}(1931) Reg. s. v. Pseudepigraphen. – M. JUGIE, La mort et l'assomption de la Sainte Vierge = Studi e Testi 114 (1944) 103/71. – E. KAUTZSCH, Die Apokryphen u. Pseudepigraphen des Alten Testaments 1. 2 (1900, Neudr. 1921). – K. KERÉNYI, Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung ^{2}(1962). – TH. KLAUSER, Der Ursprung d. bischöflichen Insignien u. Ehrenrechte ^{2}(1948) 23/8. – W. KRANZ, Sphragis: RhMus 104 (1961) 3/46. 97/124. – W. KROLL, Bolos u. Democritos: Hermes 69 (1934) 228/32. – A. KURFESS, Der griech. Übersetzer von Vergils vierter Ekloge: ZNW 35 (1936) 97/100. – A. VAN LANTSCHOOT, Trois pseudo-prophéties messianiques inédites: Le Muséon 73 (1960) 27/32. – F. LANZONI, Le diocesi d'Italia^2 1. 2 = Studi e Testi 35a (Faenza 1927). – H. LECLERCQ, Art. Faux: DACL 5, 1 (1922) 1213/46. – K. LEHRS, Über Wahrheit u. Dichtung in der griech. Litteraturgesch.: Populäre Aufsätze aus dem Alterthum ^{2}(1875) bes. 403/6. – J. LEIPOLDT, Geschichte des neutestamentl. Kanons 1. 2 (1907/8). – F. W. LENZ, Über die Problematik der Echtheitskritik: Das Altertum 8 (1962) 218/28. – F. LEO, Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form (1901, Nachdr. 1965) 126f. 269/304. – W. LEVISON, Aus rhein. u. fränk. Frühzeit (1948); Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters: Festgabe F. von Bezold (1921) 81/100 = Frühzeit 229/46; Konstantinische Schenkung u. Silvester-Legende: Miscellanea F. Ehrle 2 (Studi e Testi 38 [1924] 159/247) = Frühzeit 390/465. – R. LIECHTENHAN, Die pseudepigraphe Litteratur der Gnostiker I u. II: ZNW 3 (1902) 222/37. 286/99. – H. LIETZMANN, Apollinaris v. Laodicea u. seine Schule (1904). – R. A. LIPSIUS, Die apokryphen Apostelgeschichten u. Apostellegenden 1; 2, 1; 2, 2; Erg. Bd. (1883/90). – R. MERKELBACH, Die Quellen des griech. Alexanderromans = Zetemata 9 (1954). – J. MEWALDT, Galenos über echte u. unechte Hippocratica: Hermes 44 (1909) 111/34. – A. MEYER, Religiöse Pseudepigraphie als ethisch-psychologisches Problem: ArchGesPsych 86 (1932) 171/90 = ZNW 35 (1936) 262/79. – ED. MEYER, Apollonius v. Tyana u. die Biographie des Philostrat: Hermes 52 (1917) 371/424 = Kl. Schriften 2 (1924) 133/91. – S. MORENZ, Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann = TU 56 (1951). – M. P. NILSSON, Cults, myths, oracles, and politics in ancient Greece (Lund 1951). – E. OSSWALD, Zum Problem der vaticinia ex eventu: ZAW 75 (1963) 27/44. – F. OVERBECK, Über die Anfänge der patristischen Litteratur: HistZ 48 (1882) 417/72 (Neudr. Basel 1954). – D. L. PAGE, Actors' interpolations in Greek tragedy (Oxford 1934). – G. PASQUALI, Le lettere di Platone (Firenze 1938). – H. PETER, Der Brief in der röm. Literatur = AbhL 20, 3 (1901, Nachdr. 1965) 143. 168/77; Die geschichtliche Litteratur über die röm. Kaiserzeit bis Theodosius I u. ihre Quellen (1897) 1, 145/58. 248/50; Die Schrift Origo gentis Romanae = BerVerhSächsGesWiss 64, 2 (1912); Wahrheit u. Kunst, Geschichtschreibung u. Plagiat im

klass. Altertum (1911, Nachdr. 1965) Reg. s. v. Fälschungen. – F. Piontek, Die katholische Kirche u. die häretischen Apostelgeschichten bis zum Ausgang des 6. Jh. = Kirchengesch. Abh. 6 (1908). – A. v. Premerstein, Griech.-heidn. Weise als Verkünder christl. Lehre ...: Festschr. d. Nat. Bibl. in Wien (Wien 1926) 647/66; Neues zu den apokr. Heilsprophezeiungen heidn. Philosophen ...: ByzNeugrJb 9 (1932) 338/74. – P. Rabbow, Zur Geschichte des urkundlichen Sinnes: HistZ 126 (1922) 58/79. – O. Regenbogen, Art. Pinax: PW 20, 2 (1950) 1409/82. – W. Reichardt, Die Briefe des Sextus Julius Africanus = TU 34, 3 (1909). – R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen (1906, Nachdr. 1963). – F. H. Reuters, De Anacharsidis epistulis, Diss. Bonn (1957). – P. Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel (1928). – M. Rist, Pseudepigraphic refutations of Marcionism: JournRel 22 (1942) 39/62. – A. Ronconi, Introduzione alla letteratura pseudoepigrafa: Studi classici e orientali 5 (1955) 15/37. – L. Saltet, Fraudes littéraires des schismatiques Lucifériens aux IVe et Ve siècles: BullLittEccl (1906) 300/26. – A. de Santos Otero, Los evangelios apocrifos ²(Madrid 1963). – B. Schaller, Hekataios v. Abdera über die Juden: ZNW 54 (1963) 18/31. – Th. Schermann, Propheten- u. Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen = TU 31, 3 (1907). – C. Schmidt, Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostellegenden untersucht = TU 24, 1 (1903). – C. Schmidt-I. Wajnberg, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung = TU 43 (1919). – W. Schneemelcher s. E. Hennecke. – H. v. Schubert, Der sogen. Praedestinatus = TU 24, 4 (1903). – E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3 ⁴(1909, Nachdr. 1964). – E. Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen: Schrift. Wiss. Ges. Strassburg 6 (1910) 1/40 = Ges. Schriften 5 (1963) 192/273; Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma = AbhMünchen NF 10 (1934) 161/262. – J. Schwartz, Pseudo-Hesiodeia (Leiden 1960). – H. Silvestre, Le problème des faux au moyen âge: Le Moyen Âge 66 (1960) 351/70. – J. A. Sint, Pseudonymität im Altertum = Comm. Aenip. 15 (Innsbruck 1960). – R. Söder, Die apokryphen Apostelgeschichten u. die romanhafte Literatur der Antike = Würzb. Stud. z. Altertumswiss. 3 (1932). – W. Speyer, Die literarische F. im heidn. u. christl. Altertum = Theophaneia (erscheint demnächst); Religiöse Pseudepigraphie u. F. im Altertum: JbAC 8/9 (1965/6) 88/125; Das aufgefundene Buch im religiösen Erlebnis, in der literar. F. u. in der Dichtung = Hypomnemata (erscheint demnächst). – F. Stegmüller, Repertorium biblicum medii aevi 1 (Madrid 1950) 25/250. – A. Stein, Römische Inschriften in der antiken Literatur (Prag 1931). – J. Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften ..., Progr. Feldkirch (1895). – R. Stübe, Der Himmelsbrief (1918). – J. Sykutris, Die Briefe des Sokrates u. der Sokratiker = Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altert. 18, 2 (1933); Art. Epistolographie: PW Suppl. 5 (1931) 185/220; Art. Sokratikerbriefe: ebd. 981/7. – A. Taylor-F. J. Mosher, The bibliographical history of anonyma and pseudonyma (Chicago 1951). – H. Thesleff, An introduction to the Pythagorean writings of the hellenistic period = Acta Academiae Aboensis, Humaniora 24, 3 (Åbo 1961). – F. Torm, Die Psychologie der Pseudonymität im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums = Stud. d. Luther-Akad. 2 (1932). – V. Tscherikover, Jewish apologetic literature reconsidered: Eos 48, 3 (1956) = Symbolae R. Taubenschlag dedicatae (1957) 169/93. – W. Ullmann, The significance of the Epistola Clementis in the Pseudo-Clementines: JTheolSt 11 (1960) 295/317. – W. C. van Unnik, De la règle Μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du canon: VigChrist 3 (1949) 1/36. – H. Volkmann, Die Inschriften im Geschichtswerk des Herodot: Convivium. Festschr. K. Ziegler (1954) 41/65. – W. Wachsmuth, Über die Quellen der Geschichtsfälschung: BerVerhSächsGesWiss 8 (1856) 121/53. – B. L. van der Waerden, Art. Pythagoras: PW Suppl. 10 (1965) 843/64. – N. Walter, Der Thoraausleger Aristobulos. Unters. zu seinen Fragmenten u. zu pseudepigraphischen Resten der jüd.-hellenist. Literatur = TU 86 (1964). – W. Wattenbach, Das Schriftwesen im Mittelalter ... (1896) 4/9. 316f. 408/16. – O. Weinreich, Alexandros der Lügenprophet ...: NJbb 47 (1921) 129/51. – C. Wendel, Die griech.-röm. Buchbeschreibung verglichen mit der des Vorderen Orients = Hall. Monographien 3 (1949). – A. Westermann, De epistolarum scriptoribus Graecis 1/8, Univ. Progr. Leipzig (1851/5). – U. von Wilamowitz, Unechte Briefe: Hermes 33 (1898) 492/8. – F. Wilhelm, Über fabulistische Quellenangaben: Beitr. Gesch. Deutsch. Sprache u. Lit. 33 (1908) 286/339. – A. L. Williams, Adv. Iudaeos. A bird's-eye view of christian apologiae until the renaissance (Cambridge 1935). – H. Willrich, Urkundenfälschung in der hellenist.-jüd. Literatur = Forsch. z. Rel. u. Lit. des Alten u. Neuen Test. NF 21 (1924). – H. Windisch, Die Orakel des Hystaspes = VerhAkAmsterd N. R. 28, 3 (1929). – E. Winheller, Die Lebensbeschreibungen der vorkarolingischen Bischöfe von Trier = Rhein. Arch. 27 (1935). – G. Wolff, Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda (1856, Nachdr. 1962). – W. Wrede, Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs = TU 24, 2 (1903) 54/67. 86/91. –

K. Ziegler, Art. Plagiat: PW 20, 2 (1950) 1956/97. – A. M. Zumetikos, De Alexandri Olympiadisque epistularum fontibus et reliquiis, Diss. Berlin (1894).

W. Speyer.

Fahne s. Feldzeichen.

Fahneneid.

A. Heidnisch. I. Griechisch. Die archaische griech. Welt kannte keinen F., wohl aber Schwurbrüderschaften in den Adels- u. Kriegerhetairien, deren Bindung ungemein stark war (vgl. Archil. frg. 79a Diehl; Alc. frg. 129 LP). Im 4. Jh. besagt der Schwur der athenischen Epheben nichts anderes als das Versprechen, ‚die Kameraden, mit denen man in einem Glied steht, nicht zu verlassen, der Obrigkeit, die mit Weisheit Gesetze erläßt, zu gehorchen, u. sich denen zu widersetzen, welche die Gesetze abschaffen wollen' (Inschrift von Acharnai, die L. Robert 296/307 veröffentlicht u. mit Lycurg. c. Leocr. 76, Joh. Stob. 43/48 u. Pollux 8, 105/106 verglichen hat). Es handelt sich also gleichzeitig um einen Vertrag unter Kampfgefährten u. um eine politische Abmachung. In der hellenist. Zeit leisten die Söldner bisweilen einen Eid, ihren Führern zu gehorchen u. die Abmachungen zu respektieren, welche die Führer mit den Städten oder den Königen geschlossen hatten (Justin. 14, 4, 3; Ditt. Or. 1, 266; andere Belege bei M. Launey, Recherches sur les armées hellénistiques 2 [Paris 1950] 891). Die Verbände der Epheben u. Söldner werden durch eine συνωμοσία zusammengeschlossen; die Götter, die sie als Zeugen anrufen, sind meist diejenigen, deren Namen in den Verträgen u. den Territorialabmachungen genannt sind (Seidl: PW 4 A 1450).

II. Römisch. a. Anfänge. Das sacramentum militiae der Römer dagegen ist ein Initiationsritus. Die Luperci sind vielleicht die Erben der germanischen Berserkire (G. Dumézil, Mythes et dieux des Germains [Paris 1939] 85); sie bilden jedenfalls eine Kriegergenossenschaft von der Art, wie sie nach Cicero (cael. 26) ‚der Zivilisation u. den Gesetzen vorausgeht'. Am römischen Fest der Lupercalia des 15. Februar legte man zwei jungen nobiles ein Schwert auf die Stirn, das in das Blut geopferter Böcke eingetaucht war; unter die übrigen Luperci verteilte man Wollstreifen, die man aus dem Fell der Opfer geschnitten hatte (Plut. Rom. 21, 7, 9). Das ist das älteste in Rom bekannte sacramentum militiae. In einer bewundernswerten Schilderung, die Livius 10, 38 in das J. 293 verlegt, vollzieht sich die Massenerhebung der Samniter ‚ritu quodam sacramenti vetusto velut initiatis militibus'. Ausschmückung, Raum, heilige Worte (carmen), ein zweifacher Schwur: einerseits, nicht zu verraten, was sie sehen oder hören, andererseits, den Führern bei Strafe der exsecratio zu gehorchen: all das ist Initiationsritus, aus welchem der samnitische Adel geweiht hervorgeht. In Rom ist die militia sowohl sollemnis wie sacrata (Liv. 8, 34, 10; 39, 15, 13). Noch am Anfang des 3. Jh. nC. ist das sacramentum militiae τὸ τῆς ʽΡωμαίων ἀρχῆς σεμνὸν μυστήριον (Herodian. 8, 74; Dölger 3, 219). Die Soldaten werden ‚consacranei' genannt (Belege bei E. Mowat: DarS 1, 2, 1447). Der Eidbruch wird bestraft, weil er nefas ist (Sen. ep. 95, 35); der Täter kann hingerichtet werden, weil er sacer ist (Cic. off. 1, 37; Dion. Hal. 2, 43; Macrob. sat. 3, 7, 59; Isid. 5, 24/30). Wäre der Soldat nicht im sacramentum militiae eine persönliche Bindung an Mars eingegangen, so wäre er nur ein Mörder (Plut. quaest. Rom. 39). Nach Cicero (off. 1, 37) soll Cato dem Prokonsul Popilius geschrieben haben, er solle seinen Sohn, der mit seiner Legion entlassen sei, aufs neue den F. leisten lassen, da er lieber kämpfen wolle (quia priore amisso iure cum hostibus pugnare non poterat). Die Gültigkeit des F. war auf ein Jahr beschränkt, falls die Legion nicht für einen bestimmten Feldzug rekrutiert war (Val. Max. 5, 22). Nach einer alten Überlieferung haben nur die Stammgruppen des Heeres (die beiden adligen Luperci, der samnitische Adel, die röm. Militärtribunen) die Initiation empfangen u. den mit der exsecratio verbundenen F. gesprochen (Liv. 22, 38; Frontin. strateg. 4, 1, 4; Steinwenter 1256). Das sacramentum militiae der untergeordneten milites bestand vermutlich nur im Auflegen eines signaculum (s. u. Sp. 280). Diese Annahme wird durch die Ikonographie bestätigt: zwei kampanische Ritter schwören ‚strictis gladiis', indem sie die Pfoten eines toten Tieres in der Hand halten (A. Sambon, Monnaies ant. de l'Italie [Paris 1903/4] nr. 1030. 1054; um 235 vC.); auf dem Mosaik Borghese sieht man

drei Personen in militärischer Uniform mit derselben Geste (R. Herbig: RM 40 [1935] 289; A. Alföldi: AmJArch 63 [1959] 18/19); man findet eine ähnliche Szene, aber ohne Mars, auf dem unveröffentlichten Mosaik El-Djem (Feriale Thysdritanum des 4. Jh. nC.), wo sie, weil typisch für den Monat des Mars, den F. darstellt u. nicht ein Völkerbündnis. Um 216 (Liv. 22, 38; Frontin. strateg. 4, 1, 4) dürften die Tribunen dem F. den Schwur beigefügt haben, durch den die Soldaten sich gegenseitig versprachen, nicht zu fliehen u. ihre Truppe nicht zu verlassen. Noch bis ins 4. Jh. nC. hielten sich Spuren des alten F.ritus. So sollen die Soldaten Julians, indem sie sich wie die alten Samniten als bereite Opfer betrachteten, ihrem Imperator feierlich geschworen haben, alles zu ertragen (gladiis cervicibus suis admotis sub exsecrationibus diris [Amm. Marc. 21, 5, 10]). Als entfernte folkloristische Parallele sei folgendes erwähnt: die ‚Sieben gegen Theben' hielten beim Schwur ihre Schwerter in das mit dem Schild aufgefangene Opferblut (Aesch. sept. 43; Sprengel: Hermes 49 [1914] 90f); die Quaden schwören bei den blutbefleckten Schwertern, quos pro numinibus colunt (Amm. Marc. 17, 12, 21).

b. Spätere Entwicklung. Offensichtlich trat der Schwur beim F. in den Vordergrund, als am Ende der Republik die politische Bedeutung der Soldaten zunahm (Polyb. 6, 21; Dion. Hal. 10, 43; Sen. ep. 95, 35). So geht der eigentliche Schwur dem F., ohne ihn ganz zu verdrängen, in einem juristischen Text aus der republikanischen Zeit voraus (Lex Ursonensis CIL 2, 5439a = Dess. 6087 cap. 62). Es ist nicht verwunderlich, daß A. v. Premerstein viel Mühe hatte, für die Kaiserzeit zwischen Diensteid u. Treueid zu unterscheiden, mochte dieser nun an den Kalenden des Januar oder am dies imperii des Kaisers geleistet werden (Tac. ann. 1, 8; 15, 16; hist. 1, 55; Plin. ep. 10, 60; Tert. apol. 16; Lex Salpens. = CIL 2, 1963 col. 1, 30; Herodian. 2, 2, 10) oder wenn es die Situation erforderte (Caes. bell. civ. 2, 32, 9; 3, 13, 14; Liv. 2, 45, 14; 8, 34, 10; 28, 29, 12; Tac. ann. 14, 2; Amm. Marc. 21, 5, 10). Die während des zweiten Punischen Krieges in Kampanien geprägten Münzen, die Mosaiken Borghese u. von El-Djem, sowie Livius 10, 38 zeigen, daß der Diensteid nach dem Opfer abgelegt wurde, während der Treueid ihm voraufging, wie die Münzen bezeugen, die während der Bürgerkriege sowohl von den aufständischen Italikern wie von den Römern geprägt wurden (E. A. Sydenham, The coinage of the Roman Republic [London 1952] nr. 619/621a. 626. 637. 640/640c). Wenn es sich um ein Kriegsbündnis handelt, so ist der Treueid manchmal zugleich ein eigentlicher F., geschlossen in Gegenwart eines signum, wie ihn zB. die Italiker in den Bürgerkriegen (Sydenham aO.) oder die Gallier beim Aufstand des Jahres 52 (Caes. bell. Gall. 7, 2) nach alter Überlieferung ablegten. Es geht dabei nicht um den amor signorum (Sen. ep. 95, 35), wohl aber um ihre religio: die signa tragen göttlichen Charakter, längst bevor man an den hastae die imagines sacrae der Kaiser befestigte (trotz gegenteiliger Behauptung). Während der Kaiserzeit ist eine enge Beziehung zwischen den signa u. dem sacramentum militiae bestehen geblieben, denn am 10. Mai haben nach dem Feriale Duranum gleichzeitig die rosaliae signorum und die probatio der Rekruten, die unmittelbar dem F. voraufging, stattgefunden (J. F. Gilliam: HarvThSt 45 [1954] 187).

c. Elemente. Der F. bestand aus drei aufeinander folgenden Handlungen (nam victuris cute punctis milites scripti, cum matriculis inseruntur, iurare solent; et ideo militiae sacramenta dicuntur; Veget. epit. 1, 8; Dölger, ACh 2 [1930] 273): 1) Signatio durch eine Bleiplatte, die man um den Hals trägt (Acta Maximil. 2, 6 [86 Knopf]) u. die als Kennmarke geprägt ist, oder durch ein mit glühendem Eisen hervorgerufenes Brandmal oder durch eine Tätowierung auf der Stirn, am Arm oder an der Hand (Tert. praesc. haer. 40, das älteste Zeugnis nach Dölger aO. 272; Cypr. ad Donat. 15 [CSEL 3, 1, 15]; Cyrill. Hier. cat. 12, 8; Veget. epit. 1, 8; Cod. Theod. 10, 22, 4; Gregor. M. 3, 64 [MG ep. 1, 1, 225 Ewald]; Aet. tetrabib. 2, 4, 12 [8/12]). Medaillen oder Erkennungsmarken gelten in der Kaiserzeit als heilig wie der Name des Kaisers (character) oder sein Bild (Belege bei Gothofredus Comm. Cod. Theod. 10, 22, 4; Dölger aO. 273f). Ambrosius (obit. Val. 58 [PL 16, 1437]) u. Augustinus (ep. 185, 6, 23 [CSEL 57, 22]) haben nicht unterlassen, auf die Ähnlichkeit zwischen diesen Kennzeichen u. denen der Sklaven hinzuweisen (Belege bei Gothofredus aO. 9, 40, 2). – 2) Inscriptio in den Stammrollen der Truppenkörper (Liv. 5, 10, 4; 39, 15, 13; Tac. hist. 3, 58; Gell. 10, 14, 3; Tert. ad mart. 3; Veget. aO.; Cod.

Theod. 7, 1, 2; 10, 22, 4; 13, 12; Acta S. Maximil. 3, 1 [87 Knopf]; Matrikelauszüge bei E. Cavenaille, Corpus Pap. Lat. [1958] Index). Diese Eintragung folgt unmittelbar auf die probatio, die in der Prüfung der körperlichen u. moralischen Fähigkeiten des Rekruten besteht. – 3) Iusiurandum: der Tribun oder der Kaiser (Euseb. v. Const. 4, 9 [GCS 1, 125]) sprechen die Worte des Eides vor (praenuntiatio oder monitio); diese werden dann von einem ausgewählten Mann wiederholt; die übrigen, einer nach dem anderen, schwören, daß sie wie er gehorchen wollen (Pol. 6, 21; Festus s. v. praeiurat. [250 Lindsay]: idem in me). Im Notfall sprechen alle die coniuratio gleichzeitig (Caes. bell. Gall. 3, 13, 3/4; Verg. Aen. 1, 5; 8, 1/6; Serv. zSt.; Liv. 22, 38, 3/4; Tac. hist. 1, 36; Euseb. aO.; Isid. etym. 9, 3, 53/55). Die Formeln des Eides sind verschieden (bei Gellius aO. mehr entwickelt als bei Liv. 22, 38; Dion. Hal. 10, 18; Frontin. strateg. 4, 1, 4; Amm. Marc. 21, 5); manchmal sind sie beeinflußt durch den christl. Glauben der Kaiser (Veget. aO.). Aus diesem Eid leiten sich andere Eide ab, wie schon Seneca erkannt hat (ähnlich im PDura 82 für die Stafetten, die ad missa durch einen Tribun der Kohorte versammelt wurden).

B. Jüdisch. Im AT war der Eid bei Jahwe als Bürgschaft für die Gültigkeit eines gegebenen Wortes Brauch. Als solcher hatte der Eid seine wichtigste Stelle bei Bündnissen u. Verträgen (J. Pedersen, Der Eid bei den Semiten [1914] 108ff), in erster Linie beim Bundesschluß zwischen Gott, der dazu auch bei sich selber schwören konnte, u. seinem Volk (J. Schneider, Art. ὅρκος: ThWb 5 [1954] 460/62). Unter den diesen nachgeordneten Situationen, in denen ein Eid geleistet werden konnte (im persönlichen Leben, im politischen Leben sei es durch einen Fürsten dem eigenen Volk oder Vasallen gegenüber, sei es durch einen geistlichen Führer, vgl. C. Vriezen, Bibl.-hist. Handwörterbuch ed. B. Reicke-L. Rost 1 [1962] 374ff), findet sich die Verpflichtung, zu einem Heerbann zu stehen, mit der in den genannten Fällen gebräuchlichen Schwurterminologie nicht. Doch kommt zB. das poetische Zitat Ex. 17, 16 (‚Die Hand ans Banner Jahwes [l.nes jāh statt kēsjāh]! Krieg führt Jahwe gegen Amalek von Geschlecht zu Geschlecht!‘), das dem Mose zur Erklärung des Altarnamens ‚Jahwe ist mein Banner‘ in den Mund gelegt wird, einer Aufforderung zum Schwurgestus mit Eidesformel gleich, durch welchen sich Krieger, in diesem Fall wohl in den siegreichen Kämpfen Sauls u. Davids (H. Holzinger: E. Kautzsch-A. Bertholet, Die hl. Schrift des AT 1 [4][1922] 122 zSt.), zum Geschlechter überdauernden Krieg Jahwes gegen die Amalekiter verpflichteten. Zu den Obliegenheiten der Teilnehmer am hl. Krieg (Näheres bei G. v. Rad, Der hl. Krieg im alten Israel [1951]; O. Eisfeldt, Krieg u. Bibel = Rel.gesch. Volksbücher 5 [1915]) ist deshalb auch der F. zu rechnen (O. Bauernfeind, Art. πόλεμος: ThWb 6 [1959] 507). Noch die Aufschriften der Feldzeichen in der Kriegsrolle von Qumran (1 QM 3, 13/4, 17; dazu Y. Yadin, The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness [1962] 38/64) haben für die Gruppen, die sie dort anbringen, verpflichtenden Charakter. – Wenn auch in einem Kriege mit religiöser Weihe aus der Verpflichtung auf ein Zeichen religiösen Charakters ähnlich wie die römischen (o. Sp. 280) auch die jüdischen Krieger geweiht hervorgingen, so handelt es sich doch beide Male wirklich u. nicht metaphorisch um einen Krieg, der das Wesen des F. bestimmt. Die Anwendung der militärischen Metapher auf das religiöse Leben kannte das Judentum nicht.

C. Christlich. Das Leben des Christen jedoch wird seit Eph. 6, 10/18; 2 Tim. 2, 3 mit einem geistlichen Militärdienst verglichen. Die Formel ‚militia Christi‘ wird oft gebraucht von Tertullian, der besonders treffende Bilder wählt, die ihm seine persönliche Kenntnis des Militärlebens bot. Seit den Arbeiten Dölgers wissen wir, daß der F. eine genaue u. lange Nachahmung in der christl. Welt gefunden hat (Harnack 25/32; Dölger aO. 268/80; Edmonds 21/30 hat die Haupttexte übersichtlich zusammengestellt). In den signa, welche die Soldaten verehrten (Tert. apol. 16, 7), fanden die Christen das verborgene Kreuz (Orig. in Iudic. hom. 6; Minuc. Fel. 29, 6; Firm. Mat. err. 21, 7; Ambros. obit. Theod. 43; PsAmbros. in Max. Tur. sermo 8 [PL 52, 546]; Prud. apoth. 444; psychom. 345). In den christl. Kreisen des 2. Jh., in denen man mehr Geschmack an hl. Riten als an theologischen Spekulationen fand (Mohrmann 144/150), galt auch das christl. sacramentum militiae als ein Mysterium, das man den heidn. Mysterien entgegenstellte (Tert. praescr. 40). Die Taufhandlung ist, wie man weiß, oft als signaculum oder signatio

bezeichnet worden (Tert. bapt. 6, 1; 13, 1/2; 17, 5; cor. 2, 4; pud. 9, 16; spect. 24, 2; Hippol. trad. apost. 22; Cypr. ad Demetr. 22). Die Einschreibung (inscriptio) wird öfter erwähnt (Joh. Chrys. hom. cat. 4, 50; PsHilar. 14; Koep 97). Der Tribun, der wie ein Monitor die Worte des Eidschwures beim iusiurandum sprach, dürfte keine vollkommene Entsprechung im christl. Liturgen haben; aber es ist bezeichnend, daß Tert. doch gerade darauf hinweist (apol. 30, 4; Dölger aO. 241/251). Während die Täuflinge die vom Priester gesprochenen Worte wiederholen, werden sie zur militia Dei vivi aufgerufen (Tert. mart. 3; scorp. 4; cor. 2; bapt. 13, 1/2; F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze [1918] 114f). Ähnlich wie Seneca zwischen der religio signorum u. dem sacramentum militiae unterscheidet (ep. 95, 35), so weist Tert. (bapt. 13, 1/2) darauf hin, daß der Christ mit der nuda fides beginnt u. ihm dann, ampliato sacramento, die obsignatio baptismi zuteil wird. Bei der Taufe wie beim F. drängt schließlich das mündliche Gelöbnis dahin, an geistlicher Kraft über den Ritus hinauszugehen (Tert. carn. res. 48, 11). – Die Ikonographie der Taufe hat vielleicht eines der Motive des F. entlehnt: die Darstellung des iusiurandum auf den Münzen u. Mosaiken fand nach einer ansprechenden neueren Hypothese eine christl. Entsprechung in einer Reihe römischer Sarkophage vom Ende des 4. Jh. (C. Pietri: MélArch 74 [1962] 649/64). In Gegenwart Christi, der die Rolle zu spielen scheint, die dem Imperator beim F. zukam (Eus. v. Const. 4, 9 [GCS 1, 125]), berührt ein Soldat der militia Christi mit seinem Schwert das Buch, das Petrus, der ‚dux exercitus‘, der vor ihm sitzt, auf den Knien hält. Diese Illustration von Exod. 17, 4/7 ist durch Ambrosius ausdrücklich in das Bild vom F. übertragen worden (expos. ps. 118: 5, 5/6 [CSEL 62, 85]).

A. Alföldi, Hasta-Summa Imperii: AmJArch 63 (1959) 1/27. – B. Biondi, Il Diritto Romano Cristiano (Milano 1954) 391/412. – F. J. Dölger, ACh 2 (1930) 268/80; 3 (1932) 220; 5 (1936) 150. – A. v. Domaszewski, Die Fahnen im röm. Heer (1885), veraltet; Die Religion des röm. Heeres: Westdt. Zs. f. Gesch. u. Kunst 14, 1 (1895) 1/124. – H. Edmonds, Geistl. Kriegsdienst, der Topos der militia spiritualis in der antiken Philosophie = Hl. Überlieferung Festgabe I. Herwegen (1930) 21/50. – O. Fiebiger, Art. Coniuratio: PW 4, 885. – A. v. Harnack, Militia Christi (1905). – Klingmüller, Art. Sacramentum: PW 1A (1920) 1667/74. – L. Koep, Das himmlische Buch in Antike u. Christentum = Theophaneia 8 (1952) 94/100 (Taufbuch als Stammrolle der militia Christi). – H. Kruse, Studien zum offiziellen Kaiserbild im röm. Reiche = Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altertums 29, 3 (1934). – A. v. Premerstein, Vom Wesen u. Werden des Prinzipats = Abh. bayer. Akad. phil. hist. Kl. NF 15 (1937). – Ch. Renel, Cultes militaires: les enseignes (Paris 1903), veraltet. – L. Robert, Études épigr. et philolog. (Paris 1938). – E. Seidl, Art. συνωμοσία: PW 6 (1932) 1445/50; Der Eid im röm.-ägypt. Provinzialrecht = Münch. Beiträge 17 (1933) u. 24 (1935). – A. Steinwenter, Art. iusiurandum: PW 10 (1917) 1256. – E. Verheijen, Mystères, sacramentum et la synagogue: RechScRel 45 (1957) 321/37. *W. Seston**.

Fahnenflucht.

A. Heidnisch. Wenn der Römer zu den Waffen gerufen wird, verpflichtet er sich durch das sacramentum militiae, den Befehlen des Konsuls Folge zu leisten u. ohne dessen Befehl seine Truppe (ordines) nicht zu verlassen. Das sacramentum militiae stellt eine Initiation dar (Liv. 3, 20). Von dieser Consecratio leiten sich alle übrigen Verpflichtungen oder Eide des Soldaten her. Daher bedeutet es im Kriege eine Verletzung einer Weihe u. eines Eides, wenn der Soldat zum Feinde übergeht oder sich auch bloß entfernt, sobald die signa u. die tubae das Zeichen zum Kampf gegeben haben; er wird damit zum desertor (Caes. bell. civ. 1, 76, 2; Liv. 23, 18; PsFront. 10, 1, 79; Iustin. 14, 4, 10; App. Pun. 2, 5; Serv. georg. 1, 290; Veget. epit. 2, 5; Cod. Iust. 12, 45, 1). Der desertor wird sogleich in der matricula gestrichen (Acta Maximil. 3 [87 Knopf]: Dion [der Prokonsul] dixit: sterne nomen eius). Das signaculum, ein eintätowiertes oder mit glühendem Eisen eingebranntes Zeichen, das der Soldat auf dem Arm, an der Hand oder auf der Stirn trägt, macht ihn allen kenntlich (Joh. Chrys. in 2 Cor. hom. 3, 7 [PG 61, 418]; Aug. in Joh. tract. 6, 15 [PL 35, 1432]; Cyrill. Alex. in Lc. 8, 5, 59; Paine Smith, Thesaurus Syriacus 1 [1890] 1429; Dölger, ACh 2 [1930] 278f). Die wesentlichste Wirkung der F. ist, daß sie den desertor in Gegensatz zu seinem sacramentum militiae bringt, das er empfangen hat; die verba proicere, abicere werden ebenso vom Schwert, dem Gurt oder dem Rebstock (vitis) gebraucht, wenn sie vor die signa geworfen werden, wie auch bei der Lossage vom

sacramentum selbst (vgl. Dölger, ACh 3 [1932] 123). Der desertor hat sich durch sein Handeln selbst ausgeschlossen (se exuit; Petr. Chrysol.: PL 52, 227A) von der Gemeinschaft der Eingeweihten, die durch das sacramentum militiae entsteht (Tert. spect. 24). Die Garantie, die dem Soldaten die pax deorum verschaffte, wird ihm jetzt entzogen; er ist invisus deis (Tac. hist. 4, 58). Immemores sacramenti licentia sola se ubi velint exauctorent; infrequentia deserantur signa ... non signa non ordines servent; latrocinii modo caeca et fortuita pro sollemni et sacrata militia sit (Liv. 8, 34). Da die göttliche Macht ihn nicht mehr leitet, handelt der desertor wie ein latro auf eigene Faust ohne jeden göttlichen Schutz (Cod. Theod. 7, 18, 7; 7, 18, 17). Da er so von der Gemeinschaft der milites ausgeschlossen ist, ist er ein hostis, ein Fremder. Normalerweise droht ihm die Todesstrafe (Dion. Hal. 9, 50; Liv. 24, 37; Suet. Aug. 24; Dig. 49, 16, 5, 1). Dies ist die Folge der exsecratio, die im sacramentum militiae miteingeschlossen ist u. ihm seinen religiösen Charakter verleiht (vgl. Sen. ep. 95, 35: deserendi nefas). Iuppiter, Quirinus, Vesta waren ja Zeugen des *Fahneneides gewesen (Tac. hist. 4, 58). Es gibt aber nicht nur diese eine Art von desertores (Commod. instr. 2, 11), u. nicht alle Fälle von F. unterliegen derselben Strafe (Arrius Menander lib. 2 de re militari = Dig. 49, 16, 5). Der Rang, das Dienstalter, der Ort, die im Stich gelassene Aufgabe u. die Vergangenheit des Schuldigen sind bei der Zumessung der Strafe zu berücksichtigen; was im Kriege den Tod nach sich zieht, führt im Frieden nur zur Degradierung oder Versetzung; der Rückfällige wird härter bestraft als der von seinen Kameraden Verleitete, wer sich freiwillig ergibt, geringer als der Eingefangene (Mommsen, StrR 431. 561). Vom 2. bis zum 5. Jh. untersuchen der Provinzstatthalter oder der Truppenkommandeur die Angelegenheit; sie überweisen den Schuldigen mit einem zusammenfassenden Bericht (elogium, epistula) je nach der Zeit entweder an den praefectus praetorio, den vicarius dioeceseos oder den magister militiae (Dig. 49, 16, 3). Als Fahnenflüchtiger, nicht als Christ, erscheint der Centurio Marcellus vor dem vicarius von Tanger (W. Seston: Mélanges M. Goguel [Neuchâtel-Paris 1950] 240).

B. Christlich. Die aus dem Soldatenleben genommene Vorstellung von der F. wird von den Christen auf jeden Gläubigen übertragen, der sich von der societas sacramenti absondert (Tert. adv. nat. 1, 4; Cypr. ep. 52; Itala Ezech. 20, 28; Lact. inst. 5, 6, 12; Lucif. Athan. 2, 5). Nach Clemens Alex. exc. ex Theod. 72, 1f stehen dem Gnostiker dienende Engel bei, die wie Soldaten für ihn kämpfen; seine Feinde aber, die Dämonen u. Mächte ‚gleichen Räubern; denn der Böse hat sich nicht vom König gürten lassen, um das Schwert für ihn zu führen; er raubt in seinem Wahnsinn für sich selbst'. Der Böse ist hiernach ein latro wie der desertor bei Liv. 8, 34. Auch die lapsi aus der Zeit der Verfolgung sind desertores (Cypr. laps. 7 [CSEL 3, 1, 242]; Aug. ep. 228, 11; Joh. Cass. conl. 4, 6, 1). Desertores sind auch die Häretiker (Cypr. ep. 74, 8; Opt. Mil. 1, 2; Petr. Chrysol. serm. 97 [PL 52, 472A]; Cod. Theod. 16, 6, 6). Gleiches gilt von den Schismatikern, denn sie sind zum Feinde übergegangen (Cypr. ep. 55, 24; Aug. bapt. c. Don. 3, 19, 25 [CSEL 51, 216]). Desertores sind auch die Mönche, die ihr Kloster verlassen haben, um in der Welt zu leben, als solche gelten sie selbst, wenn sie Priester sind (Cyrill. Scythopol. v. Sab. 9 [TU 49, 2, 92f Schwartz]). Den Bischöfen haben die römischen Strafgesetze gegen die F. u. deren differenzierte Auslegung durch die Juristen im 2. u. 3. Jh. als Anleitung bei ihren Maßnahmen gegen die lapsi u. die traditores gedient. Die Bischöfe haben aber gelegentlich auch Stellung genommen zur F. der Soldaten (Synode v. Arles vJ. 314 cn. 3 [2, 107 Bruns]).

F. J. Dölger, Sacramentum militiae = ACh 2 (1930) 268/80; ACh 3 (1932) 123; ACh 5 (1936) 150. – O. Fiebiger, Art. Desertor: PW 5 (1903) 250. – A. v. Harnack, Militia Christi (1905). – C. Jullian, Art. Desertor: DarS (1892) 110. – Th. Mommsen, Röm. Strafrecht (1899). – E. Sander, Das röm. Militärstrafrecht: RhMus 103 (1960) 289/319. *W. Seston*.*

Falke s. Jagd.

Fallsucht s. Epilepsie (o. Bd. 5, 819/31).

Fama s. Öffentliche Meinung.

Familie I (Familienrecht).

A. Nichtchristlich. I. Ägypten. a. Zweite u. dritte Dynastie. Da für viele Perioden der Geschichte des alten Ägypten genaue Informationen u. für manche Bereiche des F.lebens Zeugnisse rechtlicher Natur fehlen, ist es unmöglich, eine lückenlose Darlegung des Stoffes zu geben. Trotzdem können doch einige charakteristische Züge hervorgehoben werden. Nach den vorhandenen Zeugnissen befand sich der Aufbau der F. in der Zeit der 2. u. 3. Dynastie schon in einem entwickelten Stadium. Es scheint, daß in der vorangehenden Zeit, wenn man von Entsprechungen aus der frühen Religion schließen darf, die patriarchalische F. nicht die älteste Form der F. war. Die Mutter u. ihre Kinder standen allein oder waren in die mütterliche F. eingegliedert (Pirenne, Stat. 63). Seit der 2. u. 3. Dynastie siegt der Individualismus. Die väterliche Gewalt u. die Autorität des Ehemannes sind begrenzt. Frauen u. Kinder haben eigene Rechtsfähigkeit (ebd. 64). Die Frau scheint dabei einen bedeutenden Platz einzunehmen (E. Seidl, Einführung in die ägypt. Rechtsgeschichte[2] [1951] 43); doch kann man nicht von einem Matriarchat sprechen (L. Wahrmund, Das Institut der Ehe im Altertum [1933] 64/5). Die Frau ist Hüterin des Herdes, Herrin des Hauses. Wahrscheinlich ist die F. monogam. Grundsätzlich hat nur der Pharao mehrere Ehefrauen. Doch ist es zweifelhaft, ob die Monogamie immer streng beachtet wurde. Da die Quellen nicht übereinstimmen (Herodt. 2, 92 bezeugt die Monogamie, die Diodor 1, 80 auf die Priester beschränkt; die Papyri erwähnen Fälle von Polygamie, aber alle diese Zeugnisse sind spät), sind die modernen Historiker verschiedener Meinung (Seidl aO. 55). Taubenschlag (102/3) hält das Zeugnis des Herodot für unglaubwürdig u. meint, daß es in allen Perioden der ägypt. Geschichte Fälle von Polygamie gegeben habe. E. Erman u. H. Ranke (La civilisation égyptienne, franz. Übers. [Par. 1952] 205/8) nehmen an, daß die Polygamie stets eine Ausnahme blieb, u. Pirenne hält die F. der 3. u. 4. Dynastie für streng monogam. Die F. ist ihrem Wesen nach in der Ehe begründet. Die Gründung einer F. durch die Ehe ist eine Pflicht, die die Sittenlehrer nachdrücklich betonen: ‚Gründe einen Hausstand u. liebe deine Frau in deinem Hause, wie es sich schickt. Nimm dir eine Frau, wenn du noch jung bist, damit sie dir Söhne schenken kann, denn das Ansehen eines Mannes ist abhängig von der Zahl seiner Kinder.‘ So sagt der alte Wesir Ptah-Hotep (5. Dyn.). Die Fortdauer der F. u. das Vorhandensein von Söhnen ist notwendig, um den Vollzug der Totenriten zu sichern. Alle Kinder werden von ihren Eltern großgezogen; man findet keine Spuren von der bei anderen Völkern häufigen Aussetzung der Neugeborenen. Das hohe F.ethos zeigt sich in der Liebe, mit der die Kinder umgeben werden, u. in der Ehrfurcht der Kinder vor ihren Eltern. Bildliche u. plastische Darstellungen vermitteln uns eine Vorstellung von der Gleichheit der Ehegatten u. von der Liebe zwischen Eltern u. Kindern.

b. Vierte u. fünfte Dynastie. Unter der 4. Dynastie besteht diese F., die auf Eltern u. Kinder beschränkt ist, noch weiter, aber sie ist schon in Gefahr. Die Kultstiftungen sind noch individuell; aber von der 5. Dynastie an erhält in der adligen F. der älteste Sohn den Vorrang vor den anderen Kindern; die F. formt sich um; Familiengesellschaften bilden sich. Der Grabkult erhält den Charakter eines F.kultes; die F. wird eine ‚rechtliche Einheit‘ (J. Pirenne, La fondation en droit égyptien sous l'Ancien Empire: RevIntDroits Ant 3. Ser. 2 [1955] 19/29). Die Grabstiftungen stellen sich dar als ‚eine Familiengesellschaft unter der Autorität des ältesten Sohnes‘ (ebd. 26; ders., Stat. 67). Diese Neuordnung ist mit der Entwicklung der Gesellschaft zum Feudalismus hin verbunden (J. Pirenne, Essai sur l'évolution du droit de famille en Égypte sous l'Ancien Empire: Mélanges P. Fournier [Par. 1929] 615/32). Die Herren legen große Teile ihres Erbgutes in unveräußerlichem u. unteilbarem Landbesitz an, um den Grabkult zu sichern. Die Solidarität der Familien

u. der Grundherrschaften entwickelt sich auf Kosten der Freiheit des Individuums. Die adligen F. leben auf ihren Ländereien, die ausreichen, um die wichtigsten Bedürfnisse des Verbandes zu befriedigen. Das Erstgeburtsrecht, die Vormundschaft über die Frau, die Gewalt des Ehemannes u. Vaters setzen sich stärker durch. Die freie Verfügungsgewalt über das Vermögen im Todesfall wird begrenzt durch die Rechte, die die F.-mitglieder haben (J. Pirenne-M. Stracmans, Le testament à l'époque de l'Ancien Empire égyptien: RevIntDroitsAnt 3. Ser. 1 [1954] 49/72). – Die ‚Sippe' setzt sich an die Stelle der Klein-F. Der individuelle Grabkult wird F.kult. Die Frau ist nicht mehr die gleichgestellte Gefährtin des Ehemannes. Man stellt sie viel kleiner dar als ihn, zu seinen Füßen sitzend oder an seiner Seite kniend. Fehlt der Vater, ist der älteste Sohn F.oberhaupt. Für den Aufbau der F. unter der 5. Dynastie ist die Autorität des Ehemannes, die Übertragung der Vormundschaft auf den ältesten Sohn u. die Rechtsunfähigkeit der Frau kennzeichnend (Pirenne, Stat. 69). Die F. wird die eigentliche soziale Wirklichkeit, der die aufeinanderfolgenden Generationen Leben verleihen. Das F.eigentum ist unveräußerlich. Vor dem Erbrecht der F.mitglieder tritt das Testament zurück, was bei den adligen F. oder auf dem Lande stärker in Erscheinung trat als bei den Kaufleuten in den Städten des Deltas (ebd. 70).

c. Zwölfte bis achtzehnte Dynastie. Unter der 12. Dynastie vollzieht sich die Rückkehr zum Individualismus. Der Handel gewinnt das Übergewicht über die Grundherrschaft; das Land wird wieder veräußerlicht, u. das F.vermögen zerfällt. Die F.solidarität tritt von neuem zurück vor den Rechten der einzelnen Mitglieder, der Frau, der Töchter, der Kinder (Pirenne, Stat. 71 ff). Die 18. Dynastie bietet den Höhepunkt dieser Entwicklung. Der Vater kann bei seinem Tode wieder über sein Vermögen verfügen (C. Chehata, Le testament dans l'Égypte pharaonique: Revhistdroitfranç et étrang 32 [1954] 9/14. 17/22; E. Seidl: StudDocHistJur 21 [1955] 442 nimmt dagegen an, daß es sich um Geschäfte inter vivos handelt). Die Gleichheit der Ehegatten wird durch das Recht bekräftigt, u. die Sittenlehrer erinnern den Ehemann an seine Verpflichtungen. Die Kinder, Knaben u. Mädchen, haben gleiches Erbrecht. Zwischen den Ehegatten besteht eine Art von Gütergemeinschaft. Die Frau erhält die volle Rechtsfähigkeit wieder, die sie im alten Reich besaß; beim Fehlen des Ehemannes kann sie F.oberhaupt sein. Sie hat eigenes Vermögen u. nimmt am Kult teil. Das freie Benehmen einiger Frauen macht den Sieg des Individualismus deutlich (Pirenne, Stat. 72/73).

d. Neues Reich. Im Neuen Reich wird die neue gesellschaftliche Ordnung straffer. Der Vater u. sonst der älteste Sohn sind dem Pharao für die der F. auferlegte Arbeit verantwortlich; sie besitzen beträchtliche Autorität. Der älteste Sohn erhält wieder ein Vorrecht bei der Teilung des väterlichen Erbes. Dieses Erstgeburtsrecht (ein dem ägyptischen Recht eigentümlicher Zug) kann auch einer Tochter zufallen. Ferner erscheinen in der Zeit des 2. ägypt. Feudalismus von neuem die Unveräußerlichkeit des F.vermögens u. die starke Solidarität der Verbände, die auf diesen unteilbaren Besitzungen leben.

e. Sechsundzwanzigste Dynastie. Unter der 26. saitischen Dynastie (663 vC.) tritt der Feudalismus wiederum zurück. Die Gleichheit der Ehegatten wird wiederhergestellt; die Frau erhält volle Rechtsfähigkeit. Da während der Verfallsperiode am Anfang des 1. Jh. das Testament außer Übung gekommen zu sein scheint (Chehata aO. 14/7), wird das F.erbgut zu gleichen Teilen zwischen den Kindern, Söhnen oder Töchtern, geteilt. Der Lebensunterhalt der Witwen u. Waisen wird gesichert. Es wird eine Art Vermögensgemeinschaft der Ehegatten eingeführt; der Ehemann übergibt seiner Frau Vermögen, an dem er während der Ehe eine Art Nutznießung u. das Verwaltungsrecht behält; manchmal handelt es sich um das ganze Vermögen des Mannes. Frau u. Kinder haben ein Mitspracherecht bei Veräußerungsgeschäften. Wenn es auch kein gesetzlich begründetes ‚F.eigentum' gibt, so fordert zumindest die Konvention die Beteiligung aller an den wichtigsten Rechtsgeschäften (E. Seidl, Rechtsgesch. der Saiten- u. Perserzeit [1956] 61/6; Pirenne, Stat. 35). Einige Eheverträge zeigen jedoch, daß vereinzelt auch noch die alten Anschauungen weiterleben, nach denen dem Ehemanne alle Rechte übertragen wurden; aber das sind seltene Ausnahmen.

II. Mesopotamien. a. Vorhammurabische Zeit. Schon in der Zeit der Königsstädte vor der ersten babylonischen Dynastie ist die F. sehr entwickelt. Die Quellen sind zwar lückenhaft, doch steht fest, daß seit der akkadischen

Gesetzgebung von Ešnunna (um 1936/27 vC.; Szlechter, Lois) u. dem sumerischen Gesetzbuch des Königs von Isin, Lipit-Ištar (um 1875 vC.; E. Szlechter: Rev. d'Assyr. et d'Arch. orient. 51 [1957] 57/89) der Sohn Träger gewisser Rechte ist (J. Klima, The ,patria potestas' in the light of the newly discorded prehammourabian sources of law: Journ. Jurist. Papyrol. 3 [1950] 275/88). Die Ehe ist monogam (vgl. für Ešnunna Szlechter, Répud. 190/200). Die fragmentarischen Angaben über die Erbfolgeordnung in den ältesten Gesetzbüchern (Cod. von Lipit-Ištar, Art. 25/32; 36/8 u. einige Einzelverfügungen in den semitischen Gesetzen von Ešnunna) erlauben es, in einigen Punkten den Aufbau der F. genauer zu erfassen. Schon in der Zeit Gudeas war das Erbrecht der Töchter dem der Söhne unterlegen. Die Tochter erbte nur, wenn kein Sohn vorhanden war. Vielleicht war sie ursprünglich ganz von der Erbfolge ausgeschlossen. Das Erstgeburtsrecht wurde im sumerischen Recht u. in den Städten Südmesopotamiens anerkannt. Das Gesetzbuch von Lipit-Ištar (Art. 56) u. das Gesetzbuch Hammurabis (§ 165) geben dem Vater das Recht, dem Erstgeborenen einen bevorzugten Anteil zuzuweisen, den er vor der Teilung erhält. Die Archive von Mari (G. Boyer, Textes juridiques des archives royales de Mari [Par. 1958] nr. 1) bestätigen das Erstgeburtsrecht. Man begegnet ihm ebenso in Larsa (W. F. Leemans, Legal and Economic Records from the Kingdom of Larsa [Leiden 1954] nr. 23) wie in Nippur (J. Klima: Journ. Jurist. Papyrol. 9/10 [1955/6] 456).

b. Hammurabi. Das Zusammentreffen sumerischer Tradition u. semitischer Bräuche im Cod. Hammurabi machen das F.recht dieses Gesetzbuches uneinheitlich. Der Cod. Hamm. widmet der F. die §§ 127/95, das ist nahezu ein Viertel seiner Verfügungen (ed. Driver-Miles 1, 6/107).

1. Ehe. Die F. beruht hauptsächlich auf der Ehe (E. Cuq, Études sur le droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites [Paris 1929] 21/45; V. Korošec, Art. Ehe: RLAss 2, 281/99; Driver-Miles 2, 245/324); die Ehe ist im Prinzip monogam (P. Cruveilheir, Introd. au Cod. Hamm. [Par. 1937] 47/8 u. die genannten Autoren); doch erlaubt das Gesetzbuch, vielleicht unter semitischem Einfluß, Ehefrauen zweiten Ranges (§§ 144/46), die als šugītum bezeichnet werden (der § 41 der assyrischen Gesetze spricht auch von einer Konkubine, der esertu; ed. G. R. Driver-J. C. Miles, The Assyrian Laws [Oxf. 1935] 127ff. 172ff. 186ff; P. Cruveilheir, Le droit de la femme dans la Genèse et dans le recueil de lois assyriennes: RevBibl 36 [1927] 367; van Praag 100/2; Cardascia, Stat. 86). Sie sind von einfachen Sklavinnen (amtum) zu unterscheiden, die nach semitischem Brauch (die Bibel bietet Beispiele dafür) die Ehefrau ihrem Mann geben kann, wenn sie ihm keine Kinder geboren hat (dieselbe Sitte in Nuzi; E. Chiera, Les tablettes babyloniennes [Par. 1939] 183). Die Stellung dieser Ehefrau zweiten Ranges ist unklar. Der § 145 des Cod. Hamm. bezeugt ihre Inferiorität gegenüber der Frau ersten Ranges, aber ihre Kinder sind legitim (zumindest, wenn keine Kinder von der Ehefrau ersten Ranges vorhanden sind). Die Sorge um die Sicherung der Kontinuität der F. u. der Fortdauer des Kultes erscheint so als eine der wesentlichen Grundlagen der F. (vgl. § 171 des Cod. Hamm., der die Legitimation der Kinder vorsieht, die den Beziehungen des Herrn zu seiner Sklaven-Konkubine entstammen; E. Szlechter, L'affranchissement en droit suméro-akkadien: ArchHistDroitOr et RevIntDroitsAnt NS 1 [1952] 131/34). Darum sind Ehefrauen zweiten Ranges erlaubt u. ist die Verstoßung der Hauptfrau im Falle der Unfruchtbarkeit gestattet (Cod. Hamm. § 137/8). Es sollen hier nicht die Form der Eheschließung, sondern die gleichzeitigen Schenkungen betrachtet werden; dabei muß die Bedeutung, die den Kindern bei der Regelung dieser Schenkungen zukommt, hervorgehoben werden. Die ,terḫatu', die von dem zukünftigen Ehemann dem Vater der Frau übergeben wird, wird nur bei der Geburt eines Kindes endgültig erworben. Die Schenkungen, die den Ehepartnern bei der Heirat gemacht werden, stehen nicht zu ihrer Verfügung; sie müssen den Kindern zukommen. Im Falle der Wiederverheiratung haben die Kinder Anrecht auf einen Teil des Vermögens desjenigen ihrer Eltern, der sich wiederverheiratet (der Anteil ist verschieden, aber der Grundsatz ist seit den Gesetzen von Ešnunna u. Lipit-Ištar bezeugt). Nach babylonischer Auffassung ist also das Kind das wesentliche Ziel der Ehe u. F. Darin stimmt das babylonische Recht mit der Mehrzahl der antiken Rechte überein; eigentümlich ist jedoch der Vermögensvorbehalt für die Kinder. Das babylonische Recht zeigt

sich hier mehr um die Interessen der Kinder besorgt als das klassische römische Recht. Nach dem Cod. Hamm. wohnt die Frau normalerweise bei ihrem Ehemann, während assyrische Gesetze zwischen den beiden Möglichkeiten unterscheiden, daß die Frau bei ihrem Ehegatten wohnt oder daß sie bei ihrem Vater bleibt (über die Theorien, die diese Dualität zu erklären versuchen, van Praag 172 ff. 181/5). Nach dem Tode ihres Gatten kann die Frau im Hause bleiben, u. wenn die Kinder sie daraus verjagen wollen, setzen sie sich gerichtlicher Verfolgung aus (Cod. Hamm. § 172 b). Eine Gütergemeinschaft zwischen den Ehegatten begünstigt die volle Rechtsfähigkeit der Frau. In einer Urkunde aus Susa (Mémoires Mission archéol. de Perse 24 [1933] nr. 379) übergibt der Ehemann seiner Frau sein ganzes gegenwärtiges u. zukünftiges Vermögen, ‚weil sie sich mit ihm zusammen abgemüht u. die Arbeit geleistet hat'. Nach allen keilschriftlichen Rechtstexten ist die Frau also nicht wegen ihres Geschlechtes rechtsunfähig; sie ist Rechtspersönlichkeit. Doch hat sie in der F. eine untergeordnete Stellung (Cardascia, Stat. 79ff).

2. Eltern u. Kinder. Die Beziehungen zwischen Eltern u. Kindern zeigen dieselbe entwickelte Auffassung von der F. Der Vater besitzt die Autorität (vgl. jedoch die Art. 27/8 der Gesetze von Ešnunna über die Befugnisse, die Vater u. Mutter bei der Anerkennung der Rechtsgültigkeit der Ehe haben). Wenn der Vater fehlt, geht sie auf die Mutter oder die älteren Brüder über. Die ungerecht verstoßene Frau beaufsichtigt die Erziehung der Kinder (Cod. Hamm. § 137). Die väterliche Gewalt verleiht umfassende, aber nicht unbeschränkte Rechte; doch scheint der Verkauf der Kinder häufig vorgekommen zu sein. Die Aussetzung der Neugeborenen wird in den Texten der ana-ittišu-Serie erwähnt. Der Vater besitzt nicht das Recht über Leben u. Tod seiner Kinder, u. er kann seinen Sohn nicht ohne schwerwiegenden Grund enterben. Die Witwe mit kleinen Kindern kann sich nur mit Erlaubnis des Gerichts wiederverheiraten. Sie verwaltet mit ihrem zweiten Gatten das Vermögen des Verstorbenen. Dieses unveräußerliche Vermögen ist für den Unterhalt der Kinder aus erster Ehe bestimmt (Cod. Hamm. § 177).

3. Ehescheidung u. Ehebruch. In der Gesetzgebung über Ehescheidung u. Ehebruch werden die Vorrechte des Ehemannes sichtbar, die sich bis zum Sieg des Christentums in allen antiken Rechten wiederfinden. Wenn Kinder vorhanden sind, muß der Ehemann die verstoßene Ehefrau jedoch reichlicher entschädigen (das erscheint schon im § 59 der Gesetze von Ešnunna; Szlechter, Répud. 191/8; ders., Lois 52/62). Wenn auch die Verstoßung der Ehefrau grundsätzlich in das Belieben des Ehemannes gestellt ist, so sehen die Eheverträge häufig eine Entschädigung für die Verstoßung (uzubbum) vor. Der Cod. Hamm. § 148/9 verbietet im übrigen die Verstoßung einer kranken Ehefrau. Der Ehemann kann nur eine zweite Frau nehmen, während die erste berechtigt ist, das Haus zu verlassen. Auch durch die Maßnahmen gegen den Ehebruch tritt die Ungleichheit der Ehegatten in der F. hervor. Während der Cod. Hamm. den Ehebruch des Ehemannes nicht beachtet, bestraft er den der Frau mit dem Tod (§ 129; vgl. die Gesetze von Ešnunna Art. 28 aE.; Rec. des lois assyr. [ed. Scheil 1921] §§ 13/15). Aber er läßt die Verzeihung des Ehemannes zu, eine Befugnis, die das klassische röm. Recht dem Ehemann verweigert. Es sind manchmal übertriebene Folgerungen aus der weitgehenden Rechtsfähigkeit gezogen worden, die die Frau in Babylon hatte. Sie wird gesellschaftlich u. sittlich als Mensch niedrigeren Ranges behandelt u. nur, wenn ‚der Mann verschwindet' (der Vater oder Ehemann), wird die Frau voll rechtsfähig (Cardascia, Stat. 93/4).

4. Adoption. Der Cod. Hamm. räumt der Adoption eine große Rolle ein (§§ 185/93; M. David, Die Adoption im altbabyl. Recht = Leipziger rechtsw. Stud. 23 [1927]; G. Furlani, Alcune considerazioni sull'adozione nelle leggi di Hammurabi: Studi Bonfante 3 [1930] 69/80; Driver-Miles 1, 385/405). Das Adoptivkind wird seiner neuen F. eingegliedert mit den gleichen Rechten wie ein in einer Ehe geborenes Kind. Jede Verbindung mit der F., aus der es stammt, bricht es ab.

5. Erbrecht. Das Erbrecht läßt die Kraft der F. erkennen (P. Koschaker, Art. Erbrecht: Ebert, RL; Korošec, Art. Ehe: RLAss 2, 281/99; J. Klima, Untersuchungen zum altbabylon. Erbrecht [Prag 1940]; Il diritto ereditario secondo le fonti giuridiche di Eshnunna: Jura 4 [1953] 192/7; T. R. Kraus, Zum altbabyl. Erbrecht: Archiv Orientální 17, 1/2 [1949] 406/12; S. von Bolla, Aus dem altbabylon. u. altröm. Erbrecht:

Archiv Orientální 18, 3 [1950] 3/9). Die Söhne allein sind wirkliche Erben (ibila), was schon einen gewissen Fortschritt der Individualisierung innerhalb der F. voraussetzt. Die Mutter kann ihre Tochter oder selbst ihren Sohn enterben, wenn sie ihr ungehorsam sind oder sie der Not überlassen (J. Klima, Zur Entziehung des Erbrechtes nach den akkadischen Urkunden aus Susa: Charisteria Orientalia, Recueil J. Rypka [Prag 1956] 128/35). Doch ist die Enterbung nur bei schweren u. von den Richtern anerkannten Verfehlungen möglich (Cod. Hamm. § 168/9). Im Gegensatz dazu zeigen die Urkunden aus Susa, daß dort die Enterbung viel leichter war. Die natürliche Berufung der Söhne zur Erbfolge wird dadurch unterstrichen, daß jeder besondere Akt einer Annahme der Erbschaft fehlt. Das Erstgeburtsrecht gibt es im Cod. Hamm. §§ 165/7 nicht mehr (Klima aO. 5). Unsicher ist, ob ein Erbrecht der Töchter bestand. Normalerweise trat dafür die Mitgift ein (J. Klima, La position successorale de la fille dans la Babylonie ancienne: Archiv Orientální 18, 3 [1950] 150/86). – Eine Vermögensgemeinschaft der F. erscheint kaum noch in einer Gesellschaft, die schon so tief durch den Individualismus geprägt ist. In der Gesetzgebung von Ešnunna, die für eine Ackerbau treibende Gesellschaft geschaffen wurde, ist es noch üblich, daß das Erbe nicht geteilt wurde, aber es wird dem Einzelnen schon erlaubt, sich davon frei zu machen (Art. 16. 38). Das Recht auf Teilung setzt sich früh durch (L. Matouš, Les contrats de partage de Larsa: Symbolae Hrozny 2 = Archiv Orientální 17 [1949] 142/73; über die Teilung durch die Aszendenten vgl. J. Dauvillier, Le partage d'ascendant et la parabole du fils prodigue: Actes du congrès de droit canonique [Par. 1947] 223/9), doch finden sich noch einige Spuren brüderlicher Solidarität (V. Scheil, Fraternité et solidarité à Suse au temps de Sirukduh: Symbolae Koschaker = Stud. et Doc. ad iura Orientis pertinentia 2 [Leiden 1939] 106/7). Sehr viel später, im neubabylonischen Recht, finden sich noch Überbleibsel des Rechtes der F. auf die Immobilien. Die Seitenverwandten oder die Nachkommen, gleichgültig welchen Grades, können die verkauften Immobilien zurückerwerben. Dieses ‚Recht auf Zurückziehung' (vgl. die Gesetze von Ešnunna Art. 38; Szlechter, Lois 91) erscheint als ein letztes Zeugnis der F.solidarität (G. Cardascia, L'éviction par les parents du vendeur dans la vente babylonienne: Symbolae Taubenschlag dedicatae 3 = Eos 48, 3 [Warschau 1957] 3/13).

III. Hethiter. Über die hethitische F. sind wir viel schlechter unterrichtet als über die babylonische zur Zeit des Hammurabi. Das hethitische Gesetzbuch (ed. Hrozny [Par. 1922]; E. Neufeld, The Hittite Laws [Lond. 1951]) räumt dem F.recht keinen großen Raum ein, u. die erhaltenen Quellen nehmen kaum Bezug auf das F.leben. Soweit das Gesetzbuch das F.recht behandelt, befaßt es sich fast nur mit der Ehe (§§ 27/37. 171. 175. 189/98), ohne doch eine ausreichende Beschreibung von ihr zu geben. Es schweigt über Monogamie oder Polygamie. Der König hatte neben der Königin, die als einzige seiner Ehefrauen am offiziellen Leben teilnahm u. der ein bedeutender Platz im religiösen Leben zukam, eine Ehefrau zweiten Ranges u. einen Harem. Wenn keine von der Königin geborenen Söhne vorhanden waren, konnten die Söhne der Frau zweiten Ranges auf den Thron folgen. Vielleicht handelt es sich hier um ein der königlichen F. eigentümliches Recht oder um ein Recht des Adels. Wie in Babylon begleiten zahlreiche Schenkungen die Heirat (§§ 29/30 kuasata, iwaru; § 27 aššu; V. Korošec, Raub- u. Kaufehe im hethitischen Recht: Studi Riccobono 1 [1936] 560/62; Neufeld aO. 141 ff). F.verbindungen bilden wie in allen semitischen Rechten ein Ehehindernis. Verwandtschaft in direkter Linie wird bis ins Unendliche als Ehehindernis betrachtet, auf Mißachtung steht manchmal Todesstrafe (§ 189). In gleicher Weise wird die Heirat mit der Frau des Bruders bestraft, der Tochter, der Mutter oder der Schwester der Ehefrau (§ 195 A B C). Das hethitische Recht kennt eine Form der Leviratsehe: die Witwe muß einen Bruder oder, wenn keiner vorhanden, den Vater, Onkel oder Neffen des Verstorbenen heiraten (§ 193). Der Text schweigt über das Schicksal der Kinder, die aus dieser zweiten Ehe geboren werden, u. diese hethitische Leviratsehe scheint sich von denen, die wir aus anderen semitischen Gesetzgebungen kennen, zu unterscheiden (P. Koschaker, Zum Levirat nach hethitischem Recht: Rev. hittite et asianique 10 [1937] 77/89; J. M. Preice, The so-called levirate marriage in hittite and assyrian laws: Oriental Studies Haupt [1926] 268/71). Wie in Babylon oder Assur wird der junge

Haushalt beim Ehemann oder beim Vater der Frau eingerichtet, besonders wenn der Vater der Frau keinen Sohn hatte u. wünschte, daß sein Schwiegersohn zu ihm kam, um den Betrieb weiterzuführen. Der Ehebruch des Ehemannes wird vom Gesetz nicht beachtet. Beim Ehebruch der legitimen Frau kann der Ehemann die beiden Schuldigen töten (§ 197); aber das ist nur auf dem Lande möglich. Der beleidigte Ehemann kann den Rechtsweg beschreiten (§ 198); er kann der untreuen Ehefrau verzeihen. Das Recht des Vaters über Leben u. Tod, das in Syrien oder in Nuzi besteht, ist bei den Hethitern nicht bezeugt. Das Gesetzbuch schweigt über die Adoption; aber wir wissen, daß sie zumindest in der königlichen F. vorkam. Die F.solidarität ist wichtig bei einigen strafrechtlichen Verfügungen (G. Furlani, La corresponsabilità familiare presso gli Hittiti: Stud. et doc. ad iura Orientis antiqui pertinentia 2 = Symbolae Koschaker [Leiden 1939] 11/25; V. Korošec, Die Kollektivhaftung im hethitischen Recht: Archiv Orientální 18, 3 [1950] 187/209). Alle F.mitglieder desjenigen, der dem königlichen Befehl nicht gehorcht hat, werden mit dem Tode bestraft (§ 173); außerdem kennt die hethitische Gesetzgebung noch die F.haftung bei religiösen Delikten, dem Delikt der Magie, des Meineids, der Verletzung von Verträgen; auch die Verträge über die Vasallität enthalten Verfügungen gegen die F. des Vasallen, der die Treuepflicht verletzte.

IV. Israel. a. Polygamie u. Monogamie. Die israelitische F. kennt die Polygamie (Gen. 4, 19; 26, 34; 28, 9; 29, 26; 21, 1/7; 1 Reg. 11, 1/3 [Salomo]; 1 Sam. 25, 43/4; 27, 7; 2 Sam. 15, 9/16 [David]). Doch begegnet die Monogamie schon seit archaischer Zeit (Gen. 6, 18; 7, 13; 24; Ex. 20, 17); sie gewinnt nach u. nach das Übergewicht (Tob. 1, 9; 4, 14). Indessen wurde die Polygamie auch von den Propheten nicht formell verdammt (Dtn. 21, 15/8; Ex. 21, 10). Zwischen legitimen Ehefrauen sind die Rechte gleich (Gen. 31, 4); Konkubinen oder Sklavinnen haben eine niedrigere Stellung (Gen. 16, 6; 21, 10/2; 31, 4). Die Kinder der Konkubine, die Sklavin ist, sind nicht erbberechtigt (Iud. 11, 1. 2). Diese sind nicht mit den Kindern zu verwechseln, die von einer Sklavin geboren werden, welche die unfruchtbare Ehefrau ihrem Manne gibt, um ihm Nachkommenschaft zu sichern (Gen. 16; 30, 3. 9); diese haben den Rang legitimer Kinder u. dieselbe Stellung wie die von einer legitimen Ehefrau geborenen. Die israelitische Gesellschaft ist von großer Sorge um die sexuelle Reinheit erfüllt; das ist für ihr Recht kennzeichnend. Das Eheverbot zwischen Verwandten erstreckt sich auf alle Beziehungen, selbst außerhalb der Ehe (Lev. 18, 6/18). Die Genesis erwähnt blutschänderische Verbindungen, die bestraft wurden (19, 30/8). Die Zahl der Verbote scheint immer mehr zugenommen zu haben. Zur Zeit der Patriarchen scheint die Ehe mit einer Halbschwester erlaubt gewesen zu sein (Gen. 20, 12), ebenso mit einer Tante (Ex. 6, 20). Im Buch Leviticus, das in diesem Punkte die Bestimmungen des entwickelten Rechts wiedergibt, vervielfältigen sich die Verbote (18, 6/18), deren Übertretung manchmal mit dem Tod bestraft wird (Lev. 20, 11. 12; Dtn. 27, 22).

b. Leviratsehe. Das israelitische Recht kennt die Leviratsehe, die an die alte Solidarität des F.verbandes erinnert (P. Cruveilheir, Le Lévirat chez les Hébreux et les Assyriens: RevBibl 34 [1925] 524/46). Die Witwe eines kinderlosen Mannes muß einen nahen Verwandten des Verstorbenen heiraten. Der Erstgeborene wird dann als Sohn des ersten Gatten betrachtet (Gen. 38, 9). Der Bruder des Verstorbenen muß ‚das Haus seines Bruders bauen'; wenn er das nicht tut, setzt er sich öffentlicher Zurechtweisung aus (Dtn. 25, 5/10). In der Zeit des Deuteronomium besteht die Leviratsehe nur, wenn ‚die Brüder zusammen wohnen', d. h. wenn die F.solidarität tatsächlich noch besteht (Daube, Consort. 71/91). Die Geschichte Ruths scheint zu beweisen, daß, wenn kein naher Verwandter die Leviratsehe eingeht, ein entfernterer Verwandter an seine Stelle tritt (Ruth 4, 12/4). Die Leviratsehe hatte, abgesehen davon, daß sie die Fortdauer der F. sicherte, vielleicht auch den Zweck, die Integrität des F.erbgutes zu erhalten (G. Sierra, Il libro di Ruth: Scritti in on. di G. Furlani 1 [Rom 1957] 357 ff).

c. Adoption, Scheidung usw. Die Adoption ist ebenfalls bekannt (M. David, Adoptio in het oude Israel: Mededeel. Nederl. Akad., Letterk. 18 [1955] 85/103); doch scheint sie keinen sehr großen Raum im F.leben eingenommen zu haben. Entsprechend dem patriarchalischen Charakter der alten israelitischen F. ist die Autorität des Oberhauptes beträchtlich. Der Vater übt religiöse Funktionen aus (Gen. 21, 4; Job 1, 5). Nur der Ehemann

scheint die Befugnis zu haben, die Scheidung vorzunehmen, u. er gebraucht sie frei, wenn die Frau ‚keine Gnade vor seinen Augen mehr findet‘ (Dtn. 24, 1/4). Vielleicht wurde das zunächst ganz freie Recht der Verstoßung im Lauf der Zeit immer genaueren Bedingungen unterworfen (R. Yaron, On divorce in Old Testament Time: RevIntDroitsAnt 3. Ser. 4 [1957] 117/28). Die Bibel spricht außerhalb des Gesetzes wenig von Scheidung. Malachias (2, 13/6) wendet sich gegen die Verstoßung, u. in der Zeit Christi gibt es zwei Strömungen, die sich wegen der Gründe für die Erhebung einer Scheidungsklage bekämpfen (H. Lesêtre, Art. Divorce: DictBible 2 [1908] 1449/52).

d. Frau. Polygamie, Verheiratung mit einem Gatten, den sie nicht frei wählen kann, Verweigerung des Scheidungsrechtes, Strafen für die Untreue (während die des Mannes vom Recht nicht beachtet wird) bestimmen die niedrigere Stellung der Frau. Doch besitzt sie Rechtsfähigkeit. Die Tochter oder Ehefrau kann ein Gelübde ablegen, aber der Vater oder Ehemann hat das Recht, das Gelübde für ungültig zu erklären u. dadurch jeden Wertes zu berauben (Num. 30, 4/17). Auch die Witwe oder die Verstoßene haben volle Rechtsfähigkeit (Num. 30, 10). – In der F. selbst genießt die Frau großes Ansehen. Die Sprüche rühmen ihre Verdienste u. preisen das Glück, ‚eine tüchtige Frau‘ zu haben (14, 1; 18, 22; 19, 14; 31, 10/31; vgl. M. Crook, The marriageable maiden of Prov. 31, 10/31: JNearEastStud 13 [1954] 134ff; Eccles. 26). Die Frau nimmt an wichtigen Akten teil (Gen. 31, 4/17; 1 Sam. 25, 14/36; 2 Sam. 14, 2/20; 2 Reg. 21, 8/14; 4, 10); sie beteiligt sich an der Erziehung der Kinder, u. es ist die Bibel, die zuerst die gleiche Achtung vor Mutter u. Vater fordert (Ex. 20, 12; 21, 15. 17; Lev. 19, 3; 20, 9; Dtn. 5, 16; 27, 16; Proverb. 20, 20). Wenn auch der Ehemann über eine starke Autorität verfügt, so hat er weder das Recht über Leben u. Tod, noch das Recht, seine Ehefrau zu verkaufen (Dtn. 21, 4 wird verboten, die Gefangene, die zur Ehefrau gemacht wurde, zu verkaufen; es ist wahrscheinlich, daß das um so mehr für eine legitime Ehefrau gilt).

e. Vater. Die Autorität des Vaters ist auch gegenüber seinen Kindern nicht unbeschränkt (Mal. 1, 6; Dtn. 21, 15). Wir wissen nicht, ob die Feststellung der Abkunft väterlicherseits einen Akt des Ehemannes erforderte, durch den er das Kind als das seinige anerkannte. Die Genesis sagt verschiedentlich, daß die Mutter dem Kind den Namen gibt (29, 32/5; 30, 6. 8. 11. 13. 18. 21. 24; 38, 4/5). Man darf daraus nicht schließen, daß die Abkunft über die Mutter festgestellt wurde; einer solchen Vermutung steht die patriarchalische Struktur der israelitischen F. entgegen. Der Vater entscheidet über die Heirat seiner Tochter (Dtn. 22, 16). Nach späterem Recht kann er sie verloben, auch wenn sie das Alter von zwölfeinhalb Jahren u. einem Tag noch nicht erreicht hat (B. Cohen, On the Theme of Betrothal in Jewish and Roman Law: Proceed. Americ. Acad. Jewish Res. 18 [1949] 72. 86). Es scheint, daß in der alten Zeit der Vater ebenso seinen Sohn verheiraten konnte (Gen. 38, 6; Jud. 14, 3); doch wird sein Eingreifen nicht immer erwähnt (Gen. 26, 34; 29, 18/20). – Es gibt kein Beispiel für die Ausübung eines freien Rechtes des Vaters über Leben u. Tod seiner Kinder. Das Opfer des Isaak hat einen besonderen, kultischen Charakter u. kann nicht als Zeugnis herangezogen werden (ebensowenig wie die seltsame Formel Gen. 42, 37). In anderen Fällen erscheint die Tötung eines F.mitgliedes als Ausübung einer häuslichen Rechtsprechung (zB. Gen. 38, 24). Mehrmals muß das Gesetz den Vätern, die zu kananäischer Abgötterei abgefallen sind, verbieten, ihre Kinder den falschen Göttern als Opfer darzubringen (Lev. 18, 21; 20, 2/5; Dtn. 12, 31; 18, 9; Jer. 7, 31; 19, 5; 32, 35; Ez. 20, 30/1). Der Verkauf der Tochter als Magd ist bezeugt (Ex. 21, 7), aber nicht der des Sohnes als Knecht. Dagegen ist ein Ausschluß aus der F. möglich; er scheint besonders bei Kindern von Sklavinnen geübt worden zu sein (Gen. 21, 10; vgl. Cod. Hamm. § 168). Das Recht, die Kinder zu enterben, ist gesetzlich geregelt (I. Mendelsohn, The desinheritance of Jephta: Israel Exploration Journal 4 [1954] 116ff). Das Gesetz erlaubt nicht, daß der Vater die Widersetzlichkeit des Sohnes willkürlich bestraft, sondern verlangt, daß die Eltern die Angelegenheit dem Gerichtshof der Alten unterbreiten, der den Sohn zur Steinigung verdammen konnte (Dtn. 21, 18/21).

f. Erbrecht. Unsere Kenntnis des Erbrechts ist lückenhaft, doch wissen wir, daß die Knaben den Mädchen gegenüber bevorzugt wurden (Num. 27, 8), die Mädchen aber gegenüber den Brüdern des Verstorbenen (ebd. 9). Das scheint für eine schon recht eng ge-

faßte Auffassung von der F. zu sprechen. Töchter konnten nur unter erschwerten Bedingungen u. mit Vorbehalten erben, denn es bestand die Gefahr, daß dadurch das Land für den Stamm verlorenging (Num. 36). Vermögensgemeinschaften zwischen Brüdern kommen nur ausnahmsweise vor (Daube, Consort. 71/91). Die Entwicklung der Strafhaftung wirft ein Licht auf die Entwicklung der F. Im frühen Judentum hafteten die Kinder für die Schuld der vorangehenden Generationen (vgl. noch 2 Reg. 21, 13/5; 22, 15/20; 23, 26/7; 24, 3/4; Jer. 15, 4). Aber der Sieg des Individualismus in einer städtischen Zivilisation über die alte Solidarität eines Nomadenstammes führte bei den Propheten zur Anerkennung einer individuellen Strafhaftung (A. Lods, Les Prophètes d'Israel [Paris 1935] 247 ff; P. J. Verdam, ‚On ne fera pas mourir les enfants pour les Pères' en droit biblique: RevIntDroitsAnt 3 [1949] = Mél. de Visscher 2, 393/416). Selbst im Falle des Königsmords wird der Sohn nicht mehr zusammen mit seinem schuldigen Vater hingerichtet (2 Reg. 14, 5/6). Ezechiel verdammt die Kollektivhaftung (Ez. 14, 12/23; 18; 33, 10/20). Ein anderes Anzeichen für die Wandlung der F. ist die fortschreitende Aufteilung des Eigentums. Der archaische patriarchalische Stammesverband tritt zurück vor der Familie, die sich um die Eltern gruppiert u. zu der Kinder, Enkel, manchmal Brüder u. Schwestern, die keinen eigenen Hausstand gegründet haben, u. alte Vorfahren gehören. Der Aufenthalt in Ägypten, die lange Wanderung, die Seßhaftmachung in Kanaan fördern diese Entwicklung (J. Pirenne, Le statut de la femme dans la civilisation hébraïque: Recueils Société J. Bodin 11, La Femme 1 [Brüssel 1959] 111 ff).

V. Ugarit. Die neuen Ausgrabungen in Ras Šamra erlauben einige Ausblicke auf die F. in Ugarit um das 14. Jh. Die Dokumentation ist spärlich, nur einige Täfelchen in akkadischer Silben-Keilschrift liefern Anhaltspunkte. Außerdem wurde versucht, die religiösen Legenden auszuwerten, um auf dem Weg über die Mythologie Einblick in das Familienleben zu gewinnen (A. van Selms, Marriage and Family Life in Ugarit Literature [Lond. 1954] 1046/75; vgl. die Rez.: SavZRom 72 [1955] 366/67). Man hat geglaubt, auf diese Weise Anzeichen einer bedeutenden Rolle der Frau u. einer Gesellschaftsordnung entdecken zu können, die ursprünglich nicht streng patriarchalisch war. Im alten Kanaan war vielleicht die Mutter mehr Zentrum der F. als der Vater. Andererseits zeigt das Erbrecht (J. Klima, Unters. zum ugaritischen Erbrecht: Archiv Orientální 25 [1956] 356/74) Spuren einer alten Vermögensgemeinschaft der F., denn der Vater kann nur ausnahmsweise u. unter einer gewissen Kontrolle enterben (J. Klima, Sulla diseredazione secondo le fonti accadiche di Ugarit: RivStudOrient 32 [1957] = Studi Furlani 655/60). Die ‚adoptio in hereditatem' war üblich, aber auch die ‚in fraternitatem'. Söhne u. Töchter erben, doch kann der Sohn wegen Ungehorsams oder fehlender Ehrfurcht vor seinem Vater oder seiner Mutter vom Erbe ausgeschlossen werden. Vielleicht gab es die Leviratsehe; ein Täfelchen könnte in diesem Sinne interpretiert werden (E. Szlechter: StudDocHistIur 22 [1956] 493/4).

VI. Griechisch-römisch. Aufbau u. tägliches Leben der F. sind uns in Griechenland u. Rom weitaus besser bekannt als im alten Orient. Hier kann nur versucht werden, die allgemeinen Züge der F.struktur in soziologischer u. rechtlicher Hinsicht herauszuarbeiten; für Einzelheiten sind die Spezialartikel heranzuziehen. Man übersehe nicht die Doppeldeutigkeit, die dem Begriff des F.verbandes in der griech.-röm. Welt anhaftet. Sowohl in Griechenland wie in Rom begegnet man zwei Typen von F.: einem größeren Verband, bei dem die grundlegende Verbundenheit der Mitglieder auf einer gemeinsamen Herkunft beruht, die real oder fiktiv sein kann, der aber die Mitglieder des Verbandes Bedeutung beimessen; diese Verbundenheit wird durch Bindungen wirtschaftlicher, religiöser, vielleicht politischer, manchmal aristokratischer Art gefestigt. Ein anderer, viel kleinerer Verband beschränkt sich auf die eheliche Gesellschaft der Eltern u. ihrer Kinder, umschließt aber manchmal auch alte Aszendenten, Onkel, Vettern u. Neffen. Es ist oft versucht worden, eine chronologische Abfolge der beiden Typen herzustellen. In der Tat scheint der erstere der beiden Verbände in dem Maße, wie der Aufbau der Stadt sich entwickelt, an Bedeutung zu verlieren. Doch kommt der zweite Verband zweifellos nicht nur in einer schon sehr entwickelten Gesellschaft vor. Die neuen vergleichenden soziologischen Untersuchungen (zB. die von E. Siccard über die slawischen Eigentumsgemeinschaften der F. oder von

G. Duby, La société aux 11. et 12. siècles dans la région maconnaise [Paris 1953]) zeigen, daß F.verband u. Kleinfamilie einander nicht ausschließen. Es muß sehr oft mehr von einem Nebeneinander als von einer Abfolge gesprochen werden. Doch gewinnt in den verschiedenen Zeiten je nach den politischen u. wirtschaftlichen Voraussetzungen u. dem Geist der Zeit der eine oder der andere Verband größere Bedeutung. Nichts wäre gefährlicher u. irreführender, als sich die Geschichte der F. als geradlinige Entwicklung vorzustellen. Eine genauere Untersuchung der F. in Griechenland u. dann in Rom wird es möglich machen, sich darüber Rechenschaft abzulegen.

a. Griechenland. 1. Groß-F. u. Klein-F. In seiner berühmten These hat G. Glotz die Geschichte der F. von der archaischen bis in die klassische Zeit in drei Perioden gegliedert: ‚die souveräne F.', ‚die Stadt gegen die F.', ‚die souveräne Stadt'. Er wies jedoch schon darauf hin, daß die Geschichte der F.verbände komplex ist. Heute wird darüber diskutiert, ob das Geschlecht ursprünglich oder relativ spät ist (V. Ehrenberg, Der Staat der Griechen 1 [1957] 8/9). Es ist versucht worden, aus den archäologischen Befunden auf Kreta Schlüsse auf den Aufbau der F. zu ziehen. G. Glotz (La civilisation égéenne [Par. 1952]) sah in den Resten der ausgedehnten Hausanlagen u. der Tholos-Gräber der kretisch-mykenischen Blütezeit den Beweis für eine gesellschaftliche Gliederung in Groß-F. Aber es wurde darauf hingewiesen, daß es daneben kleine Hütten gab u. daß den beiden Wohntypen (der Lebenden u. der Toten) zwei F.typen u. zwei verschiedene Lebensstile entsprachen, die nebeneinander bestehen konnten: die Groß-F. der Grundherren u. die Klein-F. der einfachen Bauern, Fischer u. Seeleute (de Francisci 1, 207ff; Pirenne 138/9). Es handelt sich also viel wahrscheinlicher um ein Nebeneinander zweier Typen des F.aufbaus als um eine chronologische Abfolge.

2. Geometrische u. früharchaische Zeit. Für die Periode zwischen dem Zusammenbruch der mykenischen Zivilisation u. dem Ausgang des 7. Jh., der Zeit der ersten Gesetzeskodifikationen als Ausdruck tiefgreifender sozialer Wandlungen, steht nur ein dürftiges Quellenmaterial zur Verfügung. Von archäologischen Zeugnissen abgesehen, ist man auf die Interpretation poetischer Texte u. auf Rückschlüsse aus späten, d. h. erst seit dem 6. Jh. bezeugten Institutionen angewiesen. Im Fall der Hauptquelle, der homerischen Gedichte, tritt erschwerend hinzu, daß Namen u. Ereignisse des Mythos in mykenische Zeit zurückreichen, die epische Gestaltung aber sich großenteils in eben jenen ‚dunklen Jahrhunderten' erst in mündlicher u. ganz zuletzt in schriftlicher Dichtungstradition vollzog, man also gerade in den Realien mit einer unentwirrbaren Mischung aus Altem u. jeweils Zeitgenössischem zu rechnen hat. Der im Formelschatz der epischen Dichtung belegte Ausdruck οἴκοιο ἄναξ (Od. 1, 397), ‚Hausherr, Familienoberhaupt', etwa enthält ein Wort, das es zweifellos in nachmykenischer Zeit nur noch in der Kult- u. Dichtersprache gab, das also einen Archaismus darstellt. Die genaue Bedeutung familienrechtlich relevanter Vokabeln ist unter solchen Umständen nicht immer leicht zu finden, u. mit dem entsprechenden Unsicherheitsfaktor sind die folgenden Ausführungen belastet. – Οἶκος bezeichnet die Wohngemeinschaft eines Haushaltes, zu der auch die Sklaven gehören, enthält also ähnlich wie δῆμος ‚Wohnbezirk, Bevölkerung eines Wohnbezirkes' keine explizit gentilizische Bedeutungskomponente, wenngleich Wohn- u. Sippen- oder Stammesgemeinschaft in vielen archaischen Gesellschaftsformen in der Tat identisch sind. Γένος (γενεή) hat ursprünglich sicher eine ausgeprägt gentilizische Bedeutung gehabt. Jedoch bereits in der frühsten uns zugänglichen Sprachschicht findet es sich in so vielen verallgemeinerten Bedeutungen, daß unerachtet seiner späteren Verwendung als familienrechtlicher Terminus nichts Sicheres über den Personenkreis ausgesagt werden kann, den es bei Homer bezeichnet. Schwer zu erfassen ist auch die genaue Bedeutung der Wörter φύλη u. φράτρα (φρήτρη) trotz der Definition der φράτρα als Unterabteilung der φύλη in der späteren Verfassung Athens. Bei vielen Doriern war die Gesamtgemeinde in drei Phylen eingeteilt, wobei die überall gleichen Namen den Schluß auf ein älteres Zweiphylensystem gestatten. Hier scheint eine Einteilung der einwandernden Stämme sich konserviert zu haben. Die Phylenordnung der ionischen Städte der östlichen Ägeis spiegelt demgegenüber die sekundäre Bildung einer ionischen Stammesgemeinschaft aus Auswanderern der verschiedensten Herkunft nach dem Zusammenbruch der mykenischen Staatenwelt, u. wieder

anderen Charakter tragen die vier attischen Phylen vorkleisthenischer Zeit. Nach ihrem Namen zu urteilen, müssen die Phratrien ursprünglich durch Abstammung von demselben Ahnherrn konstituierte Verbände gewesen sein, doch gab es mythische Ahnherren auch bei vielen Phylen, insbesondere bei solchen, die durch administrative Neuordnung zustande kamen. Daß Phratrien u. Phylen auch Kultverbände waren, ist bei ihrem (echt oder fiktiv) gentilizischen Charakter selbstverständlich. Daß diese Gentilverbände auch dort als Gruppierungen der Bürgerschaft bestehen blieben, wo ein Gemeindestaat an die Stelle der Vereinigung durch aristokratische Familientraditionen bestimmter Stammes- oder Sippenverbände getreten war, mag damit zusammenhängen, daß sie nicht aufhörten, die Einteilung für den Kult u. den Heerbann zu liefern, letzteres auch da, wo das Heer nicht mehr aus adligen Einzelkämpfern mit ihrem jeweiligen Gefolge sondern aus dem Aufgebot der als Hopliten in Phalanx kämpfenden Vollbürger bestand. Dieser im Laufe des 8. u. 7. Jh. sich in den einzelnen Poleis in verschiedenem Tempo vollziehende Übergang spiegelt sich bei Homer in Stellen wie Il. 2, 362; 13, 131; 16, 215. Zum Ganzen vgl. G. de Sanctis, Storia dei Greci 1 (Firenze 1954) 81/105.

α. Verbandsformen. In den homerischen Epen zeigen die F.verbände verschiedene Benennungen u. mehrfache Gestalt. Γένος bezeichnet einen Verband, der sich auf die gemeinsame Herkunft, die Deszendenz gründet (Il. 5, 544; 13, 354; 14, 198; 21, 186; Od. 4, 63; 15, 267; 21, 235). Doch werden auch Ausdrücke verwendet, die ein Haus bezeichnen (δόμος, Il. 2, 701, οἶκος), was auf eine Klein-F. hinweist. Tatsächlich reichen die F., die uns begegnen, kaum über Brüder u. über Vettern ersten Grades hinaus. Die verheirateten Söhne bleiben oft im väterlichen Haushalt (zB. die 50 Söhne des Priamos u. seine 12 verheirateten Töchter, Il. 6, 245/51; vgl. ebenso bei Nestor Od. 3, 387. 412. 451 oder bei Alkinoos Od. 6, 61/2); doch werden auch Söhne erwähnt, die einen eigenen Hausstand gründen (Il. 6, 314/5. 370). Da Hektors Wohnsitz von dem seines Vaters getrennt ist u. er Befugnisse als Oberhaupt der Gruppe besitzt, muß man annehmen, daß der Vater über die erwachsenen Söhne keine väterliche Autorität mehr besaß. Vielleicht beziehen sich diese Zeugnisse auf verschiedene Epochen (Erdmann 126 glaubt, daß der Abschnitt der Ilias, der sich mit den Kindern des Priamos befaßt, jünger ist u. daß der Interpolator in einem historischen Irrtum befangen war, als er die zwölf verheirateten Töchter im Hause ihres Vaters wohnen ließ). Vor allen Dingen aber war der Lebensstil nicht immer gleich. Das Nebeneinander von F. sehr verschiedener Größe erklärt sich mehr aus den Unterschieden zwischen den einzelnen Zeitaltern als aus der Verschiedenheit der sozialen Bedingungen.

β. Besitz. In der Gesellschaft, die in den homerischen Dichtungen geschildert wird, gibt es nach dem Hinscheiden des F.oberhauptes keine brüderliche Vermögensgemeinschaft. Das F.erbgut wird nicht mehr als eine unteilbare Einheit betrachtet. Der Eigentümer ist der Vater (Erdmann 190/1), die Söhne haben höchstens eine Anwartschaft, die aber die Freiheit der Verfügung im Todesfalle nicht in Frage zu stellen scheint. Ein Testament ist für die homerische Zeit nicht bezeugt; dagegen ist die Schenkung für den Todesfall bekannt (Od. 17, 78ff: gilt für die Zeit um 700 vC; E. F. Bruck, Die Schenkung auf den Todesfall [1909]). Doch sind die Teilung des Erbes zu gleichen Teilen zwischen den Söhnen (das illegitime Kind erhält nur einen kleineren Teil) u. der Ausschluß der Töchter vielleicht Überreste einer alten Vorstellung von F.eigentum (über das Eigentum des γένος Glotz, Solidar. 5). Die homerischen Epen erwähnen keine kollektive Aneignung des Landes (über Stammesbesitz vgl. L. Gernet, Droit et prédroit en Grèce ancienne: Année sociol. 3. Ser. [1951] 112/4 gegen M. I. Finley, Marriage, Sale and Gift: Seminar 12 [1954] 20; zum Kollektivbesitz im mykenischen u. homerischen Griechenland vgl. E. Will, Aux origines du régime foncier grec: RevÉtAnc 59 [1957] 5/50). Das Haus ist Privatbesitz; es kann sogar einer Frau (Od. 16, 380/85; 2, 330/5) oder einem illegitimen Sohn (Od. 14, 208/10) überlassen werden.

γ. Oberhaupt. Das F.oberhaupt ist der οἴκοιο ἄναξ (Od. 1, 397). Er verfügt frei über das Vermögen; aber er ist auch der Herr über seine Frau u. seine Kinder (eine Herrschaft, die Od. 9, 112 zweifellos für archaisch u. mißbräuchlich hält, da sie dort den Zyklopen zugeschrieben wird). In den Groß-F. der Grundherren besitzt das Oberhaupt ebenso das Recht über Leben u. Tod der Mitglieder seines Verbandes (vgl. die Bestrafung der schuldi-

gen Sklaven durch Odysseus Od. 22, 420ff), eine Kontrolle seiner Befugnisse durch eine Versammlung des γένος oder ein Hausgericht ist nicht mit Sicherheit nachgewiesen (Glotz, Solidar. 43/4 verweist auf Il. 9, 448/77).

δ. Frau. Die Frau, die sich in dauernder Abhängigkeit von ihrem Vater, ihrem Ehemann oder ihrem Sohn befindet, wird doch nicht gegen ihren Willen verheiratet u. nicht an ihren Mann verkauft (Finley aO.). Die Aszendenz väterlicherseits ist am wichtigsten, doch bleibt auch die Verwandtschaft über die Frauen nicht unbeachtet (Il. 14, 110/30).

ε. Solidarität. Die Rache wird vom Verband gemeinsam vollzogen (Od. 15, 270/80; Glotz, Solidar. 47ff). Das entspricht einer religiösen Pflicht. Die Blutrache müssen zunächst die Verwandten desselben Hauswesens (οἶκος) vollziehen: der Vater (Il. 5, 266; Od. 24, 422ff. 433/5), die Brüder (Od. 15, 277; 16, 97/8; 115/6 usw.), besonders der Sohn (Od. 3, 196/7), dann die entfernteren Seitenverwandten: Neffen (Il. 13, 414/16), Vettern (Il. 15, 422ff; 19, 238) κασίγνητοι; sogar die angeheirateten Verwandten (πηοί) wie Schwäger, Schwiegersöhne, Schwiegerväter (Il. 13, 460/66; Od. 8, 577/83). Das beweist, daß die Frau bei ihrer Heirat keineswegs ganz aus ihrer F. gelöst wird, sondern neue Bindungen zwischen zwei F. schafft. Schließlich fällt die Rache der größeren u. entfernteren Gruppe der ἔται zu (πολλοὶ δὲ κασίγνητοί τε ἔται τε: Od. 15, 273). Wenn an die Stelle der Rache Übereinkommen u. Vergleich treten, muß die ganze beleidigte Gruppe zustimmen (Glotz, Solidar. 122/3). Der aktiven Solidarität bei der Rache entspricht die passive Solidarität, die sich in der Kollektivhaftung der F. des Beleidigers zeigt (ebd. 165ff; vgl. Il. 11, 142; 21, 84/96; 24, 734/7). Wenn der Schuldige sich von seinem Verband trennt, kann er ihm die Rache ersparen (Il. 2, 661; Od. 13, 256).

ζ. Endogamie. Es ist von Endogamie bei der homerischen Gesellschaft gesprochen worden. Doch gehört die Heirat zwischen Brüdern u. Schwestern (Alkinoos: Od. 7, 50/70; Aiolos, der seine sechs Söhne mit seinen sechs Töchtern verheiratet: Od. 10, 5/10) zweifellos der Legende an. Die Heirat zwischen Vettern u. Kusinen (Lynkeus in Argos, Orestes heiratet Hermione) kommt nur in fürstlichen F. vor, u. nur solche F. werden in den homer. Epen geschildert. Bei Adligen ist die Heirat ja immer auf einen engeren Kreis beschränkt (Pirenne, Civil. 182).

η. Lockerung. Aus verschiedenen Gründen wurden die großen F.verbände früh gelockert: durch innere Rivalitäten; durch getrennten Wohnsitz, den das Wachstum der Verbände nach Generationen notwendig machte; dadurch, daß die mutigeren oder unglücklicheren F.mitglieder Geschmack am Abenteuer fanden; durch Seeräuberei; durch Handel; durch Mangel an ererbtem Land, der zur Schaffung von immer weiter entfernten Kolonien führte; durch Teilung des Landes; durch das Wachstum der Stadt (Glotz, Solidar. 6/17). Doch blieb bei einigen privilegierten Besitztümern durch die gemeinsamen Erinnerungen, den Kult, die Grabstätten ein Zusammenhalt, der anderswo durch das neue Leben zerstört wurde.

ϑ. Außerhomerisches. Auf Verhältnisse, wie sie außerhalb des Adels bestanden, gestatten das zwar erst im 5. Jh. aufgezeichnete, aber im Detail sehr altertümliche Recht von Gortyn auf Kreta sowie die ‚Werke u. Tage' Hesiods gewisse Schlüsse. Der Vater als Oberhaupt u. Richter des F.verbandes zugleich konnte zweifellos Frau (Verstoßung) u. Kinder (Aussetzung, Verkauf) aus der F. ausschließen. Im Recht von Gortyn bezeichnet der Ausdruck ϝοικέες die Unfreien, die beim Fehlen eines Erben in die Erbfolge eintreten können (H. Lipsius, Zum Recht von Gortyn: AbhL 27 [1909] 397/9; M. I. Finley, The Servile Statue of Ancient Greece: Rev. intern. droits de l'antiquité 7 [1960] 168/9; anders K. M. Kolobova, ϝοικέες en Crète [russisch]: Vestnik Drevnej Istorii 2 [1957] 25/46; Rez.: Bibl. Class. Orient. 6 [1959] 328/331). Die οἰκία umschließt also auch eine Sklavengruppe. Die Frau untersteht einer Art von rechtlicher Vormundschaft, aber im Hause hat sie eine hervorragende Stellung. Die Heirat bedeutet für sie nicht notwendigerweise einen vollständigen Bruch mit der F., aus der sie stammt; sie schafft vielmehr Bindungen zwischen den beiden F., Solidarität bei der Blutrache, sogar Erbrechte. Doch diese Solidarität schwindet allmählich. Hesiod (op. 398ff) spricht von der bäuerlichen Klein-F. der Ehegatten u. ihrer Kinder, die im Falle der Not vielleicht bei einem Nachbarn Hilfe findet. Von einer Unterstützung durch die Groß-F. ist nicht mehr die Rede. Der Individualismus zeigt sich auch im Erbrecht, das die Teilung erlaubt. Wenn die Töchter nicht erben, so erhalten sie wenigstens eine Mitgift, die bei ihnen an die Stelle des Erbanteils tritt.

3. Spätarchaische u. klassische Zeit. Die Texte des 5. u. 6. Jh., die von den F.verhältnissen reden, sind unter den Spezialisten für das griech. Recht stark umstritten. Dazu kommt, daß die strenge Einheitlichkeit des griech. Privatrechts keineswegs sicher ist. Bei einer gemeinsamen Grundlage können örtliche, manchmal sehr große Verschiedenheiten bestanden haben. Dazu kommt weiter, daß wir die Gesetzgebung der Städte nur sehr unvollkommen kennen, selbst im Falle Athens, dessen Recht am besten bekannt ist. Deshalb kann kein Bild mit ganz klaren Linien gezeichnet werden. In der klassischen Zeit nehmen die F.verbände, die den Rahmen der Hausgemeinschaft (οἶκος) weit überschreiten, noch einen bedeutenden Raum ein.

α. Phyle. Es soll kein zu großes Gewicht auf die φυλή gelegt werden, die vor allen Unterteilungen der politischen Gemeinschaft besteht u. deren F.charakter nicht ganz sicher scheint (Ch. Lécrivain, Art. Phylè: Daremb.-S. 4, 450/4). Sie erhebt nicht den Anspruch, von einem gemeinsamen Ahnherr abzustammen (K. Latte, Art. Phyle: PW 20, 1, 994). Andererseits handelt es sich dabei auch nicht um eine Institution, die allen griech. Stämmen gemeinsam ist (ebd. 995). Doch bildet die Phyle zumindest einen fiktiven gentilizischen Verband (ebd. 1006), u. in der klassischen Zeit spielt sie im Privatrecht, bei der Erbschaft, noch eine Rolle; wie es scheint, schon seit archaischer Zeit. Dies wird besonders im Recht von Gortyn deutlich (es besteht ein Anrecht der Mitglieder der Phyle, die Erbtochter zu heiraten; zum Erbrecht vgl. Recht von Gortyn 8, 8; 5, 25).

β. Phratrie. Die Phratrie (K. Latte, PW 20, 1, 746/58) erinnert durch ihren Namen an eine Gemeinschaft von ‚Brüdern', zumindest an Deszendenten eines gemeinsamen Ahnherrn. Ihre Beziehungen zum γένος sind umstritten: ist sie ein natürlicher Verband, der mehrere γένη umschließt, oder eine Art von Föderation vorher bestehender γένη? Die Diskussion ist trotz ihrer scheinbaren rechtlichen u. historischen Bedeutung im übrigen vielleicht nur rein formal. Wir wissen nicht, ob die Phratrien ursprünglich nicht nur für die Eupatriden bestanden. Einige Forscher sahen in den γένη Adelsgruppen, die sich in den Phratrien bildeten, indem sich die Gruppen, die sich den anderen überlegen glaubten, absonderten. Diese Gruppen hätten innerhalb der Phratrien Vereinigungen religiösen Charakters begründet mit einem Kultort, aber ohne einen besonderen Namen u. ohne gemeinsamen Ahnherrn (Francisci 1, 289). In der Zeit des drakonischen Gesetzes über den Mord (IG 1^2, 117, 18) ist die Aufgliederung in Phratrien eine allgemeine Erscheinung. In der klassischen Zeit umfassen die Phratrien adlige u. nichtadlige F. Die Rolle der Phratrien im F.leben ist bedeutend: 1) Der Jungverheiratete veranstaltet für sie die γαμήλια, die als Beweis für die Eheschließung dienen. 2) Das Neugeborene wird, nachdem es dem γένος oder dem Thiasos vorgestellt wurde, auch der Phratrie vorgestellt (Is. 7, 15/6; 8, 19; Andoc. 1, 127). Das ist der Anlaß für ein Opfer, an dem die Phratores teilnehmen. Der Vater kann bei dieser Gelegenheit dem Kind die Anerkennung verweigern (Andoc. 1, 127), u. die Mitglieder des Verbandes haben das Recht, gegen seinen Eintritt Einspruch zu erheben (Is. 8, 19/20; 6, 22. 25/7). Eine feierliche Erklärung des Vaters (Eid) begründet die Legitimität des Kindes. Der Vater kann auch durch Eid eine zweifelhafte Legitimität anfechten. Was die Mutter angeht, so kann sie durch Eid bezeugen, wer der Vater des Kindes ist (Erdmann 349). 3) Der Knabe wird später, im Alter von 16 Jahren, der Phratrie ein zweites Mal vorgestellt. Nach einer Prüfung wird er vom Phratriarchen in das Register der Phratrie eingetragen (Dem. 39, 4; 43, 13; 44, 4; 57, 14; Is. 6, 21; 7, 17; 8, 19). 4) Der Adoptivsohn (Is. 7, 15/17; 2, 14/7; Dem. 43, 11) u. die Tochter (Is. 3, 73/9) werden ebenso der Phratrie vorgestellt. Die dabei vorgenommene Einschreibung ist notwendig, damit das Bürger- u. das Erbrecht ausgeübt werden kann. – Im übrigen sind Natur u. Funktion der Phratrie nicht in allen Städten gleich. In einigen Städten scheint sich die Phratrie mit der συγγενεία zu vermischen. In Kreta wird die Phratrie durch die Hetairie ersetzt (ἑταιρεία; vgl. Ch. Lécrivain, Art. Phratrie: Daremb.-S. 4, 1).

γ. Geschlecht. Wesen u. Herkunft des klassischen γένος sind nicht weniger unsicher als Wesen u. Ursprung der Phratrie oder der Phyle. Ist es ein ursprünglicher Verband (so im allgemeinen die ältere Auffassung; vgl. Ch. Lécrivain, Art. Gens: Daremb.-S. 2, 2, 1494) oder eine späte Schöpfung? Bestand es ohne Unterbrechung seit homerischer Zeit oder ist es ein Zwischenglied, das erst in der Stadt geschaffen wurde? C. Hignett, A History of

the Athenian Constitution (Oxf. 1952) 62, hat darauf hingewiesen, daß das γένος weder im bürgerlichen Recht noch im Strafrecht Athens der archaischen Zeit (das drakonische Gesetz über den Mord erwähnt die Phratrie) einen Platz hatte, ebensowenig wie in der militärischen Organisation, u. daß die γένη zweifellos jünger waren als die Phratrien. Nach dieser Auffassung umschließt das γένος F., die glauben, von einem gemeinsamen Vorfahren, einem Heros oder Gott, abzustammen. Die F.bindungen gehen über die männliche Linie. Das γένος unterscheidet sich vom οἶκος, dem kleineren Verband, der die ‚Klein-F.' umfaßt, während es innerhalb eines γένος mehrere Klein-F. gibt. Die ursprünglichen Einwohner Attikas waren in γένη gegliedert, deren wesentliche Grundlage der Landbesitz war (Hignett aO. 61/2. 64). Dagegen waren die Nachkommen der Einwanderer oder diejenigen, die in der vorsolonischen Wirtschaftskrise ihren Besitz verloren hatten, in den ϑίασοι zusammengeschlossen. Doch ging diese ursprüngliche Gliederung verloren, als die Reformen des Kleisthenes die Zugehörigkeit zu einem γένος zur Vorbedingung für das Bürgerrecht machten. Er teilte die Bürger den γένη nach ihrem Wohnsitz zu, aber da die Zugehörigkeit zum γένος erblich war, verschwand der ortsgebundene Charakter des γένος bald durch den Wechsel im Wohnsitz seiner Mitglieder. Jedenfalls ist sicher, daß die Gesetze Drakons den Kreis der Verwandten, die dazu berufen waren, die Blutrache auszuüben, begrenzten (vgl. u. Sp. 312). Die Gesetze Solons u. besonders die Aufgliederung in territoriale Demen durch Kleisthenes lassen den Niedergang des γένος erkennen. – Die Ansicht, daß das γένος erst am Ende des griech. MA erscheint, wird nach Ed. Meyer u. de Sanctis auch von de Francisci vertreten (Arc. Imp. 1, 278). Eines der wesentlichen Elemente für den Zusammenhalt dieses Verbandes soll das adlige Gefühl des Gruppenstolzes gewesen sein (über den adligen Charakter des γένος u. seinen Verfall seit dem Triumph der demokratischen Stadt vgl. Lécrivain aO. 1502/4). Dieses adlige Zusammengehörigkeitsgefühl habe dazu geführt, daß ein gemeinsamer Ahnherr gesucht u. durch den ihm gewidmeten Kult besonders herausgestellt worden sei. Diese ἱερὰ πατρῷα mit einem Heiligtum, einem Priester, gemeinsamen Ländereien, einem Oberhaupt (ἄρχων) u. Versammlungen zur Erörterung gemeinsamer Interessen sollen die wesentliche Grundlage dieser Geschlechtsverbände gewesen sein, deren F.charakter also nicht sehr evident ist. (Die Bedeutung der religiösen Bindungen wurde von Fustel des Coulanges zweifellos überschätzt; vgl. Lecrivain 1495/6 zum Grabkult.)

δ. Andere F.verbände. Eine reiche Terminologie deutet auf das Bestehen verschiedener F.verbindungen neben diesen Verbänden hin (dazu zuletzt Lepri). Die Bezeichnung προσήκων hat eine sehr allgemeine, keine präzise rechtlich-technische Bedeutung; sie umfaßt zuweilen alle Verwandten, manchmal selbst die angeheirateten, u. meint dann wieder nur die erbberechtigten Verwandten (Lepri 35/6). Κηδεστής bezeichnet im attischen Recht immer angeheiratete Verwandte, aber im Recht von Gortyn hat es die Bedeutung Verwandte überhaupt (Lepri 75). Συγγενής erinnert schon von der Wortbedeutung her an den Begriff der Verwandten, die einen gemeinsamen Stammvater haben. Das Wort schließt eine Blutsgemeinschaft mit ein, u. nur selten u. falsch angewandt bezeichnet es angeheiratete Verwandte. Doch bezeichnet es meist eine Gruppe, die größer ist als die der ἀγχιστεία. Unter dieser ist nach der am weitesten verbreiteten Auffassung eine Gruppe zu verstehen, die auf die Deszendenten bis ins Unendliche u. die nahen Seitenverwandten beschränkt ist (dazu zuletzt Lepri 13 ff). Der Begriff ist religiösen Ursprungs, u. daraus erklärt sich, daß die natürlichen Kinder aus der ἀγχιστεία ausgeschlossen sind. Doch erhielt sie im 6. Jh. in der Polis Rechtsbedeutung: 1) Bei der Ahndung des Mords (Dem. 43, 57; 47, 70/2; 58, 28/9): Der Rachevollzug obliegt nach dem Gesetz Drakons (CIA 1, 61 u. Dem. 43, 57) dem Vater, dem Sohn, den Brüdern, Vettern u. Onkeln. Aber wenn auch eine aktive Solidarität besteht, so ist die passive Solidarität der F. verschwunden, die Strafhaftung ist in Athen rein individuell. 2) In Sachen des Erbrechts (U. E. Paoli, L' ἀγχιστεία nel dir. succ. attico: StudDocHistJur 2 [1936] 77/120) gesteht die Stadt ein Erbrecht in direkter Linie bis ins Unendliche zu, bei Seitenverwandten jedoch nur bis zu Vettern u. Kusinen zweiten Grades (Is. 11, 1. 2). Ohne den Frauen das Erbrecht abzusprechen, zieht sie ihnen die Männer vor; dementsprechend gibt sie auch den Nachkommen in männlicher Linie den Vorzug (Is. 7, 20; 11, 12; Dem. 43, 51. 57). Doch werden Frauen, die zur ἀγχιστεία ge-

hören, den Männern vorgezogen, die nicht zu ihr gehören. Frauen, die nicht zur ἀγχιστεία gehören, haben kein Erbrecht. So führt die ἀγχιστεία den Begriff einer kognatischen Verwandtschaft in ein System mit einem Übergewicht agnatischer Verwandtschaft ein. Diese wird nicht beseitigt, sie behält einen gewissen Einfluß innerhalb der ἀγχιστεία u. gewinnt da, wo die ἀγχιστεία aufhört, alle ihre Rechte wieder (für einen agnatischen Charakter der ἀγχιστεία im Gegensatz zu den Kognaten, συγγενεῖς, tritt Erdmann 133/4 ein; gegen Beauchet 27; bezüglich einer Verwandtschaft in weiblicher Linie neben der Verwandtschaft über die Männer vgl. Lécrivain aO. 1494).

ε. F. im engen Sinn. Die wirkliche Zelle der F. im klassischen Griechenland ist der οἶκος (Beauchet 19/20), das Hauswesen, das das Ehepaar u. seine Kinder umschließt. Der οἶκος ist zugleich eine Kult- u. eine Lebensgemeinschaft. Der häusliche Kult, die F.grabstätte halten die Verbundenheit selbst über den Tod hinaus noch aufrecht. Hier soll weder dargestellt werden, wie die Verbindung der Ehegatten zustandekommt (vgl. Art. Eheschließung: o. Bd. 4, 724f), noch soll die Stellung der *Frau, der *Witwe, der *Kinder untersucht werden. Es geht hier um die allgemeine Auffassung von den F.beziehungen u. den Platz eines jeden in der F. Die Unterschiede zur homerischen Zeit sind groß. Es bestehen auch deutliche Verschiedenheiten zwischen dem Brauchtum u. Recht der dorischen Gegenden, in denen die Frau nahezu die Stellung behielt, die sie in der homerischen Zeit hatte, u. dem Brauchtum u. Recht von Attika. – Die Athener der klassischen Zeit scheinen nicht sehr viel Geschmack am F.leben gefunden zu haben. Die Literatur ist voll von satirischen Zügen u. Vorbehalten. Doch ist zu beachten, daß die attischen Schriftsteller ihrer Geistesart nach zu negativer Kritik neigten (Roussel 16/7). Der Handel, lange Reisen, die Berufsarbeit u. das politische Leben hielten den Athener häufig von seinem Hause fern.

1° Bewertung der Frau. Die Stellung der Frau hat sich verschlechtert, vor allem in Attika. Schon Hesiod zeigt sich scharf im Urteil: ‚eine verderbenbringende Art' (theog. 593); ‚von Zeus als Übel für die Männer geschaffen' (ebd. 600/11). In den ‚Werken u. Tagen' (695/705) betont er die Notwendigkeit, die Ehefrau mit Sorgfalt auszuwählen, da sie die beste oder schlechteste Lebensgefährtin sein kann. Semonides v. Amorgos (7. Jh.) hinterließ eine beißende u. manchmal grobe Satire auf die weiblichen Fehler. Die Frau ist ‚die größte Plage, die Zeus geschaffen hat' (98. 115). Sie wird für ihren Ehemann immer eine Quelle der Sorgen u. Schwierigkeiten sein. In den Eumeniden (658/61) bestreitet Aischylos die Gleichheit der Eltern u. weist der Mutter eine niedrigere Rolle zu: ‚Die Mutter ist nicht die Erzeugerin dessen, was man ihr Kind nennt; sie ist nur die Ernährerin des in sie gelegten jungen Keims. Der Erzeuger ist der Mann, der sie befruchtet.' Perikles wünschte nach der Aussage des Thukydides (2, 45), daß die Frau ‚unter den Männern möglichst wenig Berühmtheit im Guten wie im Bösen erlange'. Plato kommt wieder zurück auf die natürliche ‚Schwäche' der Frau u. auf ‚ihre Unterlegenheit in allen Funktionen im Vergleich mit dem Mann' (rep. 5, 451 D; 455 E). Wenn er für die Gleichheit der Geschlechter eintritt (rep. 5, 451 Dff; 5, 454 B. 455), geschieht dies nicht im Interesse der Frau, sondern damit der Staat die Kräfte eines jeden besser verwenden kann. Doch hebt ein langer Abschnitt in den Gesetzen (4, 717 B/718 A) die Pflichten der Kinder gegenüber ihrem Vater u. ihrer Mutter hervor, solange diese leben u. darüber hinaus. Aristoteles (pol. 1259/60) verweigert der Frau die politischen Rechte. Aus diesem Mißtrauen, das manchmal bis zur Feindseligkeit geht, erklärt sich die geringe Rolle, die die Frau nicht nur im öffentlichen Leben, sondern selbst im Hause spielt. Eingeschlossen in das Frauengemach (‚Eine anständige Frau muß zu Hause bleiben': Menander frg. 546), das sie selbst für die laufenden Einkäufe, die einem Sklaven oder dem Ehemann obliegen, nicht verläßt, nimmt die Frau nicht mehr den Platz ein, den die homerische Gesellschaft der Herrin des Hauses zugestand (vgl. das Bild, das Lysias, de caede Eratosth., zeichnet). Man hat geglaubt, diese niedrige Stellung aus der unzureichenden geistigen Ausbildung der Frauen erklären zu können, u. hat darauf aufmerksam gemacht, daß da, wo die geistige Kultur weniger Raum einnimmt als in Athen (wenn es sich um dorische Länder oder ländliche Gebiete handelt, über welche die attische Komödie des Aristophanes Aufschluß gibt), die Unterlegenheit der Frau viel weniger stark ausgeprägt ist (Erdmann 12/3. 143/5). Diese Erklärung reicht nicht aus, u. man könnte sich fragen, ob der Grund für die mangelhafte

Ausbildung der Frau nicht gerade das geringe Ansehen war, das die Frau genoß. Es muß auch berücksichtigt werden, daß die Frau in Athen nicht zur Polis gehört. Sie ist nicht Staatsbürgerin (πολίτης), jedoch Bürgerin Athens (ἀστή). Sie hat daher nicht die Rechte des Staatsbürgers. Dagegen ist man in Gortyn nicht so weit gegangen, die Frau in so rigoroser Weise des Rechts zu berauben. Wenn die Ehefrau an den Gastmählern der Männer nicht teilnimmt, falls Hetären eingeladen werden, so ist es wahrscheinlich, daß sie, wenn keine fremden Gäste da sind, die Mahlzeiten im F.kreise einnimmt (Erdmann 18/9). Ebenso üben die sozialen Unterschiede einen Einfluß auf die Stellung der Frau aus. Die in bescheidenen Verhältnissen lebende Frau muß häufiger außerhalb des Hauses erscheinen als die reiche Athenerin, die über Sklaven verfügt. Einige Frauen übten sogar einen Beruf aus, waren Händlerinnen, Gastwirtinnen usw.

2⁰ Rechtsunfähigkeit der Frau. Diese ungünstige Stellung der Frau zeigt sich im rechtlichen Bereich in der dauernden Unterstellung der Frau unter eine Autorität, die ihres Vaters oder die eines Kyrios. Diese Art von Vormundschaft steht dem nächsten männlichen Verwandten zu. Ein Gesetz aus der Zeit Solons stellt ein Verzeichnis der Personen auf, die an dem schwerwiegendsten Akt, der Heirat der Tochter, teilnehmen sollten. Es sind der Vater, der Onkel väterlicherseits, der Großvater väterlicherseits u. die Brüder (PsDem. 46, 18; 44, 49 usw.). Der Onkel mütterlicherseits, der nicht Agnat ist, kann nicht Kyrios sein. Es gibt keine testamentarische u. keine gesetzliche Vormundschaft (Erdmann 49). Die Institution des Kyrios ist allgemein (außer in Gortyn). Während sie in Sparta ziemlich früh verschwindet (Erdmann 35), bestand sie anderswo bis in die hellenist. Zeit (zB. in Pergamon: Cic. pro Flacco 74); in Bithynien sogar bis in die antoninische Zeit (Gaius 1, 193; vgl. Préaux 139/43). Die Papyri bezeugen sie noch in byzantinischer Zeit (Taubenschlag 170/8). In der klassischen Zeit war diese Vormundschaft im übrigen ohne große Bedeutung. Die Frau hatte nur selten ein bedeutendes Erbgut (Erdmann 56/7). In der hellenist. Zeit wird die Intervention des Kyrios häufig weitgehend Formsache. – Wegen dieser Rechtsunfähigkeit kann die Frau im allgemeinen nicht vor Gericht erscheinen. Sie wird dort durch ihren Kyrios vertreten. Jedoch kann sie für einen summarischen Prozeß vor die Agoranomen gerufen werden (Aristoph. vesp. 13/88). Ebenso kann eine Strafklage gegen die Frau erhoben werden; doch übernimmt ihr Kyrios ihre Verteidigung (Erdmann 61). – Es erscheint also innerhalb des F.verbandes der Begriff der κυρεία, die Befugnis, Personen u. Sachen des οἶκος zu verwalten, die demjenigen zusteht, der die Verantwortung trägt. Die Befugnisse des Kyrios sind verschieden nach den Personen, die ihm unterstellt sind, ob Töchter oder Schwestern, Sklaven usw. Im Unterschied zum röm. Recht gebraucht das griech. Recht für väterliche Gewalt, Gewalt des Ehemannes, Hausgewalt oder Gewalt der Vormundschaft die gleiche Bezeichnung Kyrios (Wolff, Grundl. 9).

3⁰ Ansehen der Frau. Trotz der schlechten Rechtsstellung haben die Frauen doch verstanden, sich Respekt zu verschaffen u. manchmal auch ihrem Familienkreis das Gepräge zu geben (H. I. Bell, A happy Family: Aus Antike u. Orient, Festschr. W. Schubart [1950] 38/47). Menander (frg. 333 [402]. 334 [403]) sagt vom Ehemann der als Erbin eingesetzten Frau, daß er Herr über das Vermögen der Frau sei, aber ihr Sklave. Die Zusammenarbeit, die Eintracht der Gatten in der Ehe, die die homerischen Epen schildern, erleiden im klassischen Athen Einbuße, aber sie verschwinden nicht ganz (Xen. oec. 3, 10/15; 7, 35/42; 9, 15). Besser war es in Sparta u. bei den Autoren des 4. Jh.; bei Platon, Xenophon, Aristoteles gewinnt die Idee der F.gemeinschaft wieder mehr Bedeutung (C. W. Westrup, Introduction to early law, Comparative sociological studies, The patriarchal joint family, 1, 1, 1 Community of Cult [Kopenhagen 1944] 130/3). In hellenistischer Zeit scheint die Frau keine politischen Rechte mehr zu haben, doch ist das Privatrecht vielleicht etwas günstiger für sie, wenn es sich um die Eheschließung, ihre Fähigkeit, Rechtsgeschäfte abzuschließen, oder um den Antritt einer Erbschaft handelt (vgl. Préaux aO.). Die Hauptaufgabe der Frau besteht in der Sorge für das Hauswesen u. für die Erziehung der Kinder; die Knaben verlassen sie mit sieben Jahren, die Töchter bei der Heirat.

4⁰ Kinder. Die Legitimität des Kindes ist streng gebunden an die rechtmäßige Eheschließung, also daran, daß die Mutter des Kindes in die F. des Vaters aufgenommen

wurde (Wolff, Grundl. 23) u. daß dabei die ἐγγύησις stattfand (PsDem. 46, 18; vgl. Wolff, Marr. Law 75). Andernfalls ist das Kind ein νόθος ohne ἀγχιστεία. Dies ist eine Neuerung aus der demokratischen Zeit mit ihrer anti-adligen Reaktion (vielleicht des Kleisthenes; Wolff, Grundl. 27). Der νόθος ist weder gegenüber seinem Vater noch gegenüber seiner F. väterlicherseits erbberechtigt (Aristoph. av. 1649/50) u. er ist von den religiösen Zeremonien des F.kultes ausgeschlossen. Eine Verfügung, die Solon zugeschrieben wird, verbietet ihm jede Teilnahme an den ἱερὰ καὶ ὅσια (Erdmann 369ff). Eine Tochter, die νόθη ist, kann nicht als Erbin eingesetzt werden (über die Stellung der νόθοι vgl. *Kind; Beauchet 488/525; Wolff, Marr. Law 75ff). Die νόθοι gehören nicht zur F. ihres Vaters, aber sie haben Bindungen an ihre Mutter; sie besitzen ihr gegenüber einen Unterhaltsanspruch. Selbst zur Zeit der Redner ist der νόθος nicht ganz ohne Bindung an seinen Erzeuger. In dieser Hinsicht ist seine Stellung günstiger als die der röm. spurii. Die Abhängigkeit der Stellung des νόθος in der F. vom politischen System zeigt sich noch einmal nach der oligarchischen Restauration vJ. 411. Die νόθοι erhalten damals wieder eine günstigere Stellung, vielleicht weniger wegen der Entvölkerung (Diog. Laert. 2, 26) als wegen der Rückkehr der Oligarchen zur Macht. Die demokratische Reaktion vJ. 403 schließt dann tatsächlich die νόθοι von neuem aus der ἀγχιστεία aus (Is. 6, 48; Wolff, Grundl. 28_{81}).

5⁰ F. u. Polis. In den homer. Epen lebt ein F.verband, der von der Welt der Götter beherrscht wird; die Verpflichtungen innerhalb der F. beruhen stärker auf religiöser u. moralischer als auf rechtlicher Grundlage. Im klassischen Griechenland haben sich die Dinge geändert; denn die F. muß von nun an mit dem Stadtstaat rechnen. Sie zieht Vorteil aus ihren Gesetzen u. ihren Gerichtshöfen, aber sie verliert an Bedeutung, weil in ihr nun die Einzelperson, der die Unterstützung durch eine F. genommen ist oder die den Wunsch hat, der Enge der F. zu entfliehen, in den Blickpunkt des Rechtes rückt. Von nun an wird die gegenseitige Unterhaltspflicht durch Klagen gesichert. Das Kind muß für den Lebensunterhalt seiner Eltern, Großeltern, Urgroßeltern aufkommen (Is. 8, 32). Um dieser Pflicht Anerkennung zu verschaffen, kann jeder die γραφὴ κακώσεως γονέων erheben, eine ehrenrührige Klage, bei der die Strafe wahrscheinlich dem Ermessen des Richters überlassen war (Is. 1, 39; 8, 32; Dem. 10, 40; 24, 107 usw.; vgl. L. Lerat, Une loi de Delphes sur les devoirs des enfants envers leurs parents: RevPhil 17 [1943] 62/86). Umgekehrt kann das Kind seinen Vater verklagen, wenn er seiner Unterhaltspflicht nicht nachkommt. Durch die γραφὴ παρανοίας kann es seinen Vater daran hindern, es durch Testament zu enterben. Tatsächlich scheint von dieser Klage sehr selten Gebrauch gemacht worden zu sein. Sie war ein beliebtes Thema der späten Rhetorik (Erdmann 361/3). Dazu kommt die ethische Bewertung. Bei der Beurteilung eines Menschen hat das Verhalten gegenüber seinen Eltern großes Gewicht (Is. 7, 34; Aeschin. 1, 28/32). Man berücksichtigt es bei der Wahl eines Archonten (Ath. polit. 55).

6⁰ Autorität des Vaters. Die Autorität des Vaters ist stärker beschränkt als früher. Er hat das Recht der Bestrafung, aber es scheint nicht, daß er das Recht über Leben u. Tod ausüben kann, wenigstens nicht über Kinder, die schon das Mannesalter erreicht haben. Wo dieses Recht in Anspruch genommen wird, ist es der Intervention eines Hausgerichtes unterstellt, dessen Zusammensetzung u. genaue rechtliche Funktionen ungewiß sind (Erdmann 343. 350). Seit der Gesetzgebung Solons ist das Recht, die Kinder zu verkaufen, begrenzt (Plut. Solon 12, 13, 23). Außerhalb Athens bestand dies Recht, obwohl von der öffentlichen Meinung angegriffen, bis in die röm. Zeit. Die Aussetzung der Neugeborenen war weiterhin üblich, besonders bei schwachen u. armen Kindern oder Kindern weiblichen Geschlechtes (P. Roussel, L'exposition des enfants à Sparte: RevÉtAnc 45 [1943] 5/17; ders., Famille ath. 26/34; G. Glotz, Art. Expositio: Daremb.-S. 2, 930/9). – Meist entscheidet der Vater über die Heirat seiner Tochter (Naumachios bei Joh. Stob. Γαμικὰ παραγγέλματα 12 [Gaisford]), doch kann er dazu ermahnt werden, ihr Gefühl zu beachten. Vielleicht war auch für die Heirat eines Sohnes die väterliche Zustimmung erforderlich (so U. E. Paoli, L'assentiment paternel au mariage du fils dans le droit attique: Rev. intern. droits de l'antiquité 2. Ser. 1 [1952] 267/78). – Das Kind kann Vermögen haben, insbesondere das, was es von seiner Mutter oder den Verwandten mütterlicherseits erbt. Der Vater hat dann die Ver-

waltung u. Nutznießung. Die Rechte des Vaters enden mit der Volljährigkeit des Kindes (meist mit 18 Jahren; Athen, Gortyn, wahrscheinlich ebenso Sparta usw.). Wir wissen, daß der Vater das Kind auch aus dem F.-verband ausschließen konnte (ἀποκήρυξις); diese Maßnahme scheint eine Ausnahme gewesen zu sein. Plato läßt sie zu, aber unter gerichtlicher Kontrolle (leg. 11, 928D/E); die erhaltenen Zeugnisse bieten dafür jedoch kaum Beispiele. – Das Problem der Beziehung zwischen Vater u. Kindern beschäftigte die öffentliche Meinung. Euripides stellt Überlegungen über die wechselseitigen Pflichten an (Alcestis passim, bes. 640/740 [vJ. 438]). Aristophanes läßt in den Wolken (1321ff [vJ. 423]) die Revolte des Sohnes gegen den Vater durch den jungen Pheidippides verteidigen. Im späten 5. u. 4. Jh. gab es das erste Mal Philosophen, die Institutionen wie F., Ehe u. ä. grundsätzlich in Frage stellten (manche Sophisten, Kyniker u. a.). Freilich überwiegt bei weitem die von den sozialen Gegebenheiten ausgehende Reflexion auf die sittlichen Probleme dieser Einrichtungen (Komödie, Sokrates u. die Sokratiker, Isokrates, Literatur περὶ οἰκονομίας u. a.). All das zeigt die Bedeutung, welche die Probleme der F. für die geistige Elite Athens hatten. Die Reden des Isaios, die zivilrechtlichen Verteidigungsreden, die Demosthenes zugeschrieben werden, lehren, was die F. für den Kult wie für die Übertragung des Erbgutes bedeutete. Die neue Komödie läßt die Lockerung der väterlichen Autorität im 4. u. 3. Jh. erkennen. Die Klugheit rät dem Vater, nicht zu streng zu sein (Plaut. Bacch. 408ff; Ter. Ad. 55ff). Ein gewisses Gleichgewicht stellt sich auf der Grundlage gegenseitiger Zugeständnisse u. gegenseitiger Achtung her (Men. frg. 806. 923; PsDemosth. c. Aristog. 1, 87/88). Andererseits scheint die geistige Kultur der Frauen in Städten wie Alexandria Fortschritte zu machen; die Eingeschlossenheit der Frauen verliert an Boden (Préaux 172).

b. Rom. Nicht alle Gefühls-, Gesellschafts- oder Rechtsaspekte der röm. F. können hier ins Auge gefaßt werden. Der Umfang des Gegenstandes, die Fülle der Zeugnisse, die Vielzahl der Untersuchungen, die diesen Problemen gewidmet worden sind, zwingen dazu, sich an die Hauptlinien zu halten. Die Spezialartikel werden die verschiedenen Aspekte des Problems im einzelnen zu betrachten haben.

1. Begriff der familia. Das Wort familia greift schon in früher Zeit weit über seine anfangs wohl rein gentilizische Bedeutung hinaus. Familiaris ist derjenige, mit dem man gesellschaftlichen Umfang pflegt, die familia eines Statthalters das Gefolge, mit dem er in seine Provinz reist, die familia histrionum eine Schauspielertruppe. Selbst bei den Juristen ist die Bezeichnung ,familia' mehrdeutig. Ulpian (Dig. 50, 16, 195, 1ff) sagt im 46. Buch seines Kommentars ,ad edictum' (zw. 211 u. 217) von dem Ausdruck: ,varie accepta est'. Wenn man den Gebrauch von ,familia' zur Bezeichnung des Vermögens oder gewisser Teile desselben ausnimmt (vgl. Hey, Art. Familia: ThesLL 6, 1, 237), wird das Wort, wie Ulpian sagt (aO. § 2), ,iure proprio' gebraucht zur Bezeichnung von ,plures personae, quae sunt sub unius potestate aut natura aut iure subiectae' .. oder ,communi iure familiam dicimus omnium agnatorum; nam etsi patre familias mortuo singuli singulas familias habent, tamen omnes, qui sub unius potestate fuerunt, recte eiusdem familiae appellabuntur, qui ex eodem domo et gente proditi sunt'. – Zur Kaiserzeit konnte also unter F. verstanden werden, entweder die Kleinfamilie (Vater, Mutter, Kinder u. ihre Nachkommen) oder die große Gruppe all derer, seien es Nachkommen oder Seitenverwandte, die einst tatsächlich der gleichen Gewalt unterstellt waren (Brüder u. Schwestern, Onkel, Neffen, Vettern). Doch mußte diese Unterordnung tatsächlich bestanden haben, da für die ,gentiles', wie noch zu zeigen sein wird, die Erinnerung an einen gemeinsamen Stammvater (oder der Glaube an seine Existenz) genügte, um die Einheit herzustellen. Der Jurist sagt übrigens genauer (aO. § 4): ,Item appellatur familia plurium personarum quae ab eiusdem ultimi genitoris sanguine proficiscuntur (sicuti dicimus familiam Iuliam), quasi a fonte quodam memoriae (Mommsen verbessert diese letzten Worte in: eodem ortae).' Unter F. wären also alle Nachkommen eines gemeinsamen Stammvaters zu verstehen; es handelt sich um die F. im engeren Sinne, wenn die Gruppe noch unter der Autorität dieses Stammvaters steht, um die F. im weiteren Sinne, wenn einige von ihren Gliedern erwachsen sind, sich selbständig gemacht u. einen getrennten Hausstand begründet haben. Diese Definitionen Ulpians sind jedoch nicht ganz zutreffend. Sie scheinen die Geburt (ab eiusdem ultimi genitoris

sanguine) zur einzigen Quelle der F. zu machen. Da ist die Adoption vergessen, die den Adoptierten in den F.verband einordnet. (Erst in der Gesetzgebung Justinians hat die sog. adoptio minus plena nur begrenzte Wirkungen; sie läßt den Adoptierten nicht ganz in die F. des Adoptierenden eintreten; vgl. R. Monier-G. Cardascia-J. Imbert, Hist. des institutions et des faits sociaux [Paris 1955] 456.) Durch die Abkunft wird auch nicht immer eine F.bindung begründet. Das außerhalb der legitimen Ehe (iustum matrimonium) geborene Kind hat, abgesehen von der Legitimation, die nur im Recht der Spätantike erscheint, keine rechtliche Bindung an seinen Vater; wenn seine Abkunft über seine Mutter festgestellt wird, so genügt die einfache Tatsache der Geburt nicht, es in die F. der Mutter eintreten zu lassen. Selbst in der legitimen F. muß das in ,iustae nuptiae' geborene Kind durch eine ,susceptio' des Vaters in den Verband aufgenommen werden (,tollere liberos', vgl. E. Volterra, Un' osservazione in tema di ,tollere liberos': Festschr. F. Schulz 1 [1951] 388/98; G. Gualandi, ,Tollere liberos' in un passo di Petronio: RivItalScGiur 6 [1952/3] 413/4; M. Kaser, Röm. Privatrecht 1 [1955] 57. 291). Schließlich beruht die sog. agnatische F., die eine erstrangige Bedeutung während des größten Teils der röm. Geschichte gehabt hat, nicht nur auf Blutsbindungen. Trotz der scheinbaren Präzision ist also die Definition Ulpians weit davon entfernt, vollkommen der Wirklichkeit zu entsprechen. – Die Ungenauigkeit der Terminologie fällt besonders auf in einem Gutachten der kaiserlichen Kanzlei, welches sich auf ein Fideikommiß bezieht, das der ,familia' bestimmt ist (Cod. Iust. 6, 38, 5). Auf die Anfrage der Advokaten bei der Präfektur des Prätoriums von Illyrien (Illyricum advocatio), wie der Begriff auszulegen sei, antwortet die Kanzlei Justinians, das Wort ,familia' umfasse ,parentes et liberos omnesque propinquos et substantiam, libertos etiam et patronos nec non servos.' Die Zugehörigkeit der Sklaven u. Freigelassenen zur ,familia' (die schon durch den in klassischer Zeit üblichen Ausdruck familia rustica, familia urbana zur Bezeichnung der Sklaven des Hauses in der Stadt u. der Sklaven des Landgutes bezeugt ist) wird für die klassische Zeit durch einen anderen Text Ulpians bestätigt (1 ad Edictum aedilium curulium, Dig. 21, 1, 25, 2): ,Familiae appellatione omnes qui in servitio sunt continentur, etiam liberi homines, qui ei bona fide serviunt vel alieni: accipe eos quoque qui in potestate eius sunt' (vgl. Ulp. 56 ad Edictum, Dig. 47, 8, 2, 14: ,familiae autem appellatio servos continet, hoc est eos, qui in ministerio sunt, etiamsi liberi esse proponantur vel alieni bona fide nobis servientes'; Sent. Pauli, 5, 6, 3: ,Familiae autem nomine etiam duo servi continentur'). Es soll kein zu großes Gewicht darauf gelegt werden, daß die Sklaven (u. die Freigelassenen) häufig als Glieder der ,familia' erwähnt werden (vgl. Hey, Art. Familia: ThesLL 6, 1, 238/9), doch wird dadurch erwiesen, daß in einer Epoche, in der die Beziehungen zwischen Herren u. Sklaven im allgemeinen keinen Familiencharakter mehr hatten, eine Terminologie erhalten blieb, die durch die Lebensgewohnheiten der archaischen F. bestimmt wird. Damals nahmen die nicht sehr zahlreichen Sklaven, die sich rassisch nicht sehr von ihren Herren unterschieden, in der Tat am Leben der F., ihrer Arbeit, ihren Freuden, ihrem Kult teil.

2. Familia u. gens. Wie Griechenland kannte Rom verschiedene F.verbände. Die röm. Groß-F., die ,gens', hatte ihre Glanzzeit in der archaischen Zeit vor der Ausbildung der Stadt oder solange diese als Lebenszentrum noch nicht genügend entwickelt war, um den Einzelnen zu beachten. In die ,Geschlechter' eingeordnet fanden die ersten Römer Lebensunterhalt, Schutz, einen Mittelpunkt des religiösen u. des Gefühlslebens. Die Verbundenheit beruhte auf dem Bewußtsein einer natürlichen Verwandtschaft oder dem Glauben daran. Zu dieser ,Blutsverwandtschaft' kam die Verbundenheit durch die Nachbarschaft. Der Verband wohnte auf eigenem Boden. Die Institution reicht im übrigen über Rom hinaus. Die röm. ,gentes' haben etruskische u. albanische Zweige. Viele der römischen sind von fremder Herkunft (man hat an einen Verband von Adligen gedacht, die nicht nur auf dem ursprünglichen Territorium der Stadt wohnten; Francisci, Prim. civ. 163/88). – Wie die gentes entstanden sind, ist umstritten: durch künstlichen u. verhältnismäßig späten Zusammenschluß (Luzzatto, Rel. crit. 458/67), durch Föderation kleinerer Gruppen, die früher ist als die Stadt (P. Frezza, L'obbedienza al magistrato: RivItal ScGiur 6 [1952/53] 216f; ders., Corso 33/4; vgl. Coli, Regn. 73ff) oder als natürliches Ergebnis der blutsmäßigen, religiösen oder

wirtschaftlichen Verbundenheit, als ‚natürliches Aggregat' u. nicht als ‚Föderation', die auf einer rein rechtlichen Bindung beruht (Francisci, Arc. Imp. 3, 1, 18/25; ders., Prim. civ. 167/8). Kontrovers ist auch, ob bei der ursprünglichen ‚gens' der politische Charakter überwog (P. Bonfante, vgl. E. Betti, Ancora in difesa della congettura del Bonfante sulla ‚familia' romana arcaica: StudDocHistIur 18 [1952] 241/48; gegen P. Voci, Esame delle tesi del Bonfante su la famiglia romana arcaica = Studi in on. di V. Arangio Ruiz 1 [Neapel 1958] 101/46) oder ob der wirtschaftliche Charakter entscheidend war (Coli aO. 16). – In der klassischen Zeit hat die gens viel von ihrer Bedeutung eingebüßt. Es ist nicht mehr die Rede von gentilizischem Eigentum. Das Erbrecht der ‚gentiles', das noch in ciceronianischer Zeit bestand (Cic. Verr. 2, 1, 115; de oratore 1, 39, 176; Phil. 1, 13, 22), ist vor der Mitte des 2. Jh. nC. vollständiger Vergessenheit anheimgefallen. Zahlreiche ‚gentes' sind im Verlauf der Republik verschwunden (von 73 alten patrizischen ‚gentes' bestanden in der Mitte des 4. Jh. nur noch 26, nur noch 20 in der Mitte des 3. Jh.). Lediglich das nomen gentile u. der gentilizische Kult erhielten sich (E. F. Bruck, Totenteil u. Seelgerät im griech. Recht [1926]; Beschreibung der ‚Parentalia' Ov. fast. 2, 533ff). Doch ging die Erinnerung an die Bedeutung der ‚gens' nicht verloren, u. manchmal wird zwischen ‚gens' u. ‚familia' ein deutlicher Unterschied gemacht, so bei Sallust (Iug. 95, 3): ‚Sulla gentis patriciae nobilis fuit, familia prope extincta maiorum ignavia.' Cäsar sagt über seine Herkunft: ‚a Venere Iulii, cuius gentis familia est nostra' (Suet. Iul. 6, 2; vgl. Suet. Nero 1, 1: ex gente Domitia duae familiae [claruerunt]). In demselben Sinne unterscheidet Festus unter dem Lemma ‚gens' (Festus-Paul. 83 L.): ‚Aemilia... appellatur quae ex multis familiis conficitur'; ebenso Valerius Maximus (1, 1, 17): ‚Nomen . . . Potitium in 12 familias divisum.' – Aber ebenso können in anderen Texten der klassischen Zeit familia u. gens ausgetauscht werden. Vgl. Tac. ann. 11, 25, 3: ‚paucis iam reliquis familiarum, quas Romulus maiorum et L. Bruttus minorum gentium appellaverunt'. In gleicher Weise bezeichnet Livius (1, 7, 12) als ‚familia' den gentilizischen Verband der Potitier u. Pinarier u. verwendet für das, was er selbst ‚gens Fabia' nennt (2, 48, 8), die Bezeichnung ‚familia' (2, 49, 1).

3. Agnatio u. cognatio. Von den beiden Arten der röm. F.beziehungen beruht die eine auf dem juristischen Begriff der Gewalt (agnatio), die andere auf der Blutsverwandtschaft (cognatio).

α. Gaius. Gaius gibt zwei Definitionen, die etwas von diesem Kriterium abweichen. Im Zusammenhang mit der Vormundschaft, die den Agnaten übertragen wird, sagt er (Inst. 1, 156): ‚sunt autem agnati per virilis sexus personas cognatione iuncti (zB. Brüder, die vom selben Vater abstammen, die Söhne oder Enkelsöhne dieser Brüder, der Onkel väterlicherseits usw.). .. At hi qui per feminini sexus personas cognatione coniunguntur non sunt agnati, sed alias naturali iure cognati' (zB. besteht zwischen dem Onkel u. dem Sohn einer Schwester cognatio; vgl. die Inst. Iust. 1, 15, 1, wo die gleiche Definition wiederkehrt). Weiterhin schreibt Gaius über die Intestaterbfolgeordnung (Inst. 3, 10): ‚Vocantur autem agnati qui legitima cognatione iuncti sunt. Legitima autem cognatio est ea quae per virilis sexus personas coniungitur...' (dieser Text ist nach A. Guarino, Questioni intorno a Gai. 3, 10: StudDocHistIur 10 [1944] 293 eine Glosse, angeregt durch 1, 156). Doch bleiben diese Definitionen des Gaius ungenau, u. das gleiche gilt von denen des Modestinus (l. 12 Pandectarum; Dig. 38, 10, 4, 2) oder des PsPaulus (Liber singularis de gradibus: Dig. 38, 10, 10, 2; es handelt sich in Wirklichkeit um ein mittelmäßiges nachklassisches Werk; vgl. F. Schulz, History of Roman Legal Science [Oxf. 1946] 253). Es ist wohl richtig, daß die agnatische F. meist auf der Verwandtschaft über die Männer beruht, während in der kognatischen auch die verwandtschaftlichen Bindungen über die Frauen in Betracht gezogen werden; aber einige Fälle stehen in Widerspruch zu den Definitionen des Gaius, zB. der emanzipierte Sohn gehört nicht mehr zur agnatischen F. trotz der Bindung, die zwischen ihm u. seinem Vater besteht; umgekehrt ist der Adoptierte Agnat, aber er ist nicht ‚per virilis sexus personas cognatione iunctus'. Rechtsakte können also die agnatio begründen oder aufheben, ohne daß dabei die Verwandtschaft über die Männer berücksichtigt werden müßte. In Wahrheit beruht die agnatio auf der Idee der Gewalt, aber diese kann in Rom nur ein Mann ausüben. Die agnatische F. verbindet alle diejenigen, die dieser Gewalt eines F.oberhauptes unterstellt waren oder noch sind. Das ist

keine künstliche, sondern eine autoritäre u. rechtliche Auffassung von den F.bindungen, die ebensosehr dem juristischen Geist der Römer wie der festen Struktur der archaischen F. entspricht.

β. Doppeldeutigkeit von cognatio u. agnatio. Doch zeigt die Terminologie des Gaius u. noch mehr der Text des Modestinus (Dig. 38, 10, 4, 2: Cognationis substantia bifariam apud Romanos intellegitur: nam quaedam cognationes iure civili, quaedam naturali conectuntur, nonnumquam utroque iure concurrente et naturali et civili copulatur cognatio ... civilis autem cognatio ... proprie tamen agnatio vocatur), daß ‚cognatio' für die Römer eine doppelte Bedeutung hatte. Im weitesten Sinne bezeichnet sie alle verwandtschaftlichen Bindungen rechtlicher oder blutsmäßiger Art über die Männer oder nur über die Frauen. Im engeren Sinne jedoch steht die ‚cognatio' (cognatio naturalis bei Modestinus: A. Guarino: StudDocHistIur 10 [1944] 414/5; B. Biondi, Istituzioni di Diritto romano[3] [Milano 1956] 548/9) im Gegensatz zur ‚agnatio' (cognatio civilis bei Modestinus). Die Bedeutungserweiterung von ‚cognatio' ist nicht einer Entwicklung der römischen Rechtsterminologie zuzuschreiben. Von Beginn der Kaiserzeit an wurde die Blutsverwandtschaft mehr u. mehr berücksichtigt; sie wurde allmählich Grundlage der Intestaterbfolgeordnung. ‚Agnatio' u. ‚cognatio' sind beide von ‚nascor' abgeleitet (nascor in A. Ernout-A. Meillet, Dict. étym. de la langue Latine 2, 762/4) u. folglich bezieht sich, trotz des rechtlichen Charakters der ‚agnatio', das Wort auf den normalen Ursprung dieser Verwandtschaft, die Geburt. – Schließt die ‚agnatio', ein Rechtsbegriff, die Vorstellung der Blutsverwandtschaft nicht aus, so ist umgekehrt die ‚cognatio', die Blutsverwandtschaft, nicht ohne rechtliche Bedeutung. Zu allen Zeiten wurden die kognatischen Bindungen bei der Feststellung des Verwandtschaftsgrades, der die Heirat verbot, in Betracht gezogen (daher ist Verwandtschaft ein Ehehindernis für freigelassene, ehemalige Sklaven; das erklärt sich aus den Bindungen einer natürlichen ‚cognatio' u. nicht aus rechtlichen Bindungen, die zwischen Sklaven, weil sie keine Rechtspersönlichkeit besaßen, nicht bestehen konnten). Denn bei Blutsgemeinschaft fürchtet man den Inzest, den man verhindern will. Gesellschaftliche Rücksichtnahmen erklären die Ausdehnung des Verbots, das im Verband der kognatischen F. entstand, auf die agnatische F. im Falle der Adoption (die Aufhebung der Adoption ließ das Eheverbot verschwinden, außer zwischen dem Adoptivvater u. der ehemaligen Adoptivtochter). Die Lex Cincia (204 vC.) erlaubt im Hinblick auf die ‚cognatio' Schenkungen in unbegrenzter Höhe zwischen nahen F.mitgliedern (Paulus in Fragm. Vaticana 298: Personae igitur cognatorum excipiuntur his verbis: Sive quis cognatus cognata inter se, dum sobrinus sobrinave propriusve eo sit, sive quis in alterius potestate manu mancipiove [matrimoniove] erit, qui eos hac cognatione attinget ..., eis omnibus inter se donare capere liceto ...; vgl. C. Castello, Studi sul diritto familiare e gentilizio romano [Mailand 1942]). Man kann daher nicht sagen, daß der Begriff der auf Blutsverwandtschaft beruhenden F. (cognatio) eine relativ späte Errungenschaft des römischen Gesellschafts- u. Rechtsbewußtseins ist. Er war ‚natürlich' u. wurde von Anfang an beibehalten. Doch verband er sich mit dem Begriff der Gewalt (agnatio), der, bevor er eine rechtliche Bedeutung erhielt, seinem Wesen nach eine sehr konkrete Gegebenheit bezeichnete. Er entsprang einem F.-aufbau, bei dem die F. sich ganz auf das Oberhaupt ausrichtete, den ‚pater familias', der zugleich ‚genitor', Ordner des materiellen Lebens, Schiedsrichter in Privatstreitigkeiten u. Mittler gegenüber den übernatürlichen Mächten war. Als in die starke Struktur dieser patriarchalischen F. eine Bresche geschlagen wurde, erhielt die kognatische Bindung den ersten Platz. Sie verband sich zunächst mit der agnatischen Verwandtschaft, u. die Auswirkungen der doppelten Verwandtschaft konnten eine u. dieselbe Person betreffen. So war der Adoptierte unfähig, mit seinen nahen kognatischen Verwandten eine Ehe zu schließen, obwohl er nicht mehr ihr agnatischer Verwandter war, u. ebenso wurde er unfähig, mit seinen nahen agnatischen Verwandten eine Ehe einzugehen. In der Gesetzgebung Justinians behielt er sogar ein Erbrecht in der F., aus der er stammte u. erwarb zugleich dieses auch in seiner Adoptiv-F. (adoptio minus plena). Andere Züge kennzeichnen noch deutlicher das Weiterbestehen der Bindungen der auf Blutsverwandtschaft beruhenden F. trotz Adoption u. Eintritt in eine neue F. So wurde zB. über den Statthalter von Mazedonien, Decimus Iunius Silanus, obwohl er Adoptivsohn des Decimus Silanus geworden war, wegen der Veruntreuungen

in seiner Provinz von seinem natürlichen Vater Titus Manlius Torquatus ein Urteil gesprochen (Cic. fin. 1, 7, 24; Liv. epit. 54; Val. Max. 5, 8, 3). Schließlich führte die Annäherung der zwei Auffassungen von der Verwandtschaft zu terminologischen Unklarheiten. Ulpian (Coll. Mos. et Rom. leg. 16, 6) bezeichnet sehr genau als ‚consanguinei' Brüder u. Schwestern, die vom selben Vater abstammen (selbst wenn sie verschiedene Mütter haben); aber er erklärt ebenso: ‚consanguineos et adoptio facit et adrogatio', während es zwischen Adoptivbrüdern doch keine ‚Blutsgemeinschaft' gibt. Der Einfluß, den die Terminologie der auf Blutsverwandtschaft beruhenden F. auf die Terminologie der durch Rechtsgeschäft begründeten F. ausübt, ist offensichtlich. Etwas anders erklärt Paulus (6 ad Plautium, Dig. 38, 10, 5): ‚si filium naturalem emancipavero et alium adoptavero, non esse eos fratres'. Daß die ‚cognatio' im Verlauf der Kaiserzeit an Bedeutung gewinnt, läßt sich besonders deutlich an der Bestimmung der zur Erbfolge Berechtigten u. der Reihenfolge ihrer Berufung erkennen. Sie tritt an die erste Stelle in der Erbfolgeordnung der justinianischen Gesetzgebung, wie sie uns aus den Novellen 118 u. 127 bekannt ist (vJ. 543 u. 548). Doch bei dem Ausmaß, in dem im späten röm. Recht die Adoption Erbrechte u. Ehehindernisse schuf, kann man nicht sagen, daß die agnatio alle Bedeutung verloren hat.

4. Affinitas. Neben der ‚agnatio' u. ‚cognatio' ist die ‚affinitas' zu berücksichtigen. Sie verbindet jeden Ehegatten mit den Kognaten seines Ehepartners. Modestinus (12 Pandectarum, Dig. 38, 10, 4) definiert die ‚adfines' als ‚viri et uxores cognati'. Aber er führt genauer aus, daß die Bindung der Affinität zwischen jedem Ehegatten u. den Kognaten seines Ehepartners nur dann besteht, wenn die Ehe gemäß den rechtlichen Vorschriften geschlossen worden ist (nuptiae non interdictae, ebd. § 8). Die Affinität ist also eine ihrem Wesen nach rechtliche Bindung, die jeden Ehegatten in die F. seines Ehepartners einführt. Doch besteht keine Bindung der Affinität zwischen den Kognaten der beiden Ehegatten. Als rechtliche Wirkung zieht die Affinität ein Eheverbot zwischen denjenigen nach sich, die ‚adfinitatis causa parentium liberorumque loco habentur' (ebd. § 7; über die affinitas vgl. A. Guarino, Adfinitas [Mailand 1939]).

5. Archaische Zeit. Die F. ist ganz auf ihr Oberhaupt, den ‚pater familias', ausgerichtet (Betti, Wesen 1/24). Er ist der alleinige Inhaber von Rechten (die Frau ist normalerweise ‚in manu', die Kinder ‚in potestate', ohne daß sie in einem bestimmten Alter mündig oder durch Heirat emanzipiert werden) u. verkörpert in gewisser Weise den F.verband.

α. Charakter der archaischen F. Die tieferen Gründe für die feste Struktur sind stark umstritten; es besteht auch keine Einmütigkeit über den Grundcharakter der röm. archaischen F. War die F. ein überwiegend religiöser Verband, wie Fustel de Coulanges in La cité antique meinte? Oder war die F. ein politischer Organismus, in welchem der ‚pater' eine Art von Souveränität ausübte, wie P. Bonfante behauptete? (Vgl. P. Bonfante, Scritti giuridici 1 [Torino 1926] 1ff; Corso di diritto romano 1 [Roma 1925] 5ff. 37f. 60ff; Storia del diritto romano [4][Milano 1909] 60ff; zu Bonfantes Lehre vgl. M. Bretone, Il ‚naturalismo' del Bonfante e la critica idealistica: Labeo 5 [1959] 275/83; Kritik der Auffassung Bonfantes bei V. Arangio Ruiz, Le genti e la città: Annuario Messina [1913/14] 11f. 41ff, u. Scritti Cent. Casa Jovene [Napoli 1954] 109ff; ebenso bei G. I. Luzzato, Le organizzazioni preciviche e lo stato = Pubbl. Univ. Modena 71 [1948]; bei Frezza, Stor. 23/6 u. bei G. Grosso: StudDocHistIur 13/14 [1947/8] 369ff.) Oder war die F. ein wirtschaftlicher Verband, der auf dem Boden lebt, den er bebaut (Bauerntum), wie M. Kaser meint (La famiglia romana arcaica: Conferenze romanistiche di Trieste [Milano 1960] 44ff)? Jede dieser Erklärungen birgt eine richtige Teilerkenntnis in sich. Die archaische F. war eine Lebensgemeinschaft, in der jeder im Dienst aller stand, aber auch von der gemeinsamen Arbeit Gewinn hatte (Frezza, Stor. 27/9). Ihre Solidarität in materieller Hinsicht beruhte auf der Niederlassung auf dem Boden, den der Verband zur Sicherung des täglichen Lebensunterhaltes bebaute. Daneben ist die F. auch ein Verband zum Zweck der Verteidigung u. gegebenenfalls zum Zweck des Angriffs. Der einzelne, der in einer feindlichen Welt nicht bestehen kann u. der noch nicht den Beistand der Stadt erhält, findet in der F. den normalen Rahmen für seine Betätigung. Die klassische Regelung der Noxalhaftung zeigt Spuren einer Kollektivverantwortlichkeit des Verbandes für das Delikt eines seiner Mitglieder (P. Collinet, Les vesti-

ges de la solidarité familiale dans le droit romain: Mélanges Glotz [Paris 1932] 249/57). Dieser passiven Solidarität mußte eine aktive entsprechen, damit die Schädigung eines F.-mitgliedes geahndet werden konnte. Weil es nötig war, die Arbeit zu teilen, interne Differenzen beizulegen, die Kräfte des Verbandes gegen äußere Gegner zu sammeln, war der ‚pater' notwendigerweise Oberhaupt. Schließlich forderten die gemeinsamen Vorfahren u. die verstorbenen Verwandten ein treues Angedenken u. kultische Verehrung. Das Haus war der Platz für den F.kult, u. sein Priester war das F.oberhaupt.

β. Werdegang der rechtlichen Regeln. Nur langsam setzten sich diese gefühlsmäßigen u. gesellschaftlichen Gegebenheiten in rechtliche Regeln um (zur Bedeutung des gesellschaftlichen Aspekts in vielen F.institutionen vgl. Luzzato, Rel. crit. 471). Die verschiedenen Formen der Herrschaft in der F. traten in ihrer Aufgliederung deutlich hervor: die ‚manus' über die Frau, die ‚patria potestas' über die Kinder, das ‚mancipium' über die Halbfreien u. das ‚dominium' über Sachen u. Sklaven (für die ursprüngliche Einheit dieser Gewalten treten ein: R. von Ihering, Geist des röm. Rechts 2 [5][1894] 156/218; P. F. Girard, Manuel de droit romain [8][Paris 1929] 150; Coli, Testam. 33, sieht in der Unterscheidung zwischen ‚dominium' u. ‚potestas' eine Stütze dafür, daß das System der ‚civitas' jünger ist als das des ‚regnum'). Die Erinnerung an die frühere Einheit erhielt sich lange Zeit in der Terminologie: ‚manus' bezeichnet bei Livius (34, 2, 11; 39, 9, 6; 39, 18, 6) jede Form der Gewalt ebenso wie die ‚patria potestas' (Liv. 3, 45, 2; vgl. Plin. ep. 8, 18, 4 usw.). Umgekehrt sagt Tacitus (ann. 4, 16) von der Flaminica Dialis, daß sie ‚in potestate viri' sei. Selbst die Juristen blieben nicht ganz vor solchen Ungenauigkeiten bewahrt; nach Ulpian (1 Inst. = Dig. 1, 1, 4, wieder aufgegriffen in der Inst. Iust. 1, 5 pr.) bedeutet ‚in servitute' soviel wie ‚manu et potestate suppositus' (vgl. G. Cornil, Du Mancipium au Dominium: Festschr. P. Koschaker 1 [1939] 404/44). Der überragenden Gewalt des Oberhauptes stehen einige Rechte der Kinder gegenüber; denn mit dem Hinscheiden des ‚pater' werden diejenigen, die seiner ‚potestas' unterstanden, ihrerseits F.oberhäupter u. Vermögensträger. Paulus (2 ad Sab.: Dig. 28, 2, 11) sagt betreffs der ‚continuatio dominii' von den Kindern, daß sie ‚etiam vivo patre quodammodo domini existimantur'. Viele Züge des Erbrechtes der Kinder lassen sich nur aus der Vorstellung einer schon gegebenen Herrschaft über das Vermögen erklären, die jedoch infolge der ‚patria potestas' zu Lebzeiten des ‚pater' auf ein reines Anwartschaftsrecht reduziert wird (zum Wert des Zeugnisses des Paulus vgl. S. Solazzi, ‚Quodam modo' nelle Istituzioni di Gaio: StudDocHistIur 19 (1953) 123/8 u. La communione domestica nei rescritti di Diocleziano: Jura 5 [1954] 151/8; dagegen Francisci, Prim. civ. 387/8). Auf diesen Gegensatz zwischen der sehr starken Autorität des Vaters u. den ihr nachgeordneten Rechten der Kinder ist oft hingewiesen worden (F. Wieacker, Hausgenossenschaft u. Erbeinsetzung: Festschr. Siber = Leipziger Rechtswiss. Studien 124 [1941] 12/3; Frezza, Stor. 23/6). Der Unterschied zwischen der Stellung des Sohnes in der F., in der er (welches Alter u. welche Pflichten er auch haben mag) zu Lebzeiten seines Vaters keinerlei Rechte besitzt, u. der Stellung, die er in der Stadt einnehmen kann, wo er als Bürger an den Versammlungen teilnimmt, als Soldat seinen Platz im Heer hat, als Magistrat manchmal mit der Leitung der Stadt betraut wird, macht den Dualismus im Aufbau der röm. F. deutlich.

γ. Etruskischer Einfluß? Zur Erklärung wurde auf den etruskischen Einfluß hingewiesen, bald um die Autorität des Vaters verständlich zu machen, bald um die Grenzen dieser Autorität zu erklären, oder man hob den Widerspruch heraus zwischen den Prinzipien des ‚ius civile' u. den ‚mores' (wobei der Dualismus in einen Gegensatz zwischen einem ursprünglich röm. Grundstock u. dem zivilisatorischen Beitrag der Etrusker umgewandelt wurde; F. de Martino, Storia arcaica e diritto romano privato: Mélanges De Visscher 3 = RevIntDroitsAnt 4 [1950] 392ff). Der etruskische Einfluß, der sicher da ist, läßt sich oft nur schwer genau fassen, wenn man ihn greifen will. Über den Aufbau der etruskischen F. weiß man beinahe nichts, was über die bildlichen Darstellungen hinausgeht, u. noch weniger läßt sich aus der etruskischen Einwanderung nach Rom feststellen, in welchem Maße die etruskische Sitte eine Wirkung auf den Aufbau der röm. F. ausgeübt hat. Immerhin dürfte die eigentümliche röm. Namengebung, bei welcher der eigentliche Individualname, das praenomen, be-

sonders insignifikant ist (gegen alle indogermanische Gepflogenheit) u. der Akzent auf dem nomen gentile u. dem cognomen liegt, welch letzteres stets schon in der zweiten Generation aus einer Personenbezeichnung zu einem Distinktiv eines Teils der gens wird, etruskischen Ursprungs sein (vgl. W. Schulze, Zur Geschichte der latein. Eigennamen [1904]).

δ. Begrenzung der Autorität des pater. Es besteht jedoch Einigkeit darüber, daß die Vorstellung vom autoritativen u. gleichsam tyrannischen Aufbau der archaischen F. auf ein vernünftiges Maß beschränkt werden muß. Die Entdeckung von Fragmenten der Institutionen des Gaius (3, 154a) iJ. 1933 hat die Unklarheit über die Natur des ‚consortium' teilweise beseitigt (darüber zuletzt Betti, Wesen 1ff; Th. Marky, Sociedade recto non cito: Romanitas 1 [1958] 40/60; M. Bretone, Consortium e communio: Labeo 6 [1960] 164/215); damit erscheint die F. als Vermögensgemeinschaft, ein Zug, der bisher oft durch die Theorie vom Absolutismus des ‚pater' verdeckt wurde. Dieser besitzt gewiß die ausgedehntesten Befugnisse über die Mitglieder des Verbandes; er entscheidet souverän über die Aufnahme der Kinder in die F.; er kann selbst die von ihm gezeugten verstoßen u. aussetzen; er kann ein Kind aus dem F.verband wieder ausschließen, nachdem er es ihm eingegliedert hat (die Emanzipation hat ursprünglich Strafcharakter); er kann es verkaufen, es töten. Er kann seine Ehegattin verstoßen, ohne die Gründe dafür angeben zu müssen. Als Herr des Verbandes ist er dessen Richter; es ist nicht sicher, ob er einer Kontrolle unterstellt oder auf die Mitarbeit einer Art von Hausgericht angewiesen ist (E. Volterra, Il preteso tribunale domestico in diritto romano: RivItalScGiur 2 [1948] 103/53). Der ‚pater familias' ist trotzdem kein Tyrann mit unumschränkter Macht. Er ist Organ des Verbandes, den er regiert (Frezza, Stor. 26; C. Gioffredi, Diritto e processo nelle antiche forme giuridiche romane [Roma 1955] 202/5); er muß seine Vorrechte im Interesse des Verbandes ausüben. Wenn auch das ‚ius civile' seine Befugnisse nicht begrenzt, so werden sie doch viel wirksamer beschränkt u. kontrolliert durch die Bräuche, durch die Meinung der aufmerksamen Nachbarn u. schließlich durch die Furcht vor den Göttern.

ε. Stadtstaat u. F. Andererseits respektiert der Stadtstaat den F.verband; er greift kaum ein in dessen Bereich. In der Königszeit konnte wegen der Allmacht des Königs noch nicht von civitas gesprochen werden (Coli, Regn. 141; ders., Testam. 33. 65/73; ders., Sur la notion d'imperium en droit public romain: Rev. intern. droits de l'antiquité 7 [1960] 378); damals soll die Autonomie der F. vom König nicht respektiert worden sein; denn da der König die Vollmacht hatte, alles zu regieren, habe er die Möglichkeit gehabt, in den Bereich der F. einzugreifen. Selbst wenn man ihm dieses Vorrecht zuerkennt, muß zugegeben werden, daß er sehr wenig Gebrauch davon machte. Einige ‚leges regiae', die sich auf das F.leben beziehen, insbesondere auf die Rechte des Ehegatten oder des Vaters (Dion Hal. 2, 25, 1. 6; 2, 26, 27; 2, 27; Plut. Rom. 22; Numa 12), liefern kein Argument für eine solche Intervention. Wie man auch diese ‚leges regiae' versteht (u. wir neigen dazu, in ihnen den Niederschlag von religiösen Bräuchen zu sehen), sicher handelt es sich bei ihnen nicht um Gesetze, die dem Willen des Königs entsprangen. Überdies ist schwer einzusehen, wieso die F., wenn sie zunächst einer wirklichen Kontrolle des Königs unterstellt war, gerade in der Republik eine Autonomie erlangt hätte, die im Gegensatz zu der wachsenden Bedeutung des Stadtstaates stand. Gerade weil die Stadt bei ihrem Beginn die F. schon als feste Ordnung mit Bräuchen u. Lebensregeln vorfindet, greift sie nur langsam u. vorsichtig in das F.-leben ein. Eine ihrer ersten Interventionen betrifft die F., die ihres Oberhauptes beraubt sind; die Lex Atilia (186 vC.; Liv. 39, 9) sieht die Einrichtung der gesetzlichen Vormundschaft beim Fehlen einer legitimen oder testamentarischen Vormundschaft vor. Doch werden in dieser Zeit die alten Formen des F.-lebens stark verändert durch die Wandlung des wirtschaftlichen Lebens, die lange Abwesenheit der Väter u. der Söhne durch Krieg oder Handel, bald darauf durch den Einfluß des Hellenismus u. seiner Ideen.

6. Klassische Zeit. Die archaische, bäuerliche F. wird charakterisiert durch ihren festen Zusammenhalt, ihre Unterordnung unter das Oberhaupt, ihre Treue gegenüber den Vorfahren. Seit den letzten Zeiten der Republik, die eine große Erweiterung des röm. Territoriums u. eine ebenso große Verschiedenheit der Lebensformen brachten, kann man nicht mehr von ‚der römischen F.' sprechen.

α. Mannigfaltigkeit. Große Unterschiede taten sich auf zwischen der F. auf dem Lande u. der in den großen Städten (B. Rawson, Family life among the lower classes at Rome ...: ClassTheol 61 [1966] 11/83). Verschieden sind auch die F., die vom röm. Brauchtum u. dem der unter sich verschiedenen Provinzen bestimmt werden (zur afrikanischen F. vgl. Ch. G. Picard, La civilisation de l'afrique romaine [Paris 1959] 278/88; zu Ägypten Modrzejewski 339/63; zum F.eigentum in Ägypten vgl. V. Arangio Ruiz, Persona e famiglia nel diritto dei papiri: Pubbl. Univ. catt. del Sacro Cuore 2, 26 [Mailand 1930] 50/60; zur F.solidarität in den Briefen vgl. F. Joxe, Les sentiments de famille dans les lettres sur papyrus: Mémoires de diplome d'études supérieures de lettres [Paris 1958] masch.). Unterschiede bestehen auch zwischen den großen F., die auf ihre Tradition oder auf ihren neu erworbenen Reichtum stolz waren, u. den F. der kleinen Leute. Der Jurist kann feststellen, welche Stellung das Recht dem Vater, der Frau, den Kindern zuweist, aber dem Soziologen widerstrebt es, ein Schema der röm. F. zu entwerfen, dem jeder konkrete Zug mangelt (eine konkrete Zeichnung einer F. in CIL 14, 5176 untersucht M. Durry, Le tombeau d'Artemidore: Mélanges Lévy-Bruhl [Paris 1959] 361/5). – Einige Züge können jedoch hervorgehoben werden. Zunächst ist auf das Fortschreiten des Individualismus hinzuweisen, der den F.verband angreift. Im röm. Ägypten beschränkt sich die F. meist auf einen Haushalt von zwei bis vier Personen. Doch gibt es auch Eigentumsgemeinschaft von Brüdern, die eine übermäßige Zerstückelung des Landbesitzes verhindert u. zu gemeinsamem Leben führt. So werden einmal durch vier Brüder sechzehn Personen zu einer Gruppe zusammengeschlossen; im allgemeinen sind es weniger (Hombert-Préaux 51. 54). In Rom verfällt die Autorität des Ehemannes (manus). Falls die manus-Ehe gefordert wird (in einigen Priesterfamilien), muß sie von ihren bürgerlichen Auswirkungen befreit werden, damit die Frau ihr zustimmt. Die Scheidung ist häufig, u. sie wird ebenso von der Frau gefordert wie vom Manne. Die Söhne sind die Helfer ihres Vaters. Das Recht kann ihre Bedeutung im wirtschaftlichen Leben nicht ignorieren. Es mildert die Härte der Vermögensunfähigkeit der Kinder durch das Zugeständnis eines Pekuliums u. durch das System der Klagen ,adiecticiae qualitatis'. – Den Mißbrauch der väterlichen Gewalt sucht man zu verhindern (Beispiel bei Papinian 11 quaest., Dig. 37, 12, 5). Das Recht über Leben u. Tod existiert noch (Sall. Catil. 39, 6) u. es wird noch erwähnt (Papinian: Coll. Mos. et Rom. leg. 4, 8, 1; Paulus: Dig. 28, 2, 11 u. Frg. interpret. Gai institut. Augustodun. 4,85 [FIRA 2,224]), doch werden seine Grenzen jetzt vom Staat festgelegt (Dig. 37, 12, 5; 48, 8, 2; usw.). Cicero sagt, daß der Sohn seinen Vater verehrt ut deum (pro Planc. 12, 29); Quintilian widmet eine Deklamation den ,duri et asperi patres' (decl. 260); Seneca, ira 2, 27 stellt die ,officia' der ,iuris regula' gegenüber, u. die Rhetoren diskutieren darüber, ob der Sohn seinem Vater immer gehorchen soll (Quint. decl. 257); die legitime Geburt verleiht dem Kind das Recht auf Anerkennung durch seinen Vater (prätorische Klage de liberis agnoscendis; vgl. Longo, Dir. 106/7). – Das Ausmaß der Veränderungen läßt sich nur schwer erfassen, denn wir kennen das F.leben der archaischen Zeit zu schlecht; das späte Bild, das Livius zeichnet, genügt nicht; denn er zeigt sehr häufig nur eine Seite des F.lebens. Aus erzieherischen Motiven erwähnt er Beispiele, die seinen Absichten entsprechen.

β. Augusteische Zeit. Vom Ende der Republik an sind konkrete u. direkte Zeugnisse im Überfluß erhalten. Ihre Verschiedenheit trägt der gesellschaftlichen Wirklichkeit besser Rechnung. Die laudatio Turiae (M. Durry, Éloge funèbre d'une matrone romaine [Paris 1950]) zeigt eine energische Frau, die ihre eigenen Interessen u. die ihres verbannten Gatten gegen die streitsüchtigen u. habgierigen ,gentiles' verteidigt. Diese ,laudatio' steht nicht allein; bei Tacitus zB. findet sich ähnliches. Anders ist das Verhältnis zwischen Cicero u. Terentia; nirgendwo findet man bei ihm ein liebevolles Wort (R. Bailleux, Les sentiments familiaux de Cicéron d'après le vocabulaire de ses lettres: RevÉtLat 11 [1933] 66/8), außer während der Verbannung, weil die Trennung die Gattin idealisiert. Cicero zeigt dagegen zärtliche Gefühle für seine Kinder, besonders für seine Tochter, die er Tulliola oder filiola nennt, u. Bruderliebe, ebenso Wohlwollen gegenüber seinem Neffen, bis zu dem Tag, an dem dieser ihn an die Caesarianer verriet. – Sallust zeichnet in den ersten Kapiteln seiner ,Coniuratio Catilinae' ein düsteres Bild von der Jugend des röm.

Adels, die das Opfer einer verdorbenen, zerrütteten Zeit war u. bereit, sich einem Abenteurer zu verschreiben, der ihr Geld u. Vergnügen versprach (14, 5/7; 16, 1/4). Diese Krise der F., die eine Auswirkung der moralischen, sozialen, wirtschaftlichen u. politischen Krise war, suchte Augustus zu überwinden. Er verbot Ehen zwischen nicht ebenbürtigen Partnern, um das Ansehen der großen F. wiederherzustellen. Die Ehe sollte durch Strafen gegen den Ehebruch, der zum ‚crimen publicum' erklärt wurde, gefestigt werden. Der Rückgang der Bevölkerung wurde bekämpft durch die Gesetzgebung, welche die Unverheirateten, die Geschiedenen, die nicht wieder verheirateten Witwer u. Witwen u. die Ehegatten ohne Kinder ganz oder teilweise zum Erbschaftserwerb unfähig machte; umgekehrt wurden kinderreichen F. verschiedene Vorteile gewährt (Lex Iulia de adulteriis u. Lex Papia Poppaea, vgl. A. Levet: RevHistDroit [1935] 195/238; A. A. Schiller, Art. Lex Papia Poppaea: PW Suppl. 6, 227/32). Die Philosophen erinnern an die Pflicht der ‚pietas' gegenüber den Eltern: ‚parentes suos non amare impietas est; debemus parentibus nostris pietatem' (Sen. ben. 3, 1, 5; 6, 23, 5). In der consolatio an seine Mutter Helvia beschreibt der verbannte Seneca mit Zartgefühl die Liebe in der F. (ähnliche Zeugnisse finden sich in Privatbriefen aus Ägypten; vgl. Joxe, Christ. 415/6). In Rom wird manchmal der Bürgersinn höher bewertet als die Liebe zu den Familienangehörigen. Die ‚pietas' ist Pflicht ‚erga patriam aut parentes' (Cic. de inv. 2, 22, 65; 2, 53, 160/1), u. im Konflikt der Pflichten muß die Liebe zum Vaterlande den Sieg über die F.verbindungen davontragen (E. Renier, Étude sur l'histoire de la querela inofficiosi en droit romain [Liège 1942] 59/60). Selbst die Satiriker sprechen in hohen Worten von der Erziehungsaufgabe der Eltern. Unter Hadrian schreibt Iuvenal. Sat. 14, 47/9: Maxima debetur puero reverentia, si quid / Turpe paras; nec tu pueri contempseris annos, / Sed peccaturo obstat tibi filius infans. Diese ‚pietas' innerhalb der F. begründet seit der Kaiserzeit die gegenseitige Unterhaltspflicht. Zahlreiche auf den Papyri erhaltene Briefe erwähnen Geldsendungen der Eltern, Bitten der Söhne um Unterstützung u. Hilfeleistung an Verwandte. Andererseits ist der Vater nicht verpflichtet, seinen Kindern eine Ausbildung zu geben; daher die ganz besondere Dankbarkeit derer, denen diese Gunst zuteil wurde (Modrzejewski 352/3). Fraglicher ist, ob eine Unterhaltspflicht des natürlichen Vaters bestand (F. Lanfranchi, ‚Ius exponendi' e obbligo alimentare nel diritto romano-classico: Stud DocHistIur 6 [1940] 5/69; E. Sachers, Das Recht auf Unterhalt in der röm. F. der klass. Zeit: Festschr. F. Schulz 1 [1951] 310/63; Longo, Dir. 263/68; vgl. Ulpian, Dig. 25, 3, 5).

γ. Natürliche Familie. Neben der legitimen F. muß die natürliche F. berücksichtigt werden, denn diese war in Rom nicht nur das Ergebnis flüchtiger Verbindungen. Es gab dort neben dem ‚iustum matrimonium' eine Verbindung minderen Rechts, die aber keineswegs als unmoralisch galt, den Konkubinat. Dieser war die einzig mögliche Form der dauernden Bindung für diejenigen, denen ein Ehehindernis ‚iustae nuptiae' versagte (seit den Gesetzen des Augustus insbesondere im Falle gesellschaftlicher Ungleichheit). Der Konkubinat konnte eine Verbindung begründen, die ebenso gewertet wurde wie eine legitime Ehe (J. Plassard, Le concubinat romain sous le haut empire [Toulouse 1921]). Er findet sich auch bei Personen, die ein ‚legitimum matrimonium' hätten schließen können, die es aber vorzogen, sich mit einer Verbindung minderen Rechts zufrieden zu geben. Grabinschriften bezeugen die Häufigkeit des Konkubinats, die Dauer dieser Verbindungen u. die Liebe der Gatten u. ihrer Kinder. Die Erwähnung auf dem Grabstein zeigt, daß die öffentliche Meinung darin nichts Negatives sah. Er blieb jedoch ohne rechtliche Wirkungen (vgl. J. Gaudemet, Iustum Matrimonium: Mélanges F. De Visscher 1 [1949] 309/66). Der Konkubinat bestand neben der offiziellen F. bis in die späte Kaiserzeit (P. Bonfante, Nota sulla riforma giustinianea del concubinato: Studi Perozzi [1925] 281/5; R. Danieli, Sul concubinato in diritto giustinianeo: Studi Arangio Ruiz 3, 175/9). – Schließlich soll auf das Problem der Sklaven-F. hingewiesen werden, die für die Bevölkerungsverhältnisse von Bedeutung war. Dazu s. *Sklave.

7. Spätantike. Die F., die in der klassischen Zeit meist auf die Klein-F. der Eltern u. Kinder (oder höchstens Enkel) beschränkt war, scheint, wenigstens in bestimmten Fällen, in der Spätantike eine neue Erweiterung gefunden zu haben. In einer Konstitution,

die den Soldaten erlaubt, ihre F. zu sich kommen zu lassen, führt der Kaiser Constans genauer aus, was er unter dem Begriff der ‚familia' versteht (Cod. Theod. 7, 1, 3 = Cod. Iust. 12, 35, 10 [vJ. 349]: non amplius quam coniugia liberos, servos etiam de peculio castrensi emptos). Es ist begreiflich, daß der Kaiser in diesem Falle den Kreis der Verwandten beschränken wollte. Doch kommen zu Frau u. Kindern noch die persönlichen Sklaven des Soldaten hinzu, die in den F.-verband mit eingeschlossen sind. In anderen Fällen wird der Begriff der F. weiter gefaßt. Sp. 321 wurde gezeigt, daß die Kanzlei Justinians bei der Interpretation einer letztwilligen Verfügung unter ‚familia' folgendes verstand: ‚parentes et liberos omnesque propinquos et substantiam libertos etiam et patronos nec non servos' (Cod. Theod. 6, 38, 5). Wenn es sich darum handelt, Kinder zurechtzuweisen, deren Vergehen den ‚vitae decora domesticae' Abbruch tun, erkennen Valentinian u. Valens nicht allein die Zuständigkeit des ‚pater familias', sondern auch der ‚seniores propinqui' an (Cod. Theod. 9, 13, 1). Vor allem aber wird durch wirtschaftliche Erfordernisse u. die Notwendigkeiten des Fiskus, durch die neuen Tendenzen des Strafvollzugs u. das Festhalten an kulturellen Traditionen in einigen Fällen eine neue Gesamtverantwortlichkeit eingeführt u. dadurch die F.struktur gestärkt. Im Stadt- u. Munizipaladel hat natürlich immer die Großfamilie mit ihren vielfältigen Sozialbeziehungen eine ganz praktische Bedeutung behalten.

α. F. u. Beruf. Bestimmte Berufe, die für die Lebensmittelversorgung Roms wichtig sind (navicularii, suarii, pistores), bestimmte Arbeitsverhältnisse (in den Staatsfabriken), bestimmte Ämter (decuriones, zu deren Aufgaben unter anderem die Einziehung der Steuern gehört u. die persönlich verantwortlich gemacht werden für die ihrer Stadt auferlegten Summen), werden erblich. Der Sohn folgt dem Vater, der Schwiegersohn dem Schwiegervater, manchmal auch derjenige, der ein Besitztum erwirbt, dem früheren Eigentümer (zB. Cod. Theod. 14, 3, 2 [vJ. 355]; 14 [vJ. 372]; 13, 5, 19 [vJ. 390] usw.; vgl. J. Gaudemet, Constantin et le recrutement des corporations: Atti Congr. Int. Dir. Rom. Verona 1948, 3 [1951] 19/25).

β. Steuererhebung nach Familien. Die Steuererhebung nach F., die seit langem in Ägypten üblich war (die Steuererklärungen wurden dort familienweise abgegeben; vgl. Hombert-Préaux), wird durch eine Stelle bezeugt, deren genauer Sinn umstritten ist (vgl. E. Faure, Études sur la capitation de Dioclétien d'après le Panégyrique 8 = Publications de l'Institut de Droit romain de Paris 20 [1961] 74/7). Doch ist offensichtlich, daß diese Stelle der ‚gratiarum actio' Constantino Aug. (Paneg. 8, 12, 3) sich auf die F. bezieht (certe et nunc liberi parentes suos cariores habent et mariti coniuges non gravate tuentur et parentes adultorum non paenitet filiorum, quorum onera sibi remissa laetantur). Wenn die Steuerauflage nach der Einheit der landwirtschaftlichen Nutzfläche u. nach der Zahl derer, die sie bebauen, berechnet wird, dann mußte die F. von großer Bedeutung für den Steuereingang sein.

γ. Kollektivhaftung. Zumindest vorübergehend erscheint die Kollektivhaftung der F. für das Delikt eines ihrer Mitglieder wieder. So bestraft zB. eine Konstitution vJ. 397 (Cod. Theod. 9, 14, 3), die auf den Einfluß des allgewaltigen Eutropius zurückgeht, Kinder u. Gattin desjenigen, der eine Verschwörung gegen den Staat angezettelt hat. Wenn die Strafe auch nicht die gleiche ist, wie die, welche den Schuldigen selbst trifft, so besteht sie doch in einer erheblichen Geldbuße. Der Text führt aus, daß die Söhne nur ‚imperatoria largitate' dem Tod entgehen. Diese Verfügung, in der Gibbon eine Maßnahme sah, ‚die alle Grundsätze der Humanität u. Gerechtigkeit verletzte', wurde im übrigen zwei Jahre später, nach dem Sturz des Ministers, durch eine Konstitution aufgehoben, in der Theodosius feierlich die individuelle Strafverantwortlichkeit bekräftigte (Cod. Theod. 9, 40, 18 [vJ. 399]: Sancimus ibi esse poenam, ubi et noxa est. Propinquos notos familiares procul a calumnia submovemus; die Interpretation erläutert: Propinqui vero, adfines vel amici, familiares vel noti, si conscii criminis non sunt, non teneantur obnoxii).

δ. Familienkult. Auch der F.kult findet in der Spätantike noch Anhänger. Es wurde notwendig, daß die christl. Kaiser ihn förmlich für alle Bevölkerungsschichten verboten (sive potens sorte nascendi seu humilis genere condicione fortuna; Cod. Theod. 16, 10, 12 [Theodosius iJ. 392]). So fand noch am Ende des 4. Jh. diese alte Manifestation der F.verbundenheit viele Anhänger. Für manche war es vielleicht traditioneller Konformismus.

Doch läßt die Schärfe der Ausdrücke in dieser Konstitution vermuten, daß der neue Glaube nicht nur gegen leere Schatten zu kämpfen hatte. Man weiß auch von Augustinus (conf. 6, 2), daß seine Mutter sich nur aus Gehorsam dem Verbot der Parentalien durch Ambrosius fügte.

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Evangelien. Die Evangelien enthalten keine Theologie der F. Allenfalls konnte man aus Stellen wie Mt. 2, 19ff oder Lc. 2 ein Bild von der ‚heiligen F.' gewinnen, das freilich wegen der Spärlichkeit der ältesten Aussagen dann fortschreitend legendarisch ausgeschmückt werden mußte. Ein Überlieferungsstück wie Mt. 12, 46ff zeigt demgegenüber, daß man Jesu Verhältnis zu seiner F. in der ältesten Gemeinde keineswegs idealisierte. Die eschatologische Spannung der frühesten Gemeindetheologie bot nicht den geringsten Anlaß, eine so weltliche Institution wie die der F. tiefer zu begründen. Nun enthalten die Evangelien aber tatsächlich eine Fülle moralischer Einzelvorschriften für das F.leben. Sie gehören alle in die Tradition der synagogalen Paränese, mit der sie auch nicht selten das Prinzip der sog. Toraverschärfung, also der Vertiefung der sittlichen Vorschriften des AT, teilen (vgl. H. Braun, Spätjüdischer u. frühchristlicher Radikalismus 1/2 [1957]). – Die F. erscheint hier in der Form der Klein-F., also des Hauses; sie umschließt Eltern u. Kinder (Mt. 9, 18. 23; 10, 37; 20, 20/1; 21, 37/8; Mc. 2, 35/40; Lc. 1, 5/6). Manchmal werden auch alte Verwandte aufgenommen (Mt. 8, 14; Mc. 1, 29/30; Lc. 5, 38; Joh. 11, 19/31). Für die Groß-F., diese umfassende Gemeinschaft des Lebens, der Arbeit u. des Vermögens, u. für die absolute Autorität eines Patriarchen ist in der Welt der Evangelien kein Raum. Das mag teilweise damit zusammenhängen, daß speziell für das F.leben bestimmte sittliche Vorschriften stets vor allem auf das Verhältnis zu den nächsten Verwandten gemünzt sind, während das Verhältnis zu entfernten Verwandten viel eher durch alle die Anweisungen mitbetroffen ist, die sich auf den Mitmenschen schlechthin beziehen. – Auf die Klein-F. bezieht sich die Forderung Jesu, welche die Dauerhaftigkeit u. den Zusammenhalt der F. festigen will. Jesus verlangt die unauflösliche Einheit der Ehe (Mt. 19, 4/9; 5, 32; Mc. 10, 6/11; Lc. 16, 18), die gegenseitige Treue der Ehegatten (Mt. 5, 27/8) u. die Gegenseitigkeit der Pflichten u. Rechte jedes F.mitgliedes, wodurch die F.verbindungen vervielfältigt werden. Wenn Jesus mit Nachdruck darauf hinweist, daß man den Eltern Respekt schuldig ist (Mt. 19, 19), so besteht er nicht auf der Autorität des Vaters (Mt. 21, 28/9; Lc. 15, 11/2). Dagegen zeigt sich darin, daß den Kindern so viel Platz eingeräumt wird, eine neue Tendenz in der Auffassung von den F.beziehungen (Mt. 18, 3/6; 19, 14; Mc. 7, 36/7. 42; 10, 14/6; Lc. 9, 47/8). Die Sorge für die Schwachen u. Unglücklichen zeigt sich auch, wenn es sich um eine ‚arme Witwe' handelt (Mc. 12, 42/3; Luc. 21, 2/3; für die Witwe zu Nain vgl. Lc. 7, 12/3). – Bedenkt man, daß die antike Welt immer die Scheidung anerkannt u. in erheblichem Umfang geübt hatte, so wird klar, daß die Evangelien einen revolutionären Beitrag zur weiteren Entwicklung der F.struktur leisten, indem sie die Unauflöslichkeit der ehelichen Bindung aussprechen.

b. Paulus u. deuteropaulinische Literatur. Paulus erkennt zwar die Ehe an; sie kann nur monogam sein (1 Cor. 7, 2). Aber nach seiner Meinung entspricht die Jungfräulichkeit einer höheren Stufe der Sittlichkeit (1 Cor. 7, 1/2. 25/8. 38; L. A. Richard, Sur 1 Cor. 7, 36/8, cas de conscience d'un père chrétien ou ‚mariage ascetique'?: Mémorial J. Chaine [Louvain 1950] 309/20; über die Ehelosigkeit u. den Witwenstand: 1 Cor. 7, 8). Die Unauflöslichkeit der Ehe, die von den Evangelien betont wurde, hebt auch Paulus nachdrücklich hervor (Rom. 7, 2/3 u. besonders 1 Cor. 7, 10/1. 39), ebenso die Einheit der Ehegatten (Eph. 5, 31/2). Aber obwohl die paulinische Lehre entwickelter ist als die der Evangelien, gibt sie Platz u. Verpflichtungen jedes einzelnen im F.verband nicht genau an. Jeder der Gatten hat ein Recht sogar auf die Person seines Ehepartners (1 Cor. 7, 3/5). Wenn der Ehemann auch nachdrücklich als Oberhaupt anerkannt wird u. die Frau ihm Gehorsam schuldig ist (1 Cor. 11, 3; Eph. 5, 22/4; Col. 3, 18), so soll er doch seine Gattin lieben, darin dem Beispiel der Liebe Christi zu seiner Kirche folgend (Eph. 5, 26; Col. 3, 19). Auch in der Gemeinde soll die Frau Zurückhaltung zeigen (1 Tim. 2, 9/12). Die Beziehungen zwischen Eltern u. Kindern werden an den beiden, einander entsprechenden Stellen des Briefs an die Epheser (6, 1. 4) u. an die Kolosser (3, 20/1) behandelt; die Kinder sollen den Eltern (u. nicht allein dem Vater) gehorsam sein, aber

‚im Herrn‘. Dadurch wird eine Hierarchie der Befehlsgewalt geschaffen, die Grenzen des Gehorsams werden festgelegt. Den Eltern fällt die Aufgabe der Erziehung zu, die sie zwar mit Festigkeit, jedoch ohne ungerechtfertigte Härte erfüllen sollen. Schließlich wird den Witwen besondere Aufmerksamkeit zugewendet. Sie bilden eine eigene Gruppe in der Gemeinde (zumindest die ‚alten‘ unter ihnen); Timotheus wird aufgefordert, sie zu ‚ehren‘ (1 Tim. 5, 3); sie sollen im Witwenstande verbleiben (ebd. 5, 5/6). Doch empfiehlt Paulus den noch jungen Witwen eine Wiederverheiratung (ebd. 5, 14).

c. Erster Petrusbrief. Der 1. Petrusbrief befaßt sich mit den Beziehungen der Ehegatten zueinander. Wenn er die Ehefrauen zur Unterordnung auffordert, so geschieht dies, damit ihr Leben ein Vorbild für ihre Ehemänner sei. Diese sind im übrigen ihren Frauen ‚ihren Teil an Ehre‘ schuldig (3, 1/7). Die Ausdrücke, in denen der Brief darlegt, wie die ehelichen Beziehungen beschaffen sein sollen, zeigen, wie weit man von den autoritären Prinzipien des klassischen römischen Rechts entfernt ist.

II. Patristik. a. Allgemeines. Wenn die Kirchenväter ihre Ratschläge für das F.leben erteilen, lassen sie sich von den Aussagen des NT, von der synagogal-urkirchlichen Tradition u. zunehmend vom stoisch-platonischen Synkretismus der philosophischen Ethik ihrer Zeit leiten. Diese Ratschläge waren für eine Welt bestimmt, die schon eine eigene Auffassung vom F.leben hatte; die Lehre der Kirchenväter wäre daher zweifellos ohne Echo geblieben, wenn sie die Bräuche der Gesellschaft, die sie reformieren wollte, ignoriert hätte. Dabei kam es zu einer folgenreichen Wechselbeziehung, denn die Kirchenväter als Erben des antiken Denkens u. gleichzeitig als Verkündiger der neuen Sittenlehre entnahmen den heidn. Philosophen Formulierungen u. Themen. Bis zum Anfang des 4. Jh. konnten die Kirchenväter auf keinerlei Unterstützung durch die Gesetzgebung oder die staatlichen Gerichte hoffen, um ihre sittlichen Anschauungen über die F. durchzusetzen. Selbst nach der Bekehrung der Kaiser zum Christentum war die bisherige weltliche Tradition nicht mit einem Schlag beseitigt. Allein schon aus den Schwierigkeiten der Aufgabe erklären sich gewisse Nuancen, die sich ergeben, wenn man die Lehre der christl. Autoren der ersten Jahrhunderte über die F. vergleicht. Diese Nuancen sind natürlich ebenso der Verschiedenheit der Persönlichkeiten oder, wenn es sich um den gleichen Autor handelt, den manchmal sehr verschiedenen Umständen zuzuschreiben, die den Anlaß für die Abfassung der Abhandlungen bildeten.

b. In Betracht kommende Väter. Schon Tertullian, Lactantius u. Hilarius umrissen in einigen Zügen das Wesen der christl. F. In ihrem ganzen Umfang wurde die Lehre von der F. jedoch erst entwickelt von Ambrosius, Hieronymus u. Augustinus im Okzident, von Gregor von Nazianz, Joh. Chrysostomus u. Cyrill von Alexandrien im Orient. – Die bedeutendsten Ausführungen stammen zweifellos von Augustinus (aus denen das kanonische Recht u. das christl. Denken im Okzident reichlich schöpften). In Betracht kommen die Abhandlungen De continentia (um 394/5), De bono coniugali (vJ. 400/1), De sancta virginitate (vJ. 400/1), De bono viduitatis (vJ. 414), De coniugiis adulterinis (vJ. 419 [CSEL 41]), De nuptiis et concupiscentia (vJ. 419/20 [CSEL 42]); auch einige Briefe u. Predigten sind einschlägig. Doch muß ebenso Ambrosius genannt werden mit den Abhandlungen Exhortatio virginum, De viduis (PL 16), De paradiso, De Abraham, Hexameron (CSEL 32); dazu seine Expos. Lc. (CSEL 32) u. einige Briefe (PL 16). Weiter sind zu nennen von Hieronymus Contra Iovinianum (G. Violardo, Appunti sul diritto matrimoniale in S. Ambrogio: S. Ambrogio nel 16. Centenario della nascità [1940] 485/512) u. die Briefe (CSEL 54/6). Petrus Chrysologus betont in seinen Predigten die Einheit des Ehepaares u. die Unauflöslichkeit der Verbindung (s. 57, 89, 91 [PL 92]). Die Predigten Leos d. Gr. behandeln die Enthaltsamkeit, aber nicht die Ehe; einige Rechtsprobleme aus der Praxis werden in seinen Briefen an Nicetas, Anastasius u. Rusticus erörtert. – Zu Joh. Chrysostomus vgl. A. Moulard, S. Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité (Par. 1923); Dumontier 102/66. Zu Basilius s. S. Giet, Les idées et l'action sociale de S. Basile, Thèse Lettres (Caen 1941).

c. Einzelheiten zur F. als Institution. 1. Stellungnahme zu den eingebürgerten Regeln. Das Gewicht der weltlichen Tradition (nichts läßt sich schwerer u. langsamer ändern als F.bräuche, bei denen meist das Gefühl beteiligt ist), die schwache u. jedenfalls späte

Unterstützung durch die weltliche Macht u. die differierenden Ansichten der christl. Schriftsteller sind u. a. die Ursachen dafür, daß es fast unmöglich ist, ein genaues u. vollständiges Bild der christl. F. der ersten Jahrhunderte zu entwerfen. So wenig wie den Typ einer ‚heidn. F.‘ gibt es den Typ einer ‚christl. F.‘, sondern nur F. in sehr verschiedenen Lebensumständen, die mehr oder weniger von der neuen Lehre durchdrungen sind. Daraus einen Typ abzuleiten, wäre Willkür. Schließlich hat die Kirche in dieser Periode in Sachen des Eherechts nicht viele Gesetze aufgestellt. Im heidn. Imperium hatte sie nicht die Macht, ihre Normen mit Hilfe äußeren Zwanges durchzusetzen; sie konnte nur Ratschläge erteilen oder Bestimmungen mit rein religiösen Sanktionen erlassen. Noch im 4. Jh., als die kirchliche Rechtsprechung schon vom Staat anerkannt war (konkurrierend mit der Gesetzgebung der Kaiser) u. zumindest in Sachen des Eherechts Gesetze gegeben wurden (wie der Fall Indicia beweist, über den Ambrosius berichtet; vgl. F. Martroye, L'affaire Indicia: Mélanges Fournier [Par. 1929] 503/11), sind auf dem Gebiet des F.rechts Anordnungen von Päpsten u. Konzilien sehr ungewöhnlich. Die Kirche hat zwar eine neue Auffassung von den F.beziehungen; aber es handelt sich dabei viel mehr um eine Sittenlehre als um Rechtsvorschriften. Ihre Ratschläge wollen die F.struktur fortschreitend im Geist der Evangelien u. der paulinischen Lehre verbessern. Doch erweist sich die Lehre der Kirchenväter als fest nur im Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe, der die wesentliche Neuerung im Leben der F. darstellt. Im übrigen übernimmt oder duldet die Kirche im wesentlichen die Bräuche der Gesellschaft, in der sie lebt. Die röm. Rechtsprinzipien werden nicht ganz abgelehnt; die Kirche eignet sich ein gut Teil davon an.

2. Menschheit und Kirche als Familie. Wie das NT betrachten auch die Väter nur die kleine Gruppe der Eltern u. Kinder als F. Für die großen F.verbände der Antike mit ihren religiösen, politischen, wirtschaftlichen u. manchmal aristokratischen Aspekten blieb kein Raum mehr. – In einem bestimmten Sinne bildet freilich auch die ganze Menschheit oder Kirche eine F. (zB. spricht Aug. civ. D. 1, 29 von domesticitas [οἰκειότης]; vgl. auch Iren. haer. 3, 19, 6): Gott ist der Vater, u. alle Menschen sind seine Kinder, die in geschwisterlichen Beziehungen zueinander stehen sollen. Es handelt sich hier um eine der philosophischen Ethik seit Jahrhunderten geläufige, vor allem in der Stoa entwickelten Anschauung, deren religiöse Implikationen im Christentum eine neue Bedeutung bekamen u. auf die allgemeinen Vorstellungen von der F. zurückwirkten. Die Beziehungen zwischen Vater u. Kindern sollen sich ihrerseits nach dem Beispiel der Beziehungen zwischen dem Schöpfer u. den Menschen gestalten. Umgekehrt wird die F. manchmal als ‚eine kleine Kirche‘ betrachtet (Joh. Chrys. in Gen. s. 6, 2 [PG 54, 607]: Ἐκκλησίαν ποίησόν σου τὴν οἰκίαν; in Eph. hom. 20, 6: [PG 62, 143]: καὶ ἡ οἰκία γὰρ Ἐκκλησία ἐστὶ μικρά).

3. Staat u. Familie. Die Klein-F. ist die Grundzelle des Staatsaufbaus: seminarium civitatis sagt Augustin (civ. D. 15, 16, 3) im Anschluß an Cicero (off. 1, 7: principium urbis et quasi seminarium rei publicae). Die F. ist keine willkürliche Schöpfung des Staates, sondern der Staat muß sich mit ihrem Vorhandensein abfinden. Die F. ist von Natur gegeben: prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est (Aug. bono coniug. 1, 1). Aber sie ist ebenso gottgewollt: secundum benedictionem Dei ‚crescere et multiplicari et implere terram‘ donum esse nuptiarum, quas Deus ante peccatum hominis ab initio constituit (civ. D. 14, 22). Wenn Augustin als Römer manchmal den Staat über die F. stellt (civ. D. 19, 16), so hält er als Jünger Ciceros doch die F. für eines der grundlegenden Elemente des Staates (civ. D. 15, 16, 3; vgl. ep. 138, 2, 5). Grundlage der F. ist, viel mehr als das gemeinsame Eigentum, die Blutsgemeinschaft, ebenso aber die Hingabe an gemeinsame Ideale (vgl. Ch. N. Cochrane, Christianity and Classical Culture [Oxf. 1944] 194).

4. Gegner der Familie. Die F. hat unter den Christen auch Gegner. Rigoristische Sekten, Gnostiker, Montanisten (Aug. haer. 86) u. Manichäer (Aug. c. Faust. 19, 29) greifen im Namen eines asketischen Ideals *Ehe u. Zeugung an. Priscillian muß seine Verdammung der Ehe widerrufen (P. de Labriolle: Fliche-Martin, Hist. 3, 385/92; vgl. Leo ep. 15, 7 [PL 54, 683]). Augustins Abhandlung De bono coniugali rechtfertigt diesen häretischen Tendenzen gegenüber Ehe u. F. Das Konzil v. Gangra hatte diese Verächter der Ehe bereits verdammt (cn. 1, 9, 10; Bruns 1, 107/8). In dieser Frage zeigen sich die feinen Unter-

schiede im Denken der Kirchenväter. Gregor v. Nyssa, Joh. Chrysost., Hieronymus (ep. 13; 22; 49; 128; c. Iovin. 1, 27; 2, 4) sind, ohne die Ehe zu verdammen, Apostel der Jungfräulichkeit, der Enthaltsamkeit, der Ehrfurcht vor dem Witwenstand. Wenn auch Ambrosius (virgin.; exh. virgin.) oder Augustinus (virgin., bono viduit.) die Größe einer solchen Lebensform betonen, so heben sie doch ebenso die Größe des Ehestandes hervor (bono coniug.). Augustinus wiederholt an mehreren Stellen, daß die Ehe ein Gut sei (Gen. ad litt. 9, 7 [CSEL 28, 1, 275]; bono coniug. 3 [CSEL 41, 190]; op. imp. c. Iulian. 5, 24 [PL 45, 1465]; vgl. A. Reuter, S. Augustini doctrina de bonis matrimonii: Anal. Gregor. 27 [1942]). Zur Abwertung der F. in asketischen Kreisen vgl. zB. V. Pachomii 1, 37 Halkin.

5. Monogamie. Die christl. F. ist natürlich monogam. Römische Tradition u. christl. Lehre begegnen sich in diesem Punkt (Lact. inst. 4, 3, 22 [CSEL 19, 281]: matrimonium dici non potest, ubi mulier una multos viros habet). Deshalb war es nicht notwendig, diesen Grundsatz in befehlender Form hervorzuheben. Wenn das Konzil v. Angers vJ. 453 denjenigen, der eine Frau heiratet, deren erster Mann noch lebt, von der Kommunion ausschließt (cn. 6; Bruns 2, 138), so geht es dabei mehr um die Unauflöslichkeit der Ehe als um die Polygamie. Augustinus kann ohne große Mühe die Schlußfolgerungen widerlegen, die man aus den in der Bibel erwähnten Fällen von Polygamie zog, indem er darauf hinweist, daß die Zeiten sich geändert haben (c. Faust. 22, 47/8 [CSEL 25, 1, 639/40]). Was die Polyandrie angeht, so war sie selbst im mosaischen Gesetz niemals erlaubt (bono coni. 17, 20 [CSEL 41, 213]).

6. Anerkennung des staatl. Eherechts. Die Ehe bleibt im wesentlichen (von der Unauflöslichkeit abgesehen) durch das röm. Recht bestimmt, das von der Kirche anerkannt wird (L. Anné, La conclusion du mariage jusqu'au 6e s.: Ephem. Theol. Lovan. [1935] 514; R. Orestano, La struttura giuridica del matrimonio romano dal diritto classico al diritto giustinianeo 1 [Milano 1951] 410ff). Von Ambrosius bis zu Gregor d. Gr. erkennen die Kirchenväter die nach römischem Recht geschlossene Ehe als gültig an. Doch darf sie nicht gegen die christlichen Grundsätze verstoßen: non omne matrimonium, quod non viro suo secundum Christi praecepta coniungitur, rite coniugium appellari potest, sed magis adulterium (Hieron. in Eph. 5, 22/3 [PL 26, 564]). Augustinus stellt oft, wenn er von der Ehe spricht, die iura fori u. die iura coeli einander gegenüber.

d. Familienleben. Es sind hier weder die Bedingungen für eine christl. Eheschließung zu untersuchen, noch wollen wir uns mit den Begründungen für ihre Unauflöslichkeit befassen (Gaudemet 515/48; zur Anerkennung einer niedrigeren Verbindung, einem Mittelding zwischen dem röm. Konkubinat u. der Ehe, durch cn. 17 des 1. Konzils von Toledo 400 nC. vgl. A. M. Rodrigez: Anthologica Annua 6 [1958] 183/230). Nur das F.leben soll betrachtet werden. Leider bleiben uns seine konkreten Seiten fast unbekannt, u. wir sind hier noch schlechter unterrichtet als über die röm.-heidn. F. – Keine inschriftlichen Zeugnisse, der Laudatio Turiae vergleichbar, blieben erhalten, sondern nur knappe u. seltene Anspielungen in den Predigtsammlungen u. Bemerkungen in den Briefen des Hieronymus u. Augustinus, die man sich zahlreicher u. genauer wünschte (einige Angaben finden sich auch in den Confessiones). Einige bildliche Darstellungen (G. Bovini, La scena della ‚dextrarum iunctio' nell'arte cristiana: Bull Com 72 [1946/8] 103/17) zeigen das Weiterleben heidnischer Riten u. Symbole (vgl. B. Kötting: o. Bd. 3, 881/8). Im übrigen ist es kennzeichnend, daß selbst die Worte ‚familia' u. ‚domus' in der Terminologie der Kirchenväter nur einen geringen Raum einnehmen (vgl. insbesondere für Augustinus die Clavis Augustiniana, die gegenwärtig in Vorbereitung ist u. deren Ergebnisse mir E. Dekkers freundlicherweise mitteilte). Deshalb konnten die modernen Autoren, die sich mit der F. befaßten, meist nur die Probleme behandeln, die sich aus den F.institutionen ergeben (wie die Ehe, die Stellung der Frau, die väterliche Gewalt, die finanziellen Beziehungen zwischen den Ehegatten usw.), was aber noch keine Untersuchung der F. selbst darstellt.

1. Der Vater. Bei den Bemerkungen der christl. Autoren über das F.leben fällt auf, wie stark die Vielfalt der Bindungen, die Gegenseitigkeit der Verpflichtungen u. Rechte betont wird. Die altrömische F. (das klassische Recht, vielleicht auch die Sitte, folgte weitgehend ihrem Vorbild) war sehr einfach aufgebaut, sie gewährte dem ‚pater' Vorrechte, ohne ihm dagegen viele Pflichten auf-

zuerlegen. In der christl. Auffassung findet sich nichts Ähnliches. Der F.vater behält zwar seine vorherrschende Stellung gemäß den Sitten der verschiedenen Völker des Reiches wie nach der paulinischen Lehre; aber die Entwicklung zugunsten der Frau u. der Kinder, die schon im Hellenismus u. im heidn. Rom begonnen hatte, tritt in der christl. Lehre noch stärker hervor. Laktanz führt aus, daß Gott zugleich Vater u. Herr ist, u. kennzeichnet dabei mit Klarheit die Autorität des Vaters. Er rechtfertigt sie durch die ‚iuris civilis ratio'. Weil das F.oberhaupt ‚pater' u. ‚dominus' ist, kann es aufgrund dieser doppelten Eigenschaft zugleich Zwang ausüben u. verzeihen: Unus igitur colendus est, qui potest vere pater nominari; idem etiam dominus sit necesse est, quia sicut potest indulgere, ita etiam cohercere. Pater ideo appellandus est, quia nobis multa et magna largitur, dominus ideo, quia castigandi ac puniendi habet maximam potestatem. Dominum vero eundem esse qui sit pater etiam iuris civilis ratio demonstrat. Quis enim poterit filios educare, nisi habeat in eos domini potestatem? Nec inmerito pater familias dicitur, licet tantum filios habeat: videlicet nomen patris complectitur etiam servos, quia ‚familias' sequitur, et nomen familiae complectitur etiam filios, quia ‚pater' antecedit; unde apparet eundem ipsum et patrem esse servorum et dominum filiorum. Denique et filius manu emittitur tamquam servus ...; quodsi propterea pater familias nominatur, ut appareat eum duplici potestate praeditum, quia et indulgere debet, quia pater est, et cohercere, quia dominus ... (inst. 4, 3, 14ff [CSEL 19, 280/1]). Dieselbe Vorstellung von Gott als ‚dominus' u. ‚pater' zugleich findet sich ebd. 5, 18, 14, wo Laktanz wiederum die Pflichten des Sohnes gegenüber seinem Vater hervorhebt unter Androhung der Strafe der Enterbung. Aus Sorge um die Ordnung in der F., welche die Vorbedingung für die Ordnung im Staat ist, weist Augustin dem Vater die Aufgabe zu ‚administrare domesticam pacem' (civ. D. 19, 16): Si quis autem in domo per inoboedientiam domesticae paci adversatur, corripitur seu verbo seu verbere ... Quia igitur hominis domus initium sive particula debet esse civitatis, omne autem initium ad aliquem sui generis finem, et omnis pars ad universi, cuius pars est, integritatem refertur, satis apparet esse consequens, ut ad pacem civicam pax domestica referatur ... Hinter den sittlichen Vorschriften der christl. Traktate steht eine lange Tradition philosophischer Ethik, die nunmehr christlich akzentuiert wird u. damit, insbesondere nach der Christianisierung des Reiches, neue Möglichkeiten der Einwirkung auf das öffentliche Leben erhält.

2. Die Ehegatten. Die eheliche Bindung schafft eine ‚societas'. Die Texte, die auf diese eheliche Gemeinschaft Bezug nehmen, sind zahlreich (Aug. nupt. et conc. 1, 4, 5 [CSEL 42, 215]: Verum quod dixi ad naturam pertinere nuptiarum, mas et femina generandi societate iungantur, et ita invicem non fraudent, sicut omnis societas fraudulentum socium naturaliter non vult). Dieser Begriff der ehelichen ‚Gemeinschaft' ist dem röm.-heidn. Recht nicht unbekannt (Modestinus: Dig. 23, 2, 1), aber die biblische Erzählung von der Erschaffung der Frau u. besonders das Bild von der Ehe Christi mit seiner Kirche geben ihm einen neuen Sinn. Diese Gemeinschaft wird von wechselseitiger Liebe getragen (Hier. in Eph. 3, 5, 25ff [PL 26, 532]: mutuus affectus), von caritas coniugalis (Lact. inst. 3, 21; 6, 23 [CSEL 19, 249. 569]; Ambros. hexam. 5, 7, 18 [CSEL 32, 153]; August. bono coni. 7 [CSEL 41, 196]; c. Faustum 19, 26; 23, 8 [CSEL 25, 1, 528. 713]; s. 51, 13 [PL 38, 344] usw.). Sie zieht den Rechtsanspruch jedes Ehegatten auf die Person seines Ehepartners nach sich (Hieron. adv. Iov. 1, 13 [PL 23, 239]; in Eph. 3, 5 [PL 26, 532]; Aug. en. in Ps. 149, 15 [CC 40, 2189]). Sie schließt ebenso die Verpflichtung zur Treue ein (Lact. div. inst. 6, 23, 23 [CSEL 19, 568]; vgl. div. inst. 3, 21 [ebd. 249/50]; Aug. s. 132, 2); diese wird vom Konzil v. Elvira (cn. 69) oder von Innozenz I. in seinem Brief an Exuperius v. Toulouse (4, 10 [PL 20, 499]) als Forderung festgelegt. Diese eheliche Gemeinschaft begründet auch die Verpflichtung zur gegenseitigen Dienstleistung (Prosp. Aqu. poema coni. ad ux. 119/23 [PL 51, 616]). Schließlich fordert die eheliche Gemeinschaft die Gleichheit der Ehegatten (Belege bei Anné 461_6; vgl. zB. Aug. s. 288, 3; 91, 7/8; en. in Ps. 101, 2). – Doch wünschen die Kirchenväter für die eheliche Gemeinschaft zugleich eine hierarchische Ordnung u. im Anschluß an Paulus u. die röm. Juristen sprechen sie dem Ehemann die Autorität zu. Die Unterwerfung der Frau wird verschieden gerechtfertigt: mit ihrer Schuld im Paradies, mit der natürlichen Ordnung (Aug. qu. in hept. 1, 153 [CSEL 28, 80]),

mit der Autorität des Apostels (Hier. in Tit. comm. 2, 5 [PL 26, 617]; Ambros. in 1 Cor. 1, 7), mit dem röm. Recht (zB. PsAmbr. qu. Vet. et Nov. Test. 45, 3; 83, 6/7; vgl. Dig. 50, 17, 2; O. Heggelbacher, Vom röm. zum christl. Recht [1959] 48), schließlich mit dem Beispiel Christi u. seiner Kirche (Hier. in Eph. 5 [PL 26, 564f]). Doch ist der Ehemann als Oberhaupt nicht allmächtig. Wenn er häufig als ‚dominus' bezeichnet wird (Lact. inst. 4, 3, 14ff [CSEL 19, 280/1]; Aug. s. 6, 7 [PL 38, 225]; c. Faustum 22, 31 [CSEL 25, 1, 625]), so stellt Ambrosius berichtigend fest: non est dominus sed maritus, ... gubernator non praepotens (hexam. 5, 7, 19 [CSEL 32, 1, 154]). Als Führer seiner Frau muß er wissen, wohin er sie führt (Aug. s. 332, 4: Si caput es, duc et sequatur; sed vide quo ducas; vgl. s. 132, 2; 224, 3 [PL 38, 1463. 735. 1095]). Die Rechte des Mannes sind nicht unbegrenzt (Joh. Chrys. in Gen. s. 1, 4 [PG 54, 593]).

3. Frau. Was die Frau betrifft, so soll ihre Stellung nicht die einer Sklavin sein (non ancilla: Ambros. hexam. 5, 7, 19 [CSEL 32, 1, 154]); sie ist ihrem Mann ‚reverentia' schuldig, quae magis vicina sit caritati (Hier. in Eph. 3, 5, 21 [PL 26, 530]; vgl. PsAmbr. in Eph. comm. 5, 28 [PL 17, 398]; Aug. contin. 23 [CSEL 41, 168]; ep. 262 [CSEL 57, 628]; s. 7, 6 [PL 38, 225]). Vor allem aber wird ihre Unterwerfung nicht wie im röm. Recht mit einer angeblichen natürlichen Unterlegenheit gerechtfertigt; sie ist eine Notwendigkeit, die sich aus der conditio der Frau ergibt, d. h. aus dem hierarchischen Aufbau der F. (Ps-Ambros. aO. 6, 32: mulier autem quia persona inferior est conditionis causa, non naturae, viro subiecta timere eum iubetur). Unter all diesen Texten, die es ablehnen, der Frau eine subalterne Stellung zuzuweisen, fällt der Ambrosiaster auf; denn er betont die Unterwerfung der Ehefrau stärker als die anderen christl. Autoren; nach ihm ist der Ehemann quasi dominus ... habens imperium Dei quasi vicarius eius, quia omnis rex Dei habet imaginem (qu. 106, 17 [CSEL 50, 243]). Die Frau ist subiecta dominio viri, nullam auctoritatem habens (qu. 45, 3 [ebd. 82]).

4. Eltern u. Kinder. Augustinus hält die ‚proles' für das höchste Gut der Ehe (nupt. et concup. 1, 11 [PL 44, 42]; Gen. ad litt. 9, 7, 12 [CSEL 28, 1, 275]); Zeugung von Kindern ist ihr höchstes Ziel (nupt. et concup. 2, 26; vgl. civ. D. 14, 21; bono coni. 1, 6 usw.). Die gleiche Auffassung findet sich auch bei Ambrosius (exp. Luc. 1, 30 [CSEL 32, 4, 29]), Hieronymus (ep. 54. 100) u. beim Ambrosiaster (in 1 Cor. comm. 7, 5 [PL 17, 217]). Während jedoch das alte Rom vor allem auf die Rechte des Vaters Gewicht gelegt hatte, betont die christl. Lehre die den *Eltern zufallenden Pflichten. Sie berücksichtigt zweifellos die Tradition, die dem Vater größere Autorität zugestand (Aug. ep. 262 aE. [PL 32, 1082]: Filium autem vestrum, quoniam de legitimis etiam et honestis nuptiis suscepistis, magis in patris quam in tua esse potestate, quis nesciat?). Aber sie bemüht sich, die Mutter an der Aufgabe der Erziehung teilnehmen zu lassen (R. Laprat, Le rôle de la mater familias romaine d'après s. Augustin: RevMoyAgeLat 1 [1945] 129/48). Augustinus hält es für das Normale, daß bei der Heirat der Tochter die Mutter eine entscheidende Rolle spielt (ep. 254 [CSEL 57, 602]: mater cuius voluntatem in tradenda filia omnibus, ut arbitror, natura praeponit). Die ‚patria potestas' wird gemildert durch die ‚paterna pietas'. Dieser Begriff war dem heidn. Denken keineswegs fremd (vgl. o. Sp. 335f); er wird nun von den christlichen Autoren wieder aufgegriffen u. erweitert. Der Ausdruck findet sich schon bei Tertullian (vgl. ad Marcion. 2, 13 [PL 2, 327]) u. wird auch von Ambrosius, Augustinus u. Salvianus verwendet (M. Roberti, Patria potestas e paterna pietas: Studi Albertoni 1 [1935] 257/70). Augustinus (in Joh. tr. 52, 51) vergleicht die Rolle des Vaters in der F. mit einem ‚episcopale officium'.

5. Abtreibung, Aussetzung, Verkauf des Kindes. Der Schutz des Kindes beginnt vor seiner Geburt. Die *Abtreibung wird verdammt (Basil. ep. 188, 2; 199, 33; 217, 52; Aug. nupt. et concup. 1, 5, [CSEL 42, 2, 230]; ep. 187, 10, 33 [CSEL 57, 110]; PsAmbr. qu. V. et N. T. 23, 2, 3 [CSEL 50, 50]). Ebenso wird verurteilt *Kindesaussetzung (Basil. ep. 199, 333; in hex. hom. 8; Barn. 19; Athenag. leg. 35; Iustin. apol. 1, 2/7; Tert. apol. 9; Min. Fel. 31; Lact. inst. 6, 20, 18/26). Die kanonische Gesetzgebung berücksichtigte die Aussetzung u. versuchte, sie zu überwachen (Konzil v. Vaison vJ. 442 cn. 9 [Bruns 2, 129]; vgl. die nach dem Konzil v. Arles benannte kanonische Sammlung cn. 51 [Bruns 2, 136]). Augustinus spricht von der Aussetzung als von einer Sitte (ep. 98, 6 [CSEL 34, 2, 527f]). Die Kirchenväter verdammen auch den Ver-

kauf der Kinder, der von zahlungsunfähigen Schuldnern vorgenommen wurde (Basil. in Ps. hom. 14, 2, 4; in ill. Destruam hom. 6, 4). Ambrosius berichtet vom Gewissenskampf eines Vaters, der, um seine anderen Kinder zu retten, eines verkaufen mußte (Nabuth. 5, 24 [CSEL 32, 2, 480]; vgl. id. Tob. 8 [ebd. 535]). Aber die Kirchenväter können nicht erzwingen, was selbst der Kaiser nicht hindern kann (die Wiederholung der gesetzgeberischen Maßnahmen beweist ihre geringe Wirkung: Cod. Iust. 4, 43, 1 [vJ. 294]; FV 34 [vJ. 313]; Cod. Iust. 4, 43, 2 [vJ. 329]; Cod. Theod. 3, 3, 1 [vJ. 391]; Nov. Val. 33 [vJ. 451]).

6. Weitere Einschränkungen der patria potestas. Die Kirchenväter suchen in ihrer Begründung der väterlichen Autorität die autoritären Prinzipien des röm. Rechtes mit der paulinischen Lehre vom Gehorsam ‚im Herrn‘ zu vereinigen (vgl. o. Sp. 340f): Honora patrem tuum, sed si te a vero patre non separat, sagt Hieronymus (ep. 54, 3) einer jungen Witwe, die er von einer zweiten Heirat zurückhalten will; er legt damit den Vorrang der religiösen Verpflichtungen vor denjenigen gegenüber der F. fest. Desgleichen verweigert Basilius dem Vater das Recht, einen vor kurzem bekehrten Sohn wieder aus der Kirche herauszunehmen: ‚Was das übrige angeht, so glauben wir, daß Du seinen Gehorsam verlangen kannst; denn dies ergibt sich für alles, was den Körper angeht, aus dem Naturgesetz u. aus der politischen Gewalt, die uns regiert‘ (ep. 276). Umgekehrt will Basilius nicht, daß man Kinder ins Kloster aufnimmt, die von ihren Eltern zum Eintritt gezwungen werden (ep. 199, 18). Wenn er nachdrücklich betont, daß die Eltern das Recht haben, zur Heirat ihrer Tochter ihre Zustimmung zu geben, so verbietet er ihnen, sie zur Heirat zu zwingen (über die Autorität in der F. vgl. Aug. civ. D. 19, 16).

7. Pflichten der Kinder gegen die Eltern. Die Beziehungen zwischen Eltern u. Kindern bestehen aus wechselseitigen Verpflichtungen, die auf Liebe u. Achtung gegründet sind. Das Konzil v. Gangra vJ. 341 belegt die Eltern, die ihre Kinder aussetzen u. sie Not leiden lassen, mit dem Bann (cn. 15 [Bruns 1, 109]). Doch zeigt sich das Konzil ebenso streng gegenüber den Kindern, die, um der Weltflucht willen, sich nicht um ihre alten Eltern kümmern (cn. 16). Die Kinder haben die gleichen Verpflichtungen gegen die Mutter wie gegen den Vater, in der natürlichen F. genauso wie in der gesetzlichen (Ambros. exp. Lc. 8, 73 [CSEL 32, 4, 428]; Aug. in Joh. tr. 30 [CCL 36, 293]).

8. Keine Aufhebung der Individualität. Aber die F. mit ihren komplexen Bindungen erdrückt die Individualität ihrer Mitglieder nicht. Die im Recht der Spätantike, insbesondere im Strafrecht, vorhandenen Spuren einer Kollektivverantwortlichkeit der F. sind dem christl. Denken fremd. In einem Brief an einen jungen Mitbruder im Bischofsamt weist der alte Augustin darauf hin, daß der Bann nicht eine F. als Ganzes treffen soll, den Sohn, die Gattin, sogar die Kinder, die erst noch geboren werden; die Schuld ist an die Person gebunden. Daher fordert Augustinus den Bischof Auxilius auf, sein Kollektivurteil zurückzunehmen oder die Gründe anzugeben, die in diesem Sonderfall eine so ungewöhnliche Maßnahme rechtfertigen (ep. 250, 1f [CSEL 57, 593/6]).

III. Christl. Einfluß auf Sitte u. Gesetzgebung. Hier stellt sich ein doppeltes Problem: 1) In welchem Maße hat sich die F. in der Spätantike verändert, um den Anforderungen der christl. Lehre zu entsprechen? 2) In welchem Maße hat diese die christl. Kaiser veranlaßt, bei der Gesetzgebung die neue Lehre von der F. zu berücksichtigen u. dadurch wiederum die Sitte zu beeinflussen?

a. Sitte. Auf die erste Frage kann keine ernsthafte Antwort gegeben werden. Es fehlt uns eine ausreichende Anzahl konkreter Angaben, aufgrund derer man es wagen könnte, ein Bild des täglichen F.lebens zu zeichnen. Wenn einige Quellen gelegentlich konkrete u. genaue Angaben machen, so sind diese Informationen nicht zahlreich genug, um ein sicheres Urteil zu gewinnen (für Ägypten vgl. Joxe 411/20; J. [419] glaubt nach der Analyse der ägypt. Zeugnisse, daß nicht erst das Christentum die Umwandlung des Gefühlslebens einleitete, sondern daß die heidn. Ethik ihr schon den Boden bereitet hatte; es handelt sich jedoch um Zeugnisse, die sich auf ein ländliches Milieu beziehen, bei dem im Laufe der Jahrhunderte kaum eine Entwicklung zu beobachten ist). Dies gilt um so mehr, als es sich um einen Bereich handelt, in dem die Verschiedenheit der Situationen u. der individuellen Verhaltensweisen beinahe unbegrenzt ist. Außerdem sind einige Zeugnisse unglaubwürdig, nicht im Hinblick auf

die mitgeteilten Tatsachen (es besteht kein Grund, sie zu bezweifeln), aber in ihrer relativen Bedeutsamkeit, in ihrer ‚sozialen Reichweite', wenn man diesen Ausdruck wagen darf. Überdies muß man berücksichtigen, aus welcher Einstellung heraus die konkreten Angaben gemacht werden. Wenn zB. Joh. Chrysost. die Ehen anprangert, die auf Wunsch der Eltern mehr wegen des Vermögens als aus Liebe geschlossen werden, wenn er das Fehlen der ehelichen Liebe in manchen Häusern beklagt u. auf die Gefahren oder das Lächerliche der ‚geistlichen Ehen' hinweist, darf man nicht aus dem Auge verlieren, daß er als mahnender Seelsorger spricht, der es für wichtiger hält, den Mißbrauch zu brandmarken, als Lobreden auf die ‚guten F.' zu halten (vgl. Dumontier 102/66).

b. Familienrecht. 1. Spezialliteratur. Es wäre schon eher möglich, ein Bild vom christl. Einfluß auf die weltliche Gesetzgebung im Bereich des F.rechts vom 4. bis 6. Jh. zu zeichnen; denn viele Untersuchungen haben sich mit diesem Thema beschäftigt. Wir nennen von neueren Arbeiten: J. Vogt, Zur Frage des christl. Einflusses auf die Gesetzgebung Konstantins: Festschr. L. Wenger 2 (1945) 118/48; J. Gaudemet, La législation religieuse de Constantin: RevHistÉglFrance 33 (1947) 38ff; U. Brasiello, Premesse relative allo studio dell'influenza del Cristianesimo sul diritto romano: Scritti in on. C. Ferrini (Pavia 1943) 1/30; Biondi; J. V. Salazar Arias, Dogmas y canones de la Iglesia en el Derecho romano (Madrid 1954). – Von Spezialarbeiten über das F.recht seien genannt: E. Albertario, Sul diritto agli alimenti: Studi di diritto romano 1 (1933) 249/80; R. Ambrosino, Il requisto della vitalità per l'acquisto della capacità giuridica in diritto romano: RivIt ScGiur NS 15 (1940) 3/26; Anné; V. Basanoff, Les sources chrétiennes de la loi de Constantin sur le repudium: Studi Riccobono 3 (Palermo 1936) 177/99; P. Bonfante, Il ius vendendi del paterfamilias et la legge 2 Cod. 4, 43 di Costantino: Scritti giuridici (1926) 1, 64ff; F. Cayré, Le divorce au 4[e] siècle dans la loi civile et les canons de S. Basile: Échos d'Or. 20 (1920) 295/321; C. Castello, Osservazioni sui divieti di matrimonio fra parenti ad affini, raffronti fra concilii della Chiesa e diritto romano: RendicIstLomb 1939 (1939); E. Costa, La vendita e l'esposizione della prole nella legislazione di Costantino: MemAccBol, Ser. giur. 4 (1909/10) 117/23; F. Delpini, Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della Chiesa fino al sec. V. (Turin 1956); F. J. Dölger, Ne quis adulter: Christl. u. heidn. Ächtung des Ehebruchs in der Kultsatzung: ACh 3 (1932) 132/48; ders., Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes u. die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidn. u. christl. Antike: ACh 4 (1934) 1/61; M. A. de Dominicis, Sulle origine romano-cristiane del diritto del marito ad accusare ‚constante matrimonio' la moglie adultera: StudDocHistIur 16 (1950) 221/33; G. d'Ercole, Il consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio nel diritto romano e nei patri della Chiesa: StudDocHistIur 5 (1939) 18/75; V. Fagiola, L'influenza del cristianesimo nell'evoluzione dell'istituto matrimoniale romano: Ephem. Jur. can. 13 (1957) 58/70; Insadowski 2, 39/87; E. J. Jonkers, Invloed van het Christendom op de romeinsche wetgeving betreffende het concubinaat en de echtscheiding (Amsterdam 1939); R. Orestano, Alcune osservazioni sui rapporti fra matrimonio cristiano et matrimonio romano nell'età postclassica: Scritti in on. C. Ferrini (Pavia 1943) 343/82; M. Roberti, ‚Nasciturus pro iam nato habetur' nelle fonti cristiane primitive (Cristianesimo e diritto romano) = Pubbl. Univ. Catt. S. Cuore 63 (1935) 65/83; Patria potestas e paterna pietas: Studi A. Albertoni 1 (1935) 257/70; Il diritto agli alimenti nel diritto romano e nelle fonti patristiche: Miscell. Vermeersch 2 (Rom 1935) 25/42.

2. Schwierigkeiten. Das Problem kann hier nicht im einzelnen untersucht werden; auch erlauben die zahlreichen, gründlichen u. klugen Einzeluntersuchungen, darauf zu verzichten. Die Schwierigkeiten für die Forschung sind groß. Gewisse Ähnlichkeiten der rechtlichen Lösungen, der Bräuche u. des sprachlichen Ausdrucks lassen für sich allein noch keine Schlüsse zu; denn auf das röm. Recht der Spätantike übt nicht nur das Christentum einen Einfluß aus. Die klassischen Institutionen wandeln sich ständig u. setzen damit eine Entwicklung fort, die schon im klassischen Recht begann. In der Gesetzgebung eines Weltreiches, dessen Zentrum sich mehr u. mehr von Rom nach Byzanz verschob, werden die fremden, besonders orientalischen Einflüsse stärker spürbar. Schließlich machen heidnische Lehren dem christl. Einfluß Konkurrenz. Wenn die Frau eine bedeutendere Stellung gegenüber ihrem Gat-

ten u. ihren Kindern einnimmt, wenn die Kinder nicht mehr der väterlichen Willkür unterworfen sind, so ist das nicht allein das Verdienst des Christentums (wenn auch seine Einwirkung nicht verkannt werden soll); denn die Entwicklung ging schon seit der Zeit des heidn. Imperiums stark in diese Richtung. Um den christl. Einfluß mit Sicherheit nachweisen zu können, müßten die Persönlichkeiten sichtbar werden, die ihn vermittelten. Man müßte die Redaktoren der kaiserlichen Gesetze kennen, die Zusammensetzung des Personals der Kanzlei, die Persönlichkeit der Richter oder der Professoren an den Rechtsschulen. Wer von ihnen war Christ? Wer hatte den Willen, die neue Sittenlehre in das alte Recht einfließen zu lassen?

3. Gesichertes. Wenn also auf die Frage nach dem Einfluß der christl. Sittenlehre auf alle F.institutionen im röm. Recht keine genaue Antwort gegeben werden kann, weil die eben genannten grundlegenden Angaben fehlen, so erlauben die zitierten Arbeiten wenigstens einige allgemeine Hinweise. Die Lehre der Kirchenväter kann nicht ohne Einfluß auf die rein technischen rechtlichen Begriffe geblieben sein, die sich auf das Zustandekommen der ehelichen Bindung beziehen. Wenn auch bei den Historikern über diese Grundtatsache allgemeine Übereinstimmung herrscht, so hört diese Einmütigkeit auf, wenn die Folgen dieses Einflusses beschrieben werden sollen: Gibt es in der Frage nach der Ehebegründung einen Fortschritt in der Bewertung des ehelichen Konsenses, der im klassischen röm. Recht schlecht bezeugt ist, aber von den Kirchenvätern nachdrücklich betont (insbesondere bei der Erörterung der Ehe der Mutter Gottes) u. durch die (interpolierten?) Texte der justinianischen Gesetzgebung bestätigt wird? Oder ist umgekehrt eine Reaktion gegen eine klassische Konsenslehre festzustellen, durch welche die geheime Ehe begünstigt wurde (Belege bei Gaudemet 531/37)? – In anderen Punkten ist der Einfluß der christl. Anschauungen mit größerer Sicherheit festzustellen (wenn auch seine genaue Bedeutung u. sein Verhältnis zu anderen Einflüssen sehr umstritten bleibt). Dies gilt für das Verbot der Heirat wegen ‚affinitas' (Cod. Theod. 5, 12, 2/4 [vJ. 355/415], übereinstimmend mit dem Konzil von Elvira cn. 61 [2, 10 Bruns]). Ferner für die Sanktionen gegen einen ungerechtfertigten Bruch des Eheversprechens (Cod. Theod. 3, 5, 2 [vJ. 319]. 4. 5 [vJ. 392], übereinstimmend mit dem Konzil von Elvira cn. 54 [2, 9 Br.]). Sodann für die Maßnahmen, durch die Wiederverheiratungen verhindert u. vor allen Dingen die materiellen Interessen der Kinder aus erster Ehe geschützt werden sollen (Cod. Theod. 3, 8, 2 [vJ. 382]; Cod. Iust. 5, 9, 4 [vJ. 422]; Novelle des Theodosius 2, 14, 1 [vJ. 439]; Cod. Iust. 5, 9, 6. 7 [vJ. 472 u. 478]). Ferner gilt das für die Maßnahmen zugunsten der Kinder, nämlich die Gesetze gegen die Aussetzung der Neugeborenen (Cod. Theod. 5, 9, 1 [vJ. 331]; vgl. über diesen Text S. Solazzi: RivItScGiur 3. Ser. 3 [1949] 14/23; Cod. Theod. 9, 14, 1 [vJ. 374]), gegen den Kindesmord (vgl. E. Volterra, Esposizione dei nati: Novissimo Digesto italiano [1961] 878/9), gegen den Verkauf der Kinder (vgl. o. Sp. 350f; über diese Maßnahmen insgesamt vgl. Biondi 3, 17/35) u. die allgemeine Einführung der Unterhaltspflicht im Recht der Spätantike (Longo 263ff).

4. Zweifelhaftes. Weniger offensichtlich ist der von manchen behauptete christl. Einfluß bei der Gesetzgebung im Falle einer unglücklichen Kindheit, wie zB. bei der Ersetzung der väterlichen Autorität durch die öffentliche Gewalt zur Bekämpfung von Verbrechen Minderjähriger, deren ‚atrocitas ius domesticae emendationis excedit' (Cod. Theod. 9, 13, 1 [vJ. 367/73]), bei der Hilfe für arme Eltern (Cod. Theod. 11, 27, 2. 1 [vJ. 322, 329]), bei dem Erbrecht der natürlichen Kinder (Cod. Theod. 4, 6, 2/8; vgl. Insadowski 2, 78), bei der Betonung des manus-Charakters der Tutel über die Rechtsunfähigen (E. Carusi-St. Fadda, Il diritto romano e patristico [Milano 1906] 84/5). Dagegen stimmen einige gesetzgeberische Maßnahmen, die religiösen Motiven entsprangen, nicht mit der christl. Lehre oder mit der Gesetzgebung der Konzilien überein, zB. die Androhung harter Strafen bei Heiraten zwischen Juden u. Christen (Cod. Theod. 16, 8, 6 [vJ. 339]; 3, 7, 2 [vJ. 388]) oder der Bruch des Eheversprechens wegen Häresie des Partners (Cod. Iust. 1, 4, 16 [vJ. 472]). Bei dem Ehehindernis der Verwandtschaft entsprechen die Bestimmungen des röm. Rechts den Anforderungen der Kirche (Ambros. ep. 60). Umgekehrt ist die Sklavenehe dem röm. Recht unbekannt. Es ist behauptet worden, am Anfang des 3. Jh. habe Papst Calixtus versucht, solche Ehen anzuerkennen. Aber die Interpretation des Calixtusdekrets ist schwierig (J. Gaudemet,

La décision de Callixte en matière de mariage: Studi in on. di U. E. Paoli [Florenz 1956] 333/44). Selbst wenn es diesen Sinn gehabt hätte, blieb es ohne Wirkung auf die Zukunft. Im 5. Jh. folgte die Kirche in diesem Punkt dem weltlichen Recht (Leo ep. 167, 4 [PL 54, 1204]).

5. Zur Unauflöslichkeit der Ehe. Was die von der Kirche nachdrücklich betonte Unauflöslichkeit der Ehe angeht, so kam es unter christl. Einfluß zur Gesetzgebung der Spätantike, die die Freiheit der Scheidung einschränkte (seit Konstantin; Cod. Theod. 3, 16, 1 [vJ. 331]; 3, 16, 2 [vJ. 421]; Cod. Iust. 5, 17, 8 [vJ. 449] u. 9 [vJ. 497] u. die Gesetzgebung Justinians). Doch wurde die Unauflöslichkeit der Ehe vom röm. Recht nicht vollständig anerkannt (E. Volterra, Divorzio, Diritto romano: Novissimo Digesto Italiano 6 [1960] 62/64). – Zur F. als Kultträgerin s. Ahnenkult, Kult, Lares, Totenkult, Grab. Zur F. als Pflegestätte des Geschichtsbewußtseins s. Geschichtsphilosophie.

L. Anné, Les rites de fiançailles et la donation pour cause de mariage sous le Bas-Empire (Louvain 1941). – L. Beauchet, Histoire du droit privé de la république athénienne 1: Le droit de famille (Paris 1897). – E. Betti, Wesen des altrömischen Familienverbandes (Hausgemeinschaft u. Agnatengenossenschaft): SavZ Rom 71 (1954) 1/24. – B. Biondi, Il diritto romano cristiano 1/3 (Mailand 1952/53). – M. Borda, Lares. La vita familiare romana (C. d. Vat. 1947). – G. Cardascia, Le statut de la femme dans les droits cunéiformes: Recueils Société J. Bodin 11: La Femme 1 (Brüssel 1959) 79/94. – U. Coli, Regnum: StudDocHistIur 17 (1951) 1/168; Il testamento nella legge delle XII Tavole: Jura 7 (1956) 24/91. – D. Daube, Consortium in Roman and Hebrew law: Juridical Review 62 (1950) 71/91. – G. R. Driver-J. C. Miles, The Babylonian Laws 1/2 (Oxford 1952/55). – J. Dumontier, Le mariage dans les milieux chrétiens d'Antioche d'après S. Jean Chrysostome: Lettres d'Humanité 6 (1947) 102/66. – L. Epstein, The Jewish marriage contract (New York 1927). – W. Erdmann, Die Ehe im alten Griechenland = Münch. Beitr. z. Pap.-Forsch. 20 (1934). – P. de Francisci, Arcana Imperii 1 (Mailand 1947); 3, 1 (1948); Primordia civitatis (Rom 1959). – P. Frezza, Corso di storia del diritto romano (Rom 1954). – G. Glotz, La solidarité de la famille en Grèce, Thèse Lettres (Paris 1904). – J. Gaudemet, L'église dans l'Empire romain (Paris 1958). – M. Hombert-C. Préaux, Recherches sur le recensement dans l'Égypte romaine = Papyrologica Lugduno-Batava 5 (Leiden 1952). – H. Insadowski, Quid momenti habuerit Christianismus ad ius matrimoniale evolvendum: Acta Congr. Iurid. Int. Rom 1934, 2 (Rom 1935) 37/87. – F. Joxe, Le Christianisme et l'évolution des sentiments familiaux dans les lettres privées sur papyrus: Acta Antiqua Ac. Sc. Hung. 7 (1959) 411/20. – L. Lepri, Sui rapporti di parentela in diritto attico: Quaderni di ‚Studi Senesi' 3 (1959). – G. Longo, Diritto romano, diritto di famiglia (Rom 1953). – G. I. Luzzatto, Relievi critici in tema di organizzazioni preciviche: Studi Cicu 1 (Mailand 1951) 457/85. – J. Modrzejewski, Le droit de famille dans les lettres privées grecques d'Égypte: Journ. Jurist. Papyrol. 9/10 (1956) 339/63. – R. Paribeni, La famiglia romana (Rom 1939; [2]1941); vgl. Gnomon 17 (1941) 382/84. – J. Pirenne, Civilisations antiques (Paris 1951); Le statut de la femme dans l'Ancienne Égypte: Recueils Société J. Bodin 11, La Femme 1 (Brüssel 1959) 63/77. – A. van Praag, Le droit matrimonial assyro-babylonien (Amsterdam 1945). – C. Préaux, Le statut de la femme à l'époque hellénistique, principalement en Égypte: Recueils Société J. Bodin 11, La Femme 1 (Brüssel 1959) 127/175. – P. Roussel, La famille athénienne: Lettres d'Humanité 9 (1950) 6/59. – E. Szlechter, Les lois d'Ešnunna = Public. Inst. Droit Rom. Univ. Paris 12 (1954); La répudiation de l'épouse légitime d'après les lois d'Eshnunna: Jura 5 (1952) 190/200. – R. Taubenschlag, The law of Greco-roman Egypt in the light of the Papyri [2](Warschau 1955). – R. de Vaux, Das AT u. seine Lebensordnungen 1 (1960) 45/107. – H. J. Wolff, Marriage law and family organisation in ancient Athens: Traditio 2 (1944) 43/95; Die Grundlagen des griech. Eherechts: Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis 20 (1952) 1/29; 157/181.

*J. Gaudemet**.

Familie II (Familienleben) s. Haus II (Hausgemeinschaft).

Familiengruft s. Grab.

Familienname s. Name.

Fanum s. Hain.

Farbe.

A. Allgemeines. Der Vielfalt der Lebenserscheinungen entspricht eine Fülle von F., die in Natur u. Gesellschaft mit ihnen verbunden auftreten. Bei allen Völkern u. zu allen Zeiten hat die F. daher als ein Kriterium der Unterscheidung gedient, womit zunächst die sichtbaren Lebewesen u. Dinge, dann aber auch geistige Gegenstände in ihrer Besonderheit erfaßbar schienen. Da die Natur die Möglichkeiten zwar begrenzt, aber nicht unifiziert hat, traten zu den wenigen Grund-F., welche bei den Völkern begegnen u. wofür im jeweiligen Idiom feste Begriffe ausgebildet wurden, im Lauf der geschichtlichen Entwicklung weitere hinzu, F.zwischentöne, für welche differenziertere Bezeichnungen geschaffen wurden (Seufert). – Über die F.wörter u. ihre Verwendung, auch speziell im Altertum, liegt eine beinahe uferlose Literatur vor, die auf sehr verschiedenen methodischen Grundlagen beruht u. unterschiedliche Zielsetzungen hat, so daß sie mehr verwirrend als klärend wirken kann (die Bibliographie zB. bei Skard umfaßt gegen 1200 Nummern). Gegen ‚positivistische Betrachtungsweise', welche die gegebene Identität von F.erscheinung u. farbigem Gegenstand zum Ausgang nimmt, wendete sich seit W. Wundt eine ‚psychologistische Richtung' (zB. Katz; König), die vornehmlich die subjektive Reizwirkung der F. auf den Menschen, generell bei Völkern u. individuell etwa bei den Dichtern, zu erfassen strebte (neuerdings zusammenfassend: H. Frieling, Psychologie der F.: StudGen 13 [1960] 435/46; R. Heiss, Über psychologische F.wirkungen: ebd. 379/91). Parallel zur Psychologisierung der F. wurden von naturwissenschaftlicher Seite physiologische u. chemische F.forschungen betrieben, woraus moderne F.-lehren, welche die F. gruppieren, entwickelt wurden (Ostwald). Sie wurden bisher allerdings mehr für die technischen Wissenschaften als für das Verstehen geschichtlicher Tatbestände fruchtbar (vgl. Boller-Brinkmann-Walter). Unabhängig hiervon wurde von seiten der Philologie seit der Jahrhundertwende die terminologische Methode ausgebildet, welche in den Sprachen, den Sprachschichten oder in bestimmten Gattungen u. den Werken einzelner Autoren der wichtigsten Kulturvölker, die manchmal etwas naiven älteren lexikalischen u. etymologischen Feststellungen vertiefend u. verfeinernd, die aktuelle Bedeutung des F.worts ermittelt (vgl. André; Gradwohl; Reiter). Daß solche Forschungen für das Verständnis der F.vorstellungen in geschichtlichen Perioden grundlegend sind, bedarf keines Beweises. Daß sie bisher nicht umfassend u. vor allem nicht gleichmäßig durchgeführt wurden, erschwert andererseits eine annähernd zutreffende u. vollständige Beurteilung der historischen F.-bereiche. Der ebengenannte Forschungszweig wurde durch die jüngste Sprachwissenschaft auf eine neue Grundlage gestellt, indem durch die F.feldtheorie vornehmlich L. Weisgerbers die einzelnen F. als sachlich u. sprachlich sich gegenseitig begrenzende Bestandteile einer F.gruppe aufgefaßt werden (vgl. Gipper). Diese Theorien bergen, wenn sie über eine Arbeitshypothese hinausgehen, allerdings auch die Gefahr in sich, zu Spekulationen zu verleiten, welche vielleicht der Sprachphilosophie erwünscht sein mögen, von der Historie, insbesondere der Kultur- u. Religionsgeschichte, jedoch wegführen. – Der hier gebotene Rahmen-Art. über die F. im vorchristl. u. christl. Altertum kann nicht erschöpfend Auskunft geben über die F. der Alten, ihre Namen, Anwendung u. Bedeutung, worüber schon vieles erarbeitet ist. Vielmehr muß er allein bestrebt sein, die Realien, an welchen F. unter wesentlichen Aspekten religiös relevant wurde, exemplarisch zu erfassen, sowie dann darzulegen, welche Veränderungen an diesen Tatbeständen in Verfolg der christl. Zeitenwende eingetreten sind. Für die Darstellung können hier keine neuen terminologischen Untersuchungen angestellt werden, vielmehr müssen wir uns darauf beschränken, einschlägige Vorarbeiten trotz ihres disparaten Charakters heranzuziehen u. der dort ermittelten Bedeutung des F.worts zu vertrauen. Der Vorwurf eines Rückfalls in positivistische Betrachtung darf uns hierbei wohl um so weniger schrecken, als dem Benutzer eines Lexikons mehr mit Fakten denn mit theoretischen Erörterungen gedient ist. Die Verknüpfung von F. u. Gegenstand ist als Arbeitsprogramm um so berechtigter, als F. im Altertum zumeist nicht als Schein subjektiver Wahrnehmung oder zufällige neutrale Impression, sondern als Wesensausdruck nu-

minoser Ordnungskategorien galten (Bertholet; Stuhlfauth; Ratschow). – In einer viel beachteten Abhandlung des 19. Jh. gliederte J. Portal die F. in drei ‚Sprachen' (die göttliche, sakrale u. profane), ohne daß diesem geistreichen Versuch jetzt noch Gültigkeit zukäme. In den letzten Jahrzehnten wurden Aspekte wie die folgenden ins Auge gefaßt. Dem empirisch feststellbaren F.wandel in der Natur gegenüber sind in der menschlichen Vorstellung konstante F.werte anzutreffen, so daß man, wo man sie wiederfindet, von Vorstellungs-F. redet, die auch spezielle Situations-F. sein können, sofern sie für bestimmte Seiten der Gottheit oder einzelne Vorfälle im Menschenleben typisch sind (Geburt, Hochzeit, Tod, Fest, Jagd usw.). Über die einfachen Sach-F. innerhalb der Vorstellungs-F. hinaus führen sog. Erlesenheits-F. F.gruppen fassen Einzel-F. zusammen (F.paare, auch als Gegensatz-F.; F.-skalen; Vollständigkeitsgruppen usw.). Rang-F. können als Macht- oder Armuts-F. auftreten, die Erlesenheits-F. kann zur Gemeinschafts-F. im Kontrast stehen. Die Sprache vermag die F. nicht nur der Denkordnung gemäß, worin sie stehen, zu gliedern, sondern F. auch nach ihren eigenen Schichten zu unterscheiden (Dichtung, Prosa, Alltagssprache). Schließlich ist hingewiesen worden auf die Möglichkeit einer besonderen Gefühlsbetontheit des F.ausdrucks, die dem Totalerlebnis der F. einen dynamischen Charakter verleiht (Havers). Die angeführten Gesichtspunkte können im folgenden nicht einzeln durchgenommen, sondern nur gelegentlich berührt werden, so daß dieser allgemeine Hinweis zum Verständnis der dabei gebrauchten Begriffe ausreichen muß. – Für die folgenden Ausführungen sei einem Einwand im voraus begegnet: der Annahme, im vorliegenden Art. würden u.a. selbstverständliche u. daher überflüssige F.aussagen vorgebracht. Hierzu ist zu bedenken, daß zB. ‚Blut' durchaus nicht nur ‚rot' gesehen wird, sondern es auch ‚schwarz' oder ‚gelb' vorgestellt werden kann, die Sprache also jeweils eine Setzung vornimmt, die von Interesse ist (vgl. u. Sp. 395). Wollen wir nicht nach unseren Sprachgewohnheiten werten, darf manche uns in der Tat banal erscheinende Natur-F. nicht als ‚Trivial-F.' übersehen, sondern muß als hier u. dort bes. häufig gebrauchter u. daher nicht zu übergehender ‚F.topos' miteinbezogen werden, den man dann, wenn man will, ‚F.-klischee' nennen kann.

B. Nichtchristlich. I. Ägypten. Altägypten ist beispielhaft für die Bedeutung der F. in Leben, Religion u. Kunst des Altertums. Die hier besonders gut faßbaren sprachlichen Bezeichnungen sind, Sethe, Kees u. Morenz zufolge, von Gegenständen abgeleitet (grün – papyrusfarben; rot – flamingofarben; weiß – steinkeulenfarben; schwarz – kohlefarben). Schenkels kühnem Versuch nach wären sie dagegen vielseitig anwendbare abstrakte F.-namen, was formalgrammatisch durch ihren verbalen Charakter sowie durch ebendiese Anwendbarkeit erwiesen werde. Die Auslese von vier Haupt-F., welche die den Ägyptern als Ganzheits-Inbegriff heilige Vierzahl benutzt, beruht nach Schenkel auf dem Erfordernis, Fruchtland (schwarz) u. Wüste (rot), Pflanzenwuchs (grün) u. Licht (weiß) zu erfassen. Dabei würden dann Helligkeit (ḥḏ – ‚weiß') u. Dunkelheit (km – ‚schwarz') sowie die ‚warmen F.' (dšr – ‚rot') den ‚kalten' (wꜣḏ – ‚grün') einander gegenüberstehen. Abgesehen davon, daß dieser Vier-F.kanon den vier F.wörtern Ersatzcharakter für nicht berücksichtigte F. unterstellt (zB. rot auch für gelb, braun; schwarz für grau; grün für blau usw.), läßt ein solcher Schematismus die tatsächlich belegten F.wörter für blau (irtjω: Wb. 1, 116, 10/2; ḫsbḏ lapislazulifarben: Wb. 3, 334, 15/20; tfrr saphirfarben: Wb. 5, 300, 4; vgl. auch ṯmś blauviolett; dazu Lefebvre) u. gelb (mnš: Wb. 2, 89, 10; ḫnt: Wb. 3, 301, 7; ḳnj.t: Wb. 5, 52, 10/4) außer acht. Gerade blau u. gelb (gold) können nicht bedeutungslos gewesen sein, da sie als Götter-F. auftreten (u. Sp. 364) u. in der Kunst eine Rolle gespielt haben (Reuterswärd 18/24; für gelb/gold vgl. auch F. Daumas, La valeur de l'or dans la pensée égyptienne: RevHistRel 149 [1956] 1/17). Fern jeder Spekulation hat Kees gezeigt, wie in Ägypten der Weg beispielhaft von Naturfarbigkeit über eine Erlesenheitsfarbigkeit zur F.symbolik führt. Im folgenden wird ein Überblick geboten über den F.charakter einer Anzahl wesentlicher Erscheinungen der altägyptischen Welt sowie über die Praxis der altägyptischen F.-gebung.

a. Kosmos u. Natur. Der auf- u. untergehenden Sonne kommt Blutröte zu (Pyr. 854a), die, dem flammenden Feuer zugehörig, als Zorn u. Wut verstanden werden kann (Horus wütend mit roten Augen, Pyr. 253a/b). Das

‚weiße Horusauge', die ‚weiße Himmelsscheibe' ist dagegen der Mond (Kees 443). Die Sterne am Himmel können als Grünsteine aufgefaßt werden, die von einer den Himmel überschreitenden Göttin ausgestreut wurden (Pyr. 567). Das ‚Binsengefilde' am Himmel gilt als grüne Türkisteiche (Pyr. 936c; nach Schenkel 142, weil der Himmel blau u. Blau durch Grün vertreten sei; in Wirklichkeit sah der Ägypter am Himmel sicherlich grüne Zonen). – Dem ‚schwarzen' Fruchtland (Wb. 5, 126, 7f) als Inbegriff von Leben u. Fruchtbarkeit (Reuterswärd 33) steht die ‚rote' Wüste als Land der Öde gegenüber (Kees 417f; Lefebvre 72 übersetzt dšr hier mit ‚fauve' – ‚fahl'). Die der Röte anhaftende Gefahr ist mitgemeint, wenn auch das Ausland, gefahrvoll wie die Wüste, ‚das Rote' heißt (Kees 457). Dementsprechend ist im Unterweltsbuch Amduat der Feuersee, der in der 7. Nachtstunde von der Sonne erreicht wird, rot (S. Schott, Zum Weltbild der Jenseitsführer des Neuen Reichs: NGG 1965, 11, 192). Das Meer wird ägyptisch ‚das große Grün' bzw. ‚der große Grüne' genannt (w3ḏ wr; Pyr. 628c), wahrscheinlich nach der so gesehenen Natur-F. (Schenkel übersetzt ‚das große Blau', weil das Meer blau u. nicht grün sei: ein perfekter circulus vitiosus!). Bemerkenswert ist, daß das ‚Rote Meer' (griech. Erythräisches Meer) in der Bezeichnung keinen altägyptischen Vorläufer hat, dafür vielmehr Ausdrücke ohne F.angabe üblich waren (vgl. W. Spiegelberg, Die ägyptischen Namen für das Rote Meer: ZsÄgSpr 66 [1930] 37/9; E. Zyhlarz, Die Namen des Roten Meeres im Spätägyptischen: ArchÄg-Arch 1 [1938] 111/6). – Bei den Mineralien treten verschiedene Natur-F. auf. Als ‚Grünstein' (w3ḏ; Wb. 1, 267, 3/8) werden mehrere Sorten zusammengefaßt (Türkis, Jaspis, Malachit, Feldspat; J. Harris, Lexicographical studies in ancient Egyptian minerals [London 1961] 104). Als ‚weiß' (Schenkel hier zutreffend: hell) gilt außer dem Kalkstein der Sandstein (Wb. 1, 97, 12/3) sowie das Silber (Wb. 3, 209, 9f); Granit u. Feuerstein sind ‚schwarz' (Wb. 5, 123, 5/6), Natron ‚rot' (Wb. 5, 488, 6). – Die Pflanzenwelt trägt als Natur-F. durchweg Grün. Da das Wort dafür (w3ḏ) auch für offensichtlich rote Sachen gebraucht wird, hatte K. Sethe zur Erklärung auf den roten Blätterteil des grünen Papyrusstengels, wovon w3ḏ abgeleitet ist, hingewiesen (Untersuchungen 3 [1905] 126; Urgeschichte 160_2). Die Bezeichnung w3ḏ.t für die rote unterägyptische Krone erklärte Lefebvre 73 dagegen als eine Metapher: die Grüne = die Frische.

b. Götter. Wie die F. oftmals mit dem Numen zusammen verehrt wird (Ratschow 874f), gehört sie auch in Ägypten zum Wesensausdruck der Gottheit (H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten [1941] 135; F.-symb. 414). Nachdem bei der Weltschöpfung Gott Ptah die Gottheiten nach ihrer F. unterschieden hatte (Kees aO. 291), ist es Sakrileg, die F. etwa Amuns der eines anderen Gottes gleichzumachen, was der Priester im Ritual darum ausdrücklich ablehnt (5, 4; A. Moret, Le rituel du culte divin journalier [Par. 1902] 59; berichtigte Übersetzung: Kees aO. 124; vgl. auch D. Müller: ZDMG 113 [1963] 203). Trotz allem Synkretismus bleibt jeder Gott auf seine ‚F.', seine Eigenständigkeit, bedacht, die vor allem in der Amarnazeit u. überhaupt im Neuen Reich bedroht war. In den Darstellungen wird Amun (wie auch Re-Harachte u. Osiris) öfters blau vorgeführt, was ohne Symbolik auf der Vorstellung beruht, daß die Glieder der großen Götter allgemein aus Lapislazuli sind (anders Reuterswärd 24f, wo an den Himmel gedacht wird). Umgekehrt wird hierdurch Blau Rang-F., u.a. für die Heraushebung der Herrschaft des Amun-Re als Götterkönig (Kees, F.symb. 464f). Osiris soll die weiße F. heilig sein (Gruppe, Myth. 254_4), womit wohl seine weiße Mumienhülle gemeint war. Weiße Sandalen trugen die Götter allgemein (Pyr. 1197c; 1215a). Als Stier erscheint Osiris meist schwarz, als Wasserflut grün (Reuterswärd 25f), wobei die F.abwandlung als Ausdruck verschiedener Aspekte der göttlichen Person deutlich wird (Kees, F.symb. 421/3). Wie Osiris kommt dem Horus zunächst Weiß zu (Lefebvre 74; Plut. Is. 359e; vgl. Eus. praep. ev. 3, 3, 91b). Seine Augen sind rot, wenn er wütet (Pyr. 253b); ihr außergewöhnliches Blau (Pyr. 253a) gilt als machtvoll u. gefährlich zugleich (Kees, F.symb. 465; an die nach den Arabern blauen Satansaugen u. das durch blau abgewehrte mal'occhio des Mittelmeergebiets ist hierbei noch nicht zu denken). Isis, deren Körper golden (goldgelb; Reuterswärd 18f) vorgeführt wird, trägt zumeist das altmodisch farbige Gewand mit Bändern (grün mit Rot; rot mit Blau; aber auch weiß mit Rot; A. Calverley-A. H. Gardiner, The temple of king Sethos I 3 [London 1938] Taf.

33. 44). Nach Plutarch wurde die bunte Gewandung aufgefaßt als wandlungs- u. lichtanpassungsfähige Materie (Is. 382 cd); Apuleius zufolge ist ihr Untergewand alto candore lucida, ihre Erscheinung im übrigen multicolor (met. 11, 3). Isis als schwarze u. als rote Frau (Wb. 5, 123, 19f; 489, 6) erscheint je unter den Aspekten einer Schwester des Osiris oder des Seth (Lefebvre 74_{13}). Die schwarze F. ist bei Osiris u. Isis Ausdruck der Erhöhung bis zu sakramentaler Weihe (schwarze Isisbilder erklärt dagegen Arnobius rationalistisch: nat. 1, 36: Aethiopicis solibus Isis furva). Die Mutter König Amenophis' I, die nach dem Tod deifizierte Königin Ahmose-Nefretere, die viele schwarze Kultbilder erhielt, bekam diese Erlesenheits-F. durch ihre Eigenschaft einer Gottesgemahlin des Amun (E. Sander-Hansen, Das Gottesweib des Amun [Kopenh. 1940] 21; Kees, F.symb. 422 weist vergleichsweise hin auf die Heiligung durch Andersartigkeit bei den ‚schwarzen Madonnen'; vgl. u. Sp. 442; weitere heroisierte Tote in schwarzer Erhöhungs-F.: Reuterswärd 43/52). Die mit Isis alternierende Hathor heißt metaphorisch ‚Herrin der schönen F.' als Patronin der Türkisminen am Sinai (Schafik Allam, Beiträge zum Hathorkult = Münchner Aegyptolog. Studien 4 [1963] 82; zum grünen Türkis als Stein der Hathor vgl. Hornblower, der unnötigerweise das Grün dem Blau des Himmels gleicht). Seth, der Osirismörder u. Widersacher des Horus, erhielt als seine F. Rot, was zunächst darauf beruht, daß es Zeichen der unterlegenen Landeshälfte Unterägypten war (vgl. die Rote = unterägyptische Krone) u. davon Inbegriff alles Negativen wurde (Lefebvre 73f; nach Kees, F.symb. 457 spielt mit, daß Seth als Auslandsgott die F. der Wüste zukam). Auf Seth werden rote Nilpferde u. rote Esel bezogen; ihm werden rote Rinder geopfert. So gilt Rot als Unglücks-F. schlechthin (Bonnet, Reallex. 713; danach spricht Plut. Is. 359 e auch von ‚roten' = typhonischen Menschen). Dagegen wußte der Scholiast von Aristoph. ran. 5, 847f nur, daß Typhon schwarz war (Seth als Schwarzer auch nach Dölger 65, ohne Beleg). Vielleicht nicht als Erlesenheits-F., sondern tatsächlich als Todes-F. kam Schwarz dem Totengott Anubis zu (S. Morenz, Das Werden zu Osiris: Forschungen u. Berichte Staatl. Museen Berlin 1 [1957] 57). Eine eindeutige Sach-F. trägt die bald als Schlange, bald als Papyrusstengel auftretende W3ḏj.t (Uto; griech. Buto); das natürliche Grün ihrer beiden Erscheinungsformen wurde dann über die Bedeutung w3ḏ, ‚gedeihen', zur Symbol-F. (Kees, F.symb. 427f).

c. Mensch. 1. Körperliche Erscheinung. Wie Gottheiten hat jede menschliche Persönlichkeit ihre F., d. h. eine bestimmte Wesensart. Einem Beamten verschaffte, wie er sagt, seine Schreibfeder ‚F.', so daß ihm andere Beamte unterstellt wurden (Urk. IV 119; vgl. H. Brunner, Altägyptische Erziehung [1957] 148). F. unterscheiden daher die Charaktere. So sagt ein Mann: ‚Ich beurteilte jedermann nach seiner F.' (H. Kees: ZsÄgSpr 74 [1938] 79). Der mit weißer F. ist offenherzig, der mit dunkler verschlossen (H.-J. Polotsky, Zu den Inschriften der 11. Dynastie [1929] 57). Von nur ‚einer F.' zu den Leuten zu sein, bezeichnet einen Mann als gleichmäßig freundlich (Grapow 107). Der ‚Bunte' (š3bw) deutet nicht etwa auf schillernden Charakter hin (vgl. versicolor, versipellis; u. Sp. 379), sondern zeigt wiederum Erlesenheit (Kees, F.-symb. 467). Wenn in Ägypten bes. die Dirnen tätowiert waren (Keimer 40/4; 96/107), war aber hierfür weniger die F. als die Heraushebung aus der allgemeinen Ordnung maßgebend. Der Name (oder Beiname) ‚der Rote', der sich auf Haut oder Haare bezieht, enthält zunächst keine negative Bewertung (Kees, F.symb. 448). Für Körperteile wird ebenfalls eine kennzeichnende F. genannt. Das Haar des Ägypters, das gewöhnlich schwarz ist (Wb. 5, 123, 18; 124, 7; vgl. H. Ranke, Die ägyptischen Personennamen 2 [1952] 2, 11 u. Anm. 20), kann auch rot sein (Wb. 5, 489, 4). Das graue oder weiße Haar des Alters ist nach dem koptischen Ausdruck skim ‚das Schwarzzumachende' (vgl. Wb. 4, 317, 12f; anders Schenkel 143, der bei śkm an ‚vollenden' denkt).

2. Kleidung. Die F. der Kleidung soll gleichfalls das Wesen ihres Trägers ausdrücken. Im Unterschied zu der im Alten Orient sonst bunten Tracht trug der Ägypter, zumindest seit dem Mittleren Reich, nur weiße Leinengewänder (Wb. 3, 207, 6. 13. 17; die von Schenkel postulierte generelle Bedeutung ‚hell' für ḥd – ‚weiß' erweist sich wiederum als unpassend; vgl. den Webergott Ḥḏ – ḥtpw ‚Weiß-Saturiert'; Kees, F. symb. 444). Die Griechen, denen das Weiß der Kleidung auffiel, vermerkten dies besonders für die ägyptischen Priester (Herodt. 2, 37; Apul.

met. 11, 10, 1). Daneben gab es auch farbige Kleider, wobei Rot offenbar alte Fest-F. war (idmj: Pyr. 815; vgl. 1511a: Götter im Himmel mit roten Gewändern; noch in Edfu wird Horus als Herrscher in roten Gewändern vorgeführt; Edfu 6, 137). Das rote Festgewand tragen auch einige Frauen im Grab des Merib (5. Dyn.; Kees, F. symb. 463f: rote Stoffe in der Leinenliste; W. Stevenson Smith: ZsÄgSpr 71 [1935] 140). Oft ist nur noch die Kopfbinde farbig (aus blau-rotem ṯśm.t-Stoff: Pyr. 1147a; dazu Sethe, Kommentar 5, 29). Ein grünes u. ein rotes Band empfängt Amenophis Hapu als Festgabe bei einer Osirisfeier (Urk. IV 1804). Eine andere Fest-F., die aber anstatt Freuden- eine Trauer-F. wurde, war Blau (irtjω; da mit dšr in Austausch, dürfte es sich um ein ins Rote spielendes Blauviolett handeln; A. H. Gardiner: ZsÄgSpr 47 [1910] 162f; Kees, F.-symb. 465f). Nicht überflüssig scheint es anzumerken, daß Purpurstoffe im alten Ägypten unbekannt waren (verfehlte Übernahme falscher älterer Übersetzungen bei K. Schneider, Art. Purpura: PW 23, 2, bes. 2009/18); sie treten erst zur Zeit Hadrians (bes. in Antinoopolis) auf (Krappfärbung durch Indigo; vgl. Lucas $^{3}175 = {}^{4}152$; der Name des Purpurs in der Kaiserzeit ist demot. 3rgawan, das auf hebr. 'argāmān beruht; vgl. W. Vycichl: ZsÄgSpr 79 [1954] 77).

d. Tier. Unter den Wesen der Schöpfung, deren F. belangvoll ist, nimmt bei den Nachfahren hamitosemitischer Rinderzüchter das Rind die erste Stelle ein. Im Alten Reich ist das bevorzugte Rind meist weiß oder weiß mit schwarzen bis rötlichen Flecken. In der Erlesenheits-F. Weiß tritt in Memphis-Heliopolis ein Kultstier auf, weiß ist der Monthu-Stier von Theben (Buchis) sowie der Stier der Min-Prozession im Monat Pachons, weiß die Hs3.t-Kuh von Atfih (Kees, F.symb. 437f). Als konträre dominante F. hierzu ist Schwarz dem Stier von Athribis u. dem Mnevisstier zu eigen (Kees aO. 136); auch gab es völlig schwarze Tempel-Kühe (Pyr. 581c; Kees, F.symb. 420). Nach Plut. Is. 364b sind solche Tiere ‚osirishäutig', weil Osiris das Wasser sei, welches schwärzt (Louvre C 15 mit Bezeichnung des Osiris als kmj – ‚der Schwarze'; Kees, F.symb. 418f; vgl. W. Helck, Urk. der 18. Dyn., Übersetzung zu Heft 17/22 [1961] 433). Auf das F.paar Schwarz-Weiß läuft es hinaus, wenn der schwarze Apisstier weiße Kühe als Kebsen u. der schwarze Mnevis eine weiße Kuh zur Mutter hat (ebd.). Rot ist die Himmelskuh, die von Re täglich neugeboren wird, wegen der lebensstarken Blutröte der Sonne (ebd. 450f). Rot ist der Stier, dessen Bild am Fußende von Särgen die Mumie trägt. Rot sind die Zugtiere des Leichenkondukts (vielleicht wegen unterägyptischer Herkunft). Handelte es sich bei den vorstehend besprochenen Färbungen um einzelne Erlesenheits-F., so betont die Kosmogonie bei Erschaffung der Tiere die F.vielfalt: in Hermopolis wurden die acht chthonischen Urgötter zu vier Stieren u. vier Kühen, je ein Paar schwarz, grün, weiß u. rot (PBerol. demot. 13 603; K. Sethe, Amun u. die acht Urgötter von Hermopolis [1929] § 174). Beim Fest der Ernte vor Min bringt der König vier Kälber (oder Rinder) in den ‚richtigen' F. zum Dreschen (gescheckt, rot, schwarz u. weiß oder schwarz, weiß, grün bzw. rot bis fahlblau). Als Dämonen, welche die Ernte schädigen könnten, werden diese Tiere dann im Opferritus erschlagen (A.M. Blackman-H. W. Fairman, The Significance of the Ceremony ḥwt – bḥsw in the Temple of Horus at Edfu: JournEgArch 35 [1949] 98/112; F.angabe für diese Kälber schon in der 5. Dyn.; vgl. L. Borchardt, Das Grabdenkmal des Sahure 1 [1913] 115). – Als Natur-F. des Esels galt Rot, was die spätere Erklärung als Sethtier gefördert hat (‚Esel' im Hebr.: ḥamōr, ‚der Rötliche'). Da Kaniden gemeinhin von schwarzer Natur-F. waren, ist auch das Tier des Gottes Anubis schwarz; die symbolische Deutung auf den Tod kann danach nur sekundär sein (Kees, F.symb. 491f; zu Schwarz als einem positiven Wert vgl. Reuterswärd 25/33). Das Tier des Weisheitsgottes Thot, der Pavian, ist wegen seines Silberhaars der ‚Große Weiße' (Kees aO. 20). Eine Heraushebung ist es, wenn das affengestaltige Jenseitswesen Babai rote Ohren u. einen blauroten (violetten) After hat (Pyr. 1349a; 516b; vgl. Lefebvre 75). Vom Falken, der im Lichte schillert, sagt man lobend, er sei bunt (Pyr. 85b), eine Eigenschaft, die der geflügelten Sonnenscheibe von Edfu verblieb (Kees, F.symb. 467). Ein nie zum heiligen Tier erhobener schwarzer Ibis (gm. t; L. Keimer: AnnServAntEg 30 [1930] 20f) gilt als Abbild von Schmutz u. Tränen (danach im Wortspiel mit gmw.t, ‚Ermattung', ‚Tod', gebraucht), die Einfarbigkeit stellt hier einen Höchstwert in negativem Sinn dar (Kees,

F.symb. 424). Dagegen ist das Krokodil als chthonische Macht gelegentlich schwarz in positivem Sinne (Pyr. 1350: ‚der große Schwarze'; vgl. Reuterswärd 33). Roten Fischen, die als Helfer des Re auftreten (Mag. Pap. Harris Vs. 5, 7f), kam die F. von der Glut der Sonne her zu.

e. Kult u. Magie. 1. Kult. Beim Opfer kündigt sich in den Kultobjekten der Übergang zu symbolischer Auffassung der F. an. Die Opfergaben sind gern weiß bzw. hell (Gewänder, Körnerfrüchte, Zwiebeln, Brot, Honig) oder werden in weißen Gefäßen dargebracht (Wein, Bier, Milch: Kees, F.symb. 439f). Am Morgen werden im Tempel die Fackeln in der Milch einer weißen Kuh gelöscht (Tb. 137A; vgl. S. Schott: ZsÄgSpr 73 [1937] 1/25). ‚Weiße' Dinge stehen dabei öfters für ‚Osiris' oder das ‚Horusauge'. Dagegen haben rote Ochsen im Opfer keine Beziehung zu Osiris-Seth (J. de Morgan, Kom Ombos 1,336 = Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique 1 ser. 2 [Wien 1895]: rotes Opfertier deutlich ein Auslese-Exemplar; Kees, F.symb. 451f). Die häufig auftretenden roten Kultgeräte sind damit ebenfalls nicht abgewertet (rote Reinigungsgefäße, rote Festgewänder: ebd. 448; rote Myrrhe: Wb. 5, 488, 8). Wenn beim Begräbnis die ‚roten Gefäße' zerbrochen werden (Pyr. 249; S. Schott-K. Sethe: ZsÄgSpr 63 [1927] 101f; L. Borchardt: ebd. 64 [1929] 12/6), liegt ursprünglich keine F.symbolik vor, sondern nur die Absicht, das gebrauchte Gerät von Wiederverwendung auszuschließen (Kees, F.symb. 462). Aufgrund der alten roten F. der Töpfe (aus der ersten Negadezeit) wird die Ritualhandlung dann allerdings als Töten der Feinde des Osiris gedeutet (K. Sethe, Die Ächtung fremder Völker u. Fürsten [1926] 20). Derselbe Übergang gilt für das Festschiff des königlichen Krönungsrituals, dessen ursprünglich aus praktischen Gründen roter Rumpf u. weiße Kajüte als ‚Seth' unter dem siegreichen ‚Horus' erklärt werden (Kees, F.symb. 461f). Wenn von zwei Opfergefäßen eines schwarz u. eines weiß ist, bedeutet dies die beiden Augen des Weltgotts Sonne u. Mond (Pyr. 33a). Ein Fayencegefäß stellt das ‚grüne (gedeihliche) Horusauge' dar (K. Sethe, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen [1928] 185), ebenso wie dasselbe durch grüne Augenschminke oder grüne Körner repräsentiert sein kann (Kees, F.symb. 428f). In Abydos werden der Gottheit farbige (d. h. erlesene) Gewänder u. Binden geweiht, wobei ohne F.symbolik die vier F. rot (ins), grün, weiß u. blauviolett (idmj) bevorzugt sind (Kees, F.symb. 476/9). Solare Bedeutung hat es jedoch, wenn das ‚Lebenshaus' für die Einbalsamierung rote Stoffe liefert (Ph. Derchain, Le Papyrus Salt 825 [Brux. 1965] 149).

2. Magie. In der medizinischen u. magischen Praxis hat die F. sympathetische Wirkung. So schützt grüne Augenschminke vor Augenkrankheiten u. Dämonen (Pyr. 702c; Kees, F.symb. 431f). Wirksame Schminke ist auch aus Götterblut (vgl. die Gottheit: ‚der mit Blut schminkt': Wb. 4, 370, 7 [griech. Zeit]). Die als ‚Blut der Isis' gedeutete altertümliche Binde wird als Amulett in rotem Jaspis (ḫnm.t) nachgebildet. Das ‚rote Horusauge im Munde des Seth' wird im Königsdrama durch eine rote Karneolperle vertreten (ḥrś.t; Sethe aO. 180f). Auf Seth geht es, wenn Nilpferd-, Schildkröten- u. Fischamulette aus rotem Stein sind (L. Keimer: BullInstFrArchOr 56 [1956] 118/20). Götteramulette sind andrerseits nicht immer an bestimmte F. gebunden, sondern wechseln darin ab (zB. Osiris: rot, weiß, gelb, grün, blau; Anubis: weiß, hellgrün, gelb, rot, blau; vgl. E. Brunner-Traut: OrLitZtg 25 [1960] 5/6, 245f). Hier liegt aber keine Wahllosigkeit vor, sondern der Gott erhält in jedem Fall diejenige F., die zu dem Aspekt gehört, unter dem seine Hilfe gerade erwartet wird. Für mehrere Eventualitäten helfen Amulette mit Sammel-F. So erwähnt ein demotischer Text ein Knotenamulett aus einem Leinenband mit je vier weißen, grünen, blauen u. roten Knoten (F. W. v. Bissing: ARW 7, Beih. [1907] 23f).

f. Symbolik. Das über die Kultobjekte Gesagte ließ bereits die Tendenz deutlich werden, der ursprünglich als Naturerscheinung angesprochenen F. über ihre Erlesenheit oder umgekehrt Alltäglichkeit hinweg Symbolcharakter zu geben. Zusammenfassend werden hier noch einige Beispiele für Rot u. Grün beigebracht. Rot als Seth-F. wurde zum Ausdruck von Wut (Grapow 125). Daher ist ‚einer mit rotem Herzen' wütend (Kees, F.-symb. 456; vgl. dšrw/dšr.t: Röte = Zorn: Wb. 5, 492, 6/8). Nach einem Totenbuchspruch soll eine rote u. als solche unheilvolle Krone ‚schwarz gemacht', d. h. unschädlich werden (vgl. K. Sethe: ZsÄgSpr 57 [1922] 39). Bei Osiris soll ‚das Rote' (Unheil) abgewischt

sein (Coffin, Texts 1, 183). Ein Gaufürst v. Siut will ‚das Rotfarbene ordnen' (Kees 455). Weil Rot etwas Schlechtes bedeutet, wird die rote Krone euphemistisch ‚die Grüne' (Frische, Gedeihliche) genannt (Lefebvre 73; ähnlich Pyr. 1595c). Auch das ins Violette gehende Rot tritt geradezu für ‚schlecht' ein (ṯmśω = Schlechtigkeiten bestrafen; Urk. IV 42, 3; Lefebvre 76). Grün (w3ḏ) bedeutet Frische u. Lebensfreude (Grapow 125); dafür wird metaphorisch gelegentlich auch das Wort ‚(grüne) Fayence' (ṯḥn.t) gebraucht (Pyr. 561d); ebenso bedeutet ‚Malachit' (mfk3.t) ‚Freude' (Pyr. 125. 163. 509. 701, 567).

g. Kunst. 1. Anwendung. Übereinstimmung besteht darin, die F.anwendung der ägypt. Kunst anstatt als Kolorismus als Polychromie zu beurteilen (vgl. W. Wolf, Die Kunst Ägyptens [1958] 136/8); d. h. die F. ist nicht realistische Naturwiedergabe der flüchtigen Erscheinung, sondern bietet, gemäß der Identität von F. u. Wesen, die Vorstellung, welche der Ägypter vom jeweiligen Gegenstand besitzt. Die F.gebung geht damit zusammen mit der Körper- u. Raumauffassung der Ägypter. Bei der menschlichen Figur muß der Mann, gemäß der herrschenden Vorstellung, ein dunkleres Inkarnat haben als die Frau, unbeschadet des wirklichen Teints einzelner Personen. Auch kommt den Vertretern verschiedener Völker eine bestimmte F. zu ohne Rücksicht auf ihr Aussehen im Einzelfall. In der Architektur hat der Fußboden schwarz, die Palmensäule rot (rotbraun), die Decke blau zu sein (Hölscher). Selbst wo sich mit Schatten-F. u. Übergängen zu gebrochenen Tönen Ansätze zu Kolorismus zeigen, blieb den Ägyptern das Prinzip der Polychromie erhalten (Morenz). Als ihnen der Impressionismus der Griechen bekannt wurde, schufen sie für die beibehaltenen Uni-F. mit Hilfe des Zusatzes ‚stark' eine neue Bezeichnungsweise (ḥḏ-nḫt; km-nḫt; Wb. 2, 316, 5/6). Für die Normierung der F. in der Kunst die Sprache verantwortlich zu machen, welche das F.wörter-Repertoire auf vier Werte eingeschränkt habe (Schenkel 136/9), bedeutet eine gewaltsame Einengung der Erklärung, wo es doch angebrachter wäre, die Ursachen in der über die Sprache hinausgreifenden allgemeinen Weltvorstellung der Ägypter zu suchen. Schenkel selbst muß für die ägypt. F.topoi außersprachliche Faktoren zugeben (zB. ästhetische Gesichtspunkte; ebd. 146). – Zu den Prinzipien der F.anwendung in der durch sie verlebendigten Architektur vgl. Hölscher; zur F. in der Plastik vgl. Reutersward (dabei u. a. über die F.-klischees für Götterfiguren, fürstliche Personen, menschliche Körperteile usw.). Zur Reliefbemalung u. zur Malerei vgl. Ransom Williams sowie Senk: ZsÄgSpr 69 (1933) 90; zur F.gebung der Hieroglyphen (bes. im Alten Reich) vgl. W. Stevenson Smith, A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom [2](Boston 1949) 366/82; über die Rolle der F. in der Ornamentik vgl. G. Jéquier, Decorations égyptiennes (Paris 1911). Daß bei der F.gebung der Reliefbilder das Naturvorbild, wenngleich dann sofort typisiert, immer wieder mitspielt, zeigt zB. die Granitnachahmung von Scheintüren u. Säulen (Junker, Gîza 2, 100) sowie die Imitation der Holz-F. (ebd. 6, 172. 206; 12, 41f). Feste F.folgen (‚F.skalen', ‚F.vokabeln'), wie sie als blau-rot-grün-gelbe Zierbänder zB. an Statuensockeln auftreten, sind zuerst erkannt worden von H. G. Evers (Staat aus dem Stein 2 [1929] 5/7).

2. Technik. Die Frage nach den praktischen F.stoffen der Ägypter führt in ein umfangreiches Forschungsgebiet, das in den Werken von Lucas u. Forbes sowie bei Iversen mit vielen Details nach dem derzeitigen Stand behandelt ist. Die F.stoffe der Ägypter (‚F.-paste' 3mj.t; vgl. W. Spiegelberg: ZsÄgSpr 64 [1929] 94f; ‚farbige Substanzen' ḏrwj: Wb. 5, 601, 5f), welche zumeist mineralischer Herkunft sind, sollen hier wenigstens in einem kurzen Überblick erwähnt werden. Schwarz beruht auf Holzkohle u. Ruß, Weiß auf Kalk u. Gips; Grün verwendet Malachit, Gelb Ocker (śtj oder mnš.t) u. Arsenikon (ḳnj.t = auripigmentum). Rot ist Eisen- bzw. Kupferoxyd oder Sandarac (3w.t-ib), Blau verwendet Azurit. Die Bindung der F. erfolgte mit Eiweiß oder wasserlöslichem Baumharz (Gummi). Die Verschmelzung mit Bienenwachs führte zu der in der Kaiserzeit blühenden Enkaustik. – Mit einem Wort über die F. in der Schrift sei unser Überblick beschlossen. Für die Buchschrift auf Papyrus, Leder, Holz usw. wird normal schwarze Tinte verwendet; doch werden einzelne Teile (Überschriften, Abschnitte, einzelne Sätze oder Wörter usw.) gern durch rote Schrift (ṯmś,tr; Wb. 5, 369f. 386) herausgehoben (Kees, F.symb. 447). Im einzelnen vgl. T. G. Allen, Types of Rubrics in the Egyptian Book of the Dead: JAmOrSoc 56 (1936) 145/

54; G. Posener, Sur l'emploi de l'encre rouge dans les manuscrits: JourEgArch 37 (1957) 75/80. Innerhalb der Rubra werden einzelne Wörter oder Zeichen (Namen von Göttern, Königen u. Toten usw.) gelegentlich wiederum schwarz eingefügt, weil Rot, das im Rubrum ursprünglich nur Rang-F. war, als Symbol-F. dann ‚Ungünstiges', ‚Gefährliches' bedeutete. Diese Auffassung drang in die Rubra ein, als man zB. in den Tagewähler-Kalendern des Neuen Reichs mit roter Tinte die ‚schlechten Tage' zu schreiben begann (Kees, F.symb. 456). Aufgrund ähnlicher Erwägungen wird im Totenbuch der Name des Eigentümers gern schwarz geschrieben, wobei sich aber die Könige nicht an das Vorurteil stießen u. den Aspekt der Würde voranstellten, so daß ihre Namen weiterhin rot erscheinen (vgl. G. Posener, Les signes noirs dans les rubriques: JourEgArch 35 [1949] 77/81).

II. Vorderasien. a. Mesopotamien. In Mesopotamien wurden die F. seit alters durch eine reiche Nomenklatur erfaßt, wobei dem sumerischen Terminus zumeist ein akkadischer zur Seite trat. Dies gilt für Schwarz (wie Sturmwolken), Weiß (wie Gips, Marmor, Silber), Rot (wie Blut, Anemone, Rotfuchs), Blau (wie Lapislazuli, Wein, Rabenhals bzw. Himmel, Wildesel, Grauschimmel), Gelbgrün, Grün (wie Gras, krankes oder erschrockenes Antlitz, Tod), sowie Bunt, d. h. Schwarzweiß (Ebeling, F.). Der Himmel hat drei Sphären, deren unterste, in welche die Sterne eingezeichnet sind, aus blaugrünem Jaspis besteht (E. Ebeling, Fixsterne: ReallexAssyr 3, 75). Die Sterne ihrerseits haben verschiedene F.: Saturn ist schwarz, Jupiter weiß, Mars grün (anstatt eigentlich rot), Merkur rot (A. Ungnad, Bemerkungen zur babylonischen Himmelskunde: ZDMG 73 [1919] 165; nach Unger, Symb. ist die Zuordnung von F. zu Planeten sekundär u. entstammt den indischen Spielkarten-F.: Rot = Osten: Jupiter-Indra; Grün = Süden: Saturn-Yama; Gelb = Westen: Merkur-Varuna; Dunkel = Norden: Mars-Soma oder Kubera). Daß Blau (uqnu), lapislazulifarben, in Sumer den Göttern zugehört, zeigt zB. der blaue Bart des Mondgottes von Ur (A. Jeremias, ATAO 305; Unger, Symb. 24). Die Gesichter der Götter, wie zB. Nannas u. Marduks, sind aber rot (ebd.). Schwarz dagegen betrifft die Menschen, die (wohl nach dem Haar) sumerisch ‚die Schwarzköpfigen' hießen (vgl. Jeremias ebd. 401). Schwarz bis Dunkelrot, die F. des Unterweltsflusses u. der Todesdämonen, wurde zur Trauer-F. Weiß drückt Freude aus u. wird daher für Festkleider gebraucht. Bei Ninurta, einem Rettergott, erweist sie sich als Heils-F. (B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 1 [1920] 409). Im Alltag trugen die Leute oft naturfarbene oder schwarz, rotbraun, grau gefärbte Wolle. Dazu war roter (argamânu) u. violettblauer (takiltu) Purpur bekannt (ebd. 1, 253). Auch rötliche u. gelbliche Schminke war in Gebrauch (ebd. 1, 244). – Die F.veränderung des Fleisches oder Urins bei einem Kranken wurde als ein Symptom beobachtet (ebd. 2 [1925] 302). Bei den Omina war vielfach für die Vorbedeutung einer Erscheinung ihre F. entscheidend. Geht zB. am 1. Nisan die Sonne bei weißem Gewölk rot wie eine Fackel auf, so bedeutet dies Sonnenfinsternis oder Tod des Königs. Ist sie am 1. Tammuz dunkel mit einem Hof, so zeigt dies Beruhigung im Land an (ebd. 2, 253). Rötliche Wolken am Morgen deuten auf Wind (ebd. 2, 259). Besondere Hinweisbedeutung hat die F. der Hunde. Wird eine Person von einem weißen Hund angepißt, gibt es Not; ist es ein schwarzer, kommt Krankheit; bei einem braunen empfängt man Freude (B. Meissner, Magische Hunde: ZDMG 73 [1919] bes. 180). Auf die Zukunft kann man auch daraus Schlüsse ziehen, ob der Planet Venus eine schwarze, weiße, grüne oder rote Mütze trägt (Ungnad aO. 165). – Die F. gruppieren sich nach günstiger u. ungünstiger Wirkung. Zur ersten Gruppe gehören Gelb (pflanzenfarbig bis Gold), die Tammuz-F. Rot (weil voller Schutzwirkung) sowie Weiß; zur letzten Gruppe sind zu zählen Blau (trotz seines Seltenheitswertes, weil dem schwarzen Nachtdunkel nahestehend), sowie Grün u. Schwarz selbst (Unger aO.). Für Wandmalereien wurden Wasser- u. Öl-F. gebraucht (B. Meissner, Babyl. u. Ass. 1, 330f). Lasurblau nahm man dabei für den Himmel, Gelb für Gegenstände, Weiß für Gliedmaßen u. Grün für Blätterwerk (ebd. 1, 236). Email-F. wurden synthetisch hergestellt (ebd. 2, 384f).

b. Kleinasien. Bei den Hethitern lebte der Gebrauch der F. in der Magie fort. So spielten zB. die drei symbolischen Wege-F. Weiß, Rot, Blau im Ritual eine Rolle (Stoffe in diesen drei F. wurden zum Schutz u. Segen auf den Prozessionsweg der Götter u. des Königs gebreitet; J. Friedrich, Hethitisches

Elementarbuch [1940/46] 42). Ferner benutzte die Lustralmagie bunte Wollfäden (dabei werden Schwarz, Weiß, Rot, Braun u. Blau genannt), welche um den zu Reinigenden gebunden wurden u. nach ihrer Durchschneidung die feindlichen Zaubermächte absorbierten (A. Götze, Kleinasien: Kulturgeschichte des Alten Orients = HdbAltWiss 3, 1, 3, 3, 1 [1933] 164; A. Gustavs, Kultische Symbolik bei den Hethitern: ZAW NF 4 [1927] 134/40). Zum Gebrauch von Gelb-Grün im Hethitischen vgl. K. Riemschneider: MittInstOrF 5 (1957) 141/7.

c. Iran. Auch im alten Persien war die F. wichtig. Herodot berichtet von den sieben farbigen Mauern v. Ekbatana, wobei die weiße (1.), die purpurne (3.), die hellrote (5.) u. die silberne (6.) als günstig, die schwarze (2.) u. blaue (4.) als ungünstig galten (1, 98; zur Beziehung zu den Ringen der sieben farbigen Planeten um die Sonne vgl. Hopfner OZ 1 § 613). Daß in Persien der Wagen des Sonnengotts weiß u. die ihn bei der Prozession ziehenden weißen Rosse mit roten Dekken belegt waren, erfährt man von Xenophon (inst. Cyr. 8, 3, 12; vgl. Herodt. 7, 40); daß dem Götterbild 65 rotgekleidete Knaben folgten, sagt Curtius Rufus (3, 3, 8f; zum weißen Gewand des Mithras vgl. PGM IV 635f). Im persischen Königsornat herrschten Weiß u. Purpur vor (weißpurpurne Tunika, Beinkleider u. Schuhe; weißpurpurnes Diadem um die Tiara; purpurne Kandys; vgl. R. Delbrueck, Der spätantike Kaiserornat: Die Antike 8 [1932] 7). Nachdem aber die röm. Kaiser bei sich den Purpur zur wesentlichen Kaiser-F. gemacht hatten (s. u. Sp. 396), beschränkten sich die Sassaniden ganz auf Weiß (ebd. 14f). Weiß ist auch die F. der persischen Magier (Diog. L. 1, 7), auf welche nach alten Pehlevitexten als weitere Stände die Krieger in roter u. die Bauern in blauer Tracht folgten (Dumézil 45f). Blauschwarz als Zeichen des niedersten Standes wurde wegen seiner Düsterkeit Trauer-F. (G. Widengren, Harlekintracht u. Mönchskutte = Orientalia Suecana 2 [Upps. 1953] 52f). Nach einer altiranischen Erzählung ist die Mutter der Prinzessin Wis mit den F. ihrer Kleider unzufrieden. Denn Gelb paßt nur für Taugenichtse, Blau für Trauernde, Weiß (farblos) für ekelhafte Alte, u. Zweifarbiges steht Schreibern an (ebd. 55; die Zweifarbigkeit der Schreiber beruht wohl auf dem Gebrauch schwarzer u. roter Tinte, wie zB. in Ägypten üblich; s. o. Sp. 372f). Von der schwarzblauen Volkstracht stammt die gleichfarbige der Wanderprediger, Asketen u. Derwische, die sich bis zu den islamischen Mystikern erhalten hat (ebd. 54). Allgemein vgl. J. Duchesne-Guillemin, Symbolik des Parsismus (1961) 43. 96.

d. Israel. Im AT fehlt ursprünglich ein Wort für F., weil die einzelnen F. noch nicht als Abstrakta, sondern als Hülle der Objekte betrachtet werden (Gradwohl 1). Die sprachliche Bezeichnung beginnt mit der Benennung farbähnlicher Gegenstände, u. erst dann kommt es zu einer freien Verwendungsweise mittels F.adjektiven sowie denominativer Verben. Schließlich ermöglichen neue Kombinationen die Erfassung von F.nuancen (ebd. 89f). Zu den Wurzeln u. Derivaten rot (’dm, ḥmr), gelb-grün (järäq), schwarz (ḥūm, šḥr) u. weiß (laban, ḥwr, būṣ) vgl. ebd. 4/54. – Die Entfaltung der F. wird später als eine göttlich vorgebildete, aber menschlich durchgeführte Angelegenheit erklärt, was ein Midrasch wie folgt ausdrückt: Bei Errichtung der Stiftshütte gab Gott zum Nachbilden rotes, blaues, schwarzes u. weißes Feuer zu sehen. Auf die Frage, wie dies möglich sei, erwidert Gott: Ich kraft meiner kābōd (δόξα, gloria), du kraft deiner F. (Midr. bamidbar Rabba 12; Delitzsch 755).

1. Kosmos u. Natur. Da für die Himmelsbläue im Hebr. ein Wort fehlt, wird sie mit Saphir verglichen (Ex. 24, 10; vgl. Ez. 1, 26; 10, 1). Der Himmel kann der natürlichen Stimmung nach aber auch rot, schwarz, weiß oder grün gesehen werden (Bereschit Rabba 4). Diese vier F. werden dabei gern auf die vier Himmelsrichtungen verteilt u. diese selbst als farbige Rosse vorgestellt. Das rote ist dann der Osten, das schwarze der Norden, das gescheckte (eig. grüne) der Süden u. das weiße der Westen (Zach. 6, 2f. 6; vgl. L. G. Rignell, Die Nachtgesichte des Sacharja [Lund 1950] 30f; G. Hölscher, Drei Erdkarten [1949] 64f). Der Regenbogen (qäšät; Gen. 9, 13f; Ez. 1, 28) ist in seiner F.vielfalt beobachtet worden, allerdings ohne Verständnis für die Spektral-F. (vgl. Rühle: RGG [2]4 [1930] 1811f). Nach der Geheimlehre des Sohar wird seinen drei Haupt-F. eine sinnbildliche Bedeutung unterlegt (Weiß = rechts: Prinzip der Gnade; Rot = links: Prinzip der Strenge; Blau = Mitte: Prinzip des Erbarmens; Delitzsch 762). In der Malerei von Dura Europos erhalten die Mauern des

himmlischen Jerusalem die sieben Planeten-F. zuerkannt (Rot = Mars; Schwarz = Saturn; Gelb = Sonne; Silberweiß = Mond; Weißlich = Venus; Blau = Merkur; Purpurn = Jupiter; vgl. C. Kraeling, The Synagogue of Dura Europos [New Haven 1958/9] 106a. b; Taf. 57; ferner Midr. Pirqe Mešaḥ: [A. Jellinek] A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen 3 [1908/9] 139; man erinnere sich der sieben Planeten-F. der Mauern von Ekbatana bei Herodt. 1, 98; o. Sp. 375). Daß der Libanon, das atl. Gebirge par excellence, schneeweiß (šäläg) ist, wird wiederholt ausgesprochen (Gradwohl 46). Ein Ort bei Jericho (Qal'at ed-Damm) heißt ‚die rotbraunen Felsen' ('adummīm; Jos. 15, 7; LXX: Ἀδδαμῖν; Gradw. 9). Die Pflanzenwelt ist generell grün (järäq u. Derivate; Gradw. 27/33), ‚Das Grüne' heißen im besonderen Gräser u. Kräuter als Nahrung für Tier u. Mensch (Gen. 1, 30; 9, 3; Ex. 10, 15; Num. 22, 4; Ps. 37, 2) sowie Gartengemüse (Dt. 11, 10; 1 Reg. 21, 2; Prov. 15, 17). Wenn Heuschrecken grüne Weinstöcke kahlfressen, werden sie weiß (Joel 1, 7). Getreidebrand wird als ‚Gelbsucht' (jērāqōn) bezeichnet (Dt. 28, 22; 1 Reg. 8, 37; Am. 4, 9; LXX: ἴκτερος; Vulg. aurugo). Milchgrün (libnā) wird ein frischer Stab (der Weißpappel) genannt (Gen. 30, 37; vgl. Hos. 4, 13 libnā = LXX λευκή; Gradw. 42). Auch Schnee ist milchweiß (lāban; Sir. 43, 18).

2. Jahwe u. sein Kult. Wenn Gott wegen der Lichtüberblendung in seiner Nähe überhaupt wahrgenommen werden kann, erscheint er dem Menschen in schneeweißem Gewand u. mit wollweißem Haar (Dan. 7, 9f; Henoch 15, 20; vgl. Iust. dial. 31, 2). Als Kriegsheld aber trägt Jahwe rote Kleider (Is. 63, 1/3; karmesinrot: Nah. 2, 4), welche von Blut bespritzt u. von Zorn gerötet sind (vgl. Gradw. 8. 10f. 23). Gottes Thron hat einen Untersatz, welcher blau ist bzw. mit blauem Saphir verglichen wird (Ex. 24, 1/11 [vgl. Ez. 1, 26; 10, 1] LXX: ἔργον πλίνθου σαπφείρου; Vulg.: opus lapidis saphirini; Gradw. 33f). Eine Beziehung zur F. des Himmels liegt nahe. Weiß war im Gegensatz zum syrischen Purpur F. der Kleidung des Hohenpriesters (Galling, BiblReallex 429), der dazu gehörige Gürtel rot (Schürer, Geschichte 2[3], 281). Der Ephod mit seinen zwölf farbigen Steinen (s. o. Bd. 4, 515) wurde später auf die zwölf Stämme Israels bezogen (Midr. Num. Rabba 2, 6 zu Num. 2, 2f. Ruben rot = Alraunenbild: Gen. 34; Levi weiß, schwarz, rot = Urimu-Tannimu: Ex. 28, 30; Juda himmelfarben = Löwe: Gen. 49, 9; Isachar stibiumschwarz = Sonne, Mond: 1 Chr. 12, 32; Zebulun weiß = Schiff: Gen. 49, 13; Dan saphirfarben = Schlange: Gen. 49, 17; Gad schwarzweiß = Heerlager: Gen. 49, 19; Naftali weinfarben = Hirschkuh: Gen. 49, 17; Asser F. des Edelsteins der Frauen = Ölbaum: Gen. 49, 20; Josef tiefschwarz = Ägypten: Gen. 41, 50f; Benjamin, alle F. der Zwölf = Wolf: Gen. 49, 27). Jede Stammes-F. ist dann zugleich Fahnen-F. Für die F. des Stammes Levi stellt Midr. Pirqe Rabbi Eliezer 11 einen Erklärungsversuch an. Gott sammelte zur Erschaffung Adams Erde von allen Weltenden, damit der Mensch später überall ein Grab fände. Dabei war für sein Blut rote Erde, für seine Eingeweide schwarze, für Knochen u. Sehnen weiße u. für den Körper gelbe vorgesehen (vgl. H. Lewy, Die Fahne der Leviten: ARW 29 [1931] 193/5). Der Ephod hing an einer blauroten Schnur, die anscheinend noch im MA ebensofarbig bei den tintinnabula gebraucht wurde (Schramm 557). Der im Kult verwendete Weihrauch hieß ‚die Weiße' (lebōnā; Ex. 30, 34; Lev. 24, 7 u. ö.; später auch kosmetisch verwendet, zB. Cant. 3, 6; 4, 6. 14; vgl. Gradw. 39/41).

3. Mensch. α. Körperliche Erscheinung. Die idealen F. der menschlichen Erscheinung sind Rot u. Weiß. Davids rötlich-braune Haut ist Zeichen seiner Gesundheit ebenso wie seiner Vornehmheit (1 Sam. 16, 12). Die Jünglinge von Jerusalem sind ‚röter an ihrem Leib als Korallen'; nach dem Kampf, vor dem sie ‚heller als Schnee' waren, sind sie ‚schwärzer als Ruß' (šeḥōr; LXX: ἀσβόλη; Thren. 4, 7f). Sonnenverbrannt (dunkelbraun bis schwarz: š[e]ḥōr) sind Hirten u. Bauern (Cant. 1, 57; 5, 11). Nach dem jerusalemischen Targum zu Gen. 2, 7 schuf Gott den Menschen aus Erde der vier Weltrichtungen; dabei werden ihm aber nur drei F. zugewiesen: ‚er schuf ihn rot, schwarz u. weiß' (Delitzsch 762). Von den menschlichen Körperteilen sind Wangen u. Blut rot ('ādōm; Cant. 5, 10; 2 Reg. 3, 22; Is. 63, 2), die Zähne weiß (lābān; Gen. 49, 127: ‚weißer als Milch', wobei für Milch ḥālāb steht u. der etymologische Zusammenhang ‚Milch' – ‚weiß' [lābān] vergessen ist; vgl. Gradw. 35). Die Haare des Menschen sind schwarz (šaḥōr; wie Russ: Lev. 13, 31); sie können auch mit der F. des Raben verglichen werden (Cant. 5, 11; šeḥōrōt ka 'ōraeb; LXX: μέλανες ὡς κόραξ; Vulg.:

nigrae quasi corvus; Gradw. 52). Hellrötliches Haar wie bei David u. Esau gilt als vornehm u. schön (ṭōb rō'i; 1 Sam. 16, 12; Gen. 25, 25; Esau 'admōni; LXX: πυῤῥάκης; Vulg.: rufus). Andrerseits nimmt Goliath das rötliche Haar des David zum Anlaß, ihn zu verspotten (1 Sam. 17, 42; Tg. sāmmōq; πυῤῥάκης, rufus; Gradw. 15). Neben dem gesunden Aussehen des Menschen werden auch krankhafte Erscheinungen mit Hilfe von F.angaben beschrieben. Weiße Flecke (Lev. 13, 4. 9. 24. 38f), weiße Narben (Lev. 13, 10. 19. 43), weißer Ausschlag (Lev. 13, 42), ja das Weißwerden der ganzen Haut (Lev. 13, 13. 16) sind ungesunde Symptome, die sich bis zum Aussatz (λέπρα) mit mattweißen Flecken steigern, so daß man diese Kranken als ‚aussätzig wie Schnee' beschreibt (Ex. 4, 6; Num. 12, 10; 2 Reg. 5, 27; Lev. 13, 39; Gradw. 36). Weiße Haare auf der Haut als weitere Absonderlichkeit: Lev. 13, 3f. 10. 20f. 25; LXX: θρὶξ λευκή; Gradw. 35. Beim Aussatz wird gelegentlich auch eine weißrötliche Fleckung angegeben (bahärät lebānā 'adamdāmät; Lev. 13, 19. 42; Gradw. 12). Verfärbung des Gesichts durch Gemütsbewegung oder Schmerz ist als Erröten oder Erblassen (Grünwerden) bekannt (Jer. 30, 6; Jes. 19, 9; 29, 22; Dan. 7, 9; Gradw. 49_{117}). Der Prov. 14, 25 genannte Heuchler (LXX: δόλιος) wird Vulg. als versipellis, ‚F.wechsler', wiedergegeben (vgl. u. Sp. 429). – Auf spätjüd. Brauch beruht sicherlich die Bezeichnung für rote Schminke: ‚Josephs-Schönheit' in der modernen arabischen Folklore (H. Schäfer, Die Lieder eines ägypt. Bauern [1903] 58).

β. Kleidung. Die ideale Kleidung des Israeliten ist fleckenloses Weiß (Eccl. 9, 8), was auch für die Festkleidung gilt (lābān; Sir. 9, 8; vgl. Ex. 28, 39: du sollst eine Tunika aus Leinen machen lassen). Ein weißer Stoff aus Wolle oder Leinen ist der Byssus (Ez. 27, 16 buṣ; die ältere Herleitung aus ägypt. mśś ist unhaltbar angesichts akk. paṣū; vgl. arab. 'abjad; Gradw. 49f). An Wolle, Leinen u. Leder kann sich ein rötlicher Moder bilden (Lev. 13, 49; Gradw. 12). Ohne daß Textstellen es bisher stützen, muß es für einfache Leute blaue Leinenstoffe gegeben haben, wie ein Stoffrest des 1. Jh. nC. mit blauem Linienmuster aus der Qumrânhöhle I nahelegt; ein Hinweis auf apotropäische Absichten fehlt (vgl. G. M. Crawfoot, The textiles: D. Barthélemy-J. T. Milik, Discoveries in the Iudaean desert 1 [Oxf. 1955] 18/38).

γ. Nahrung. Unter den farbigen Nahrungsmitteln der Menschen ist Milch (ḥālāb) weiß (lābān; Gen. 49, 14; zum Verlust der Kenntnis der gemeinsemitischen Bedeutung ‚milchfarben' vgl. Gradw. 34). Der Wein, vor dessen berauschender Wirkung gewarnt wird, ist rot (jit'addām; Prov. 23, 31). Poetisch wird er als ‚Blut der Trauben' (dām 'anabīm) bezeichnet (Gen. 49, 11; vgl. Dt. 33, 14). Das Manna der Wüste war weiß wie Korianderkörner (Ex. 16, 31), das Linsengericht des Esau von rötlicher F. ('ādōm; Gen. 25, 30).

4. Tier. Die Rinder der Israeliten waren rot u. weiß (Num. 19, 2; Henoch 85 [2, 289f Kautzsch]). Die Pferde haben öfters rote ('ādōm; Zach. 1, 8; 6, 2; LXX: πυῤῥός; Vulg.: rufus; ‚Rotfuchs': Gradw. 8, 21f) sowie weiße (lābān; Zach. 1, 8; 6, 36; Gradw. 36) u. schwarze F. (šeḥōrīm; Zach. 6, 2. 6; LXX: ἵπποι μέλανες; Gradw. 52; die sog. ‚grünen' Pferde Zach. 1, 8 waren ‚fahl'; Hertzberg). Eine besondere Rolle spielten die Schecken mit Flecken- oder Streifenmustern nach Art der bei Akkadern u. Arabern bekannten; für sie gab es vier verschiedene Ausdrücke (nāqōd, 'āqōd, ṭālū' u. bārōd; Gradw. 55f). Die Unterscheidung erfolgte nicht nach der F., sondern nach der Größe der Fleckung (ebd.), was die LXX nicht richtig verstand, so daß zB. die scheckigen Tiere Jakobs von ihr (Gen. 30, 39; 31, 10. 12) als διάλευκοι καὶ ποικίλοι καὶ σποδοειδεῖς ῥαντοί [d. i. graugefleckt] wiedergegeben werden; vgl. Reiter 90). Der *Esel (ḥamōr) heißt so wegen des rötlichen Einschlags in seinem Grau (noch griech. πυῤῥός; danach span. burro; Gradw. 16f). Die Haut der Eselin gilt dagegen als weißlich (šāhōr; Judc. 5, 10; Vulg.: asinos nitentes). Ein Lamm wird dunkel (d. i. schwarz, ḥum) genannt (Gen. 30, 22). Ein Wüstentier heißt ‚Rotwild' (jaḥmūr; Dt. 14, 5; LXX: πύγαργος = ‚Antilope'; 1 Reg. 5, 3, LXX ohne Äquivalent; Vulg.: balbulus ‚Gazelle'; Gradw. 16. 20). Bei der Hyäne ist die gefärbte Streifung wichtiger als die Grund-F. (ṣābū'a; Gradw. 61).

5. Sachen. Der Lehm des Töpfers u. Ziegelherstellers ist rötlich (ḥōmœr; Gradw. 18 mit Verweis auf A. Schwarzenberg, Die geographische Terminologie im Hebräischen des AT, Diss. Zürich-Leipzig [1954] 132f). Der rote Anstrich u. die Innenausstattung mit roter Zeder, wie das Haus König Jojachims sie erhielt (Jerem. 22, 14), galten als Sakrileg, da Purpur Zeichen der Heiligkeit war (Wun-

derlich 84). Den sakralen Charakter solcher Bemalung bestätigt der Anstrich von Ossuarien in der Nekropole v. Jerusalem mit indisch-rot u. gelb (E. L. Sukenik, Jüdische Gräber Jerusalems [Jerus. 1931] 11). Wenn die Hure von Jericho die Kundschafter an einem roten Seil herabließ (Jos. 2, 8), dürfte die F. nicht apotropäisch-magisch gemeint sein; vielmehr machte sie das Seil nur sichtbar (Wunderlich 62_2). Die Blut-F. gilt spät als Heilmittel, etwa als gerötetes Wasser oder Blut selbst (als sympathetisches Mittel zur Heilung des weißen Aussatzes: Midr. Šemot Rabba 1, 34; Wunderlich 10). Ein Ort, offenbar mit weißen Häusern, heißt ‚der Weiße‘ (lābān; Dt. 1, 1; vielleicht identisch mit libnā: Num. 33, 20f; Gradw. 46). Wie die menschliche Haut können auch Stoffe aus Leinen u. Wolle (Lev. 13, 49) sowie Hausmauern (Lev. 14, 37) einen grüngelben ‚Aussatz‘ haben (Gradw. 13. 31). Apotropäisch sollte vielleicht die rote F. am Schild der Krieger wirken, die iJ. 612 vC. Assur zerstörten, sowie deren scharlachrote Rüstung (Nah. 2, 4; Vulg.: clipeus fortium eius ignitus; Gradw. 11 mit Verweis auf S. Seligmann, Der böse Blick 2 [1922] 274f). Nach Talm. Tosefta Šabb. 7, 1 gab es in hellenistischer Zeit rote Fadenamulette (Wunderlich 22; vgl. u. Sp. 406). Die wasserdichten Tierhäute, die als Decken der Stiftshütte dienten, waren rotgefärbt (‘ōrōt ’ēlīm me’oddamin; δέρματα ἠρυθροδανωμένα; Ex. 26, 14; 36, 19; 39, 34; Gradw. 11).

6. Symbolik. Israel tendierte früh dazu, den F. sinnbildliche u. moralische Qualitäten zuzuerkennen, wobei die F.gruppen stärker als die Einzel-F. Berücksichtigung fanden. Schwarz ist Sinnbild für Unheil u. Verderben (Zach. 6, 26), Weiß, die F. göttlichen Lichts (E. R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period 1, 25), bedeutet ethische Läuterung (Dan. 11, 35; Gradw. 38). Daher sollen die Sünder ‚weiß wie Schnee‘ werden (kaššäläg jalbīnū; Jes. 1, 18; vgl. Dan. 7, 9 LXX: ὡσεὶ χιὼν λευκόν; Vulg.: quasi nix dealbabuntur; Ps. 51, 9). Schließlich kann Weiß in Israel Zeichen der Ehrung sein (Radke 69_{583}). – Scharlachrot bedeutet Sünde u. Zorn (Jos. 1, 18; 6, 8; Delitzsch 761) u. schamerregende Leidenschaft (Philo qu. in Gen. 4, 170). Der von Tyrus importierte Purpur (Ez. 27, 71) ist seit alters Zeichen der Königswürde (vgl. Judc. 8, 26). Purpurblau ist demgemäß die F. der Herablassung Gottes (vgl. Num. 15, 38; Delitzsch 761). Die purpurblaue Decke der Bundeslade erklärt Bamidbar Rabb. Num. 4, 6 als Meer- u. Himmels-F., so, wie Israel Gott am Sinai schaute. Philo deutet die vier F. der Vorhänge der Stiftshütte allgemein als die vier Elemente: Weiß (Byssus) = Erde; Rot (Purpur) = Wasser; Blau (Hyazinth) = Luft; Orangegelb (Kokkus) = Feuer (v. Mos. 3, 6 [2, 148]; vgl. C. Siegfried, Philo v. Alexandrien als Ausleger des AT [1875] 189. 345. 356. 369). Das von Gott begründete himmlische Jerusalem hat Mauern aus blauem Saphir, Zinnen aus rotem Rubin u. Tore aus rotem Karfunkel, wodurch Himmel u. Licht repräsentiert werden (Delitzsch aO.). Grün ist Gedeihen (Dt. 11, 10: der ohne Regen bewässerte Gemüsegarten, wofür Ägypten beispielhaft ist). Wenn vom Propheten Muhammed das Wort überliefert ist: ‚Das Anschauen des Grünen ist Gottesdienst‘, u. Grün islamische Kult-F. wurde (H. Ritter, Das Meer der Seele [1955] 459), beruht dies sowohl auf jüd. als auch allgemein antiker Vorstellung. Nach Talm. Šabb. 55a läßt Gott Gabriel auf die Stirn der Frommen ein Zeichen mit schwarzer Tinte machen, auf die der Frevler aber eines mit Blut, damit sich die Dämonen ihrer bemächtigen. Anscheinend liegt hier eine Erinnerung an die Bewertung des Rubrum in der Schriftpraxis der Ägypter vor (vgl. o. Sp. 372f).

7. Technisch. Pigment-F. waren in Israel vor allem für die Stoffärberei u. die Kosmetik wichtig, während sie für die Malerei fast bedeutungslos waren. Im Hebr. fehlt ein Wort für ‚Malen‘, ‚Färben‘. Tierische Pigmente waren der Purpur (rot – ’argāmān; blau – tekēlät), der aus Phönikien bezogen wurde. (vgl. zuletzt L. B. Jensen, Royal Purple of Tyre: JournNearEastStud 22 [1963] 104/18). Das billigere Karmesin stammte vom Kermeswurm, einem Eichenschmarotzer, den man in Israel selbst fand. Der Gebrauch pflanzlicher Färbstoffe, insbesondere des Krapp (indigoblau), ist in Israel weniger bekannt. An mineralischen Pigmenten sind zu nennen das Stibium (schwarz; pūk), Schwefelantimon (kāḥal; arab. kuḥl) u. Mennige (šāšar) bzw. Ocker (siqrā), welche mit Vorliebe in der Kosmetik gebraucht wurden. Für Tinte nahm man Ruß (dejō), zum Tünchen der Wände Kalk (gīr, śīd; vgl. Gradw. 66/87; ebd. 88 Belege). – In Tell bēt Mirsim wurde eine Färbereianlage aus der israelitischen Königszeit gefunden (mit großen Bottichen zum

Färben von Wollgarn, nicht von fertigen Stoffen; vgl. Galling, BiblReallex 154). Auf die Schwierigkeit, die richtige F.nuance immer wieder zu treffen, weist Forbes hin (4, 99f).

III. Griechenland u. Rom. Den F. im Bereich der griech. u. lat. Kultur sind viele Untersuchungen gewidmet worden, wobei sich die Verschiedenheit des Ansatzes u. der Zielsetzung bes. verunklärend ausgewirkt hat. Während die Arbeiten mit psychologischer Fragestellung ein mageres Ergebnis hatten, erbrachten die F.wörter-Untersuchungen einen Kern bleibender Einsichten. Das hervorstechendste Beispiel für den Methodenwandel ist etwa die Beurteilung der F. bei Homer: anstelle der wiederholt erörterten ‚F.blindheit' trat hier die Erkenntnis, daß der epische Dichter bei seinen Schilderungen auf den F.-inhalt weitgehend verzichtet zugunsten der Erfassung von Licht u. Dunkel (vgl. Fahrenholz). In der Tat ist zB. der bei Homer mit ‚λευκός' u. Derivaten bezeichnete Wert vielfach (aber nicht immer) als ‚licht', ‚hell' wiederzugeben (Reiter 34/42). Ein umfangreiches Verzeichnis griech. F.wörter findet sich bei W. Schultz, Das Farbenempfindungssyst. d. Hell. (1904); einzelne griech. Sprachbereiche bei Müller-Boré; über lat. F.wörter vgl. André.

a. F.lehre. 1. Mehr-F.systeme. Im Unterschied zu den altorientalischen Völkern stellten die Griechen theoretische Erwägungen über die F. an u. bildeten abstrakte Lehren über ihr Wesen aus. Die von den Philosophen spekulativ aufgestellten Systeme gingen mit Naturbeobachtung aber nur selten Hand in Hand; auch haben sie auf die praktische Anwendung der F. in der Kunst nur ausnahmsweise eingewirkt. Anderseits ist den Philosophen eine Übersicht über die philosophischen F.ausdrücke u. die griech. F.vorstellungen zu danken (Veckenstedt 28 mit F.wörterliste der Philosophen). – Die älteren F.lehren leitet Alkmaion ein, der den F.dualismus schwarz-weiß gemäß der pythagoreischen Lehre herausstellte (A 3 [VS 1, 211, 19ff]). Empedokles (B 4 [VS 1, 342, 4ff]) u. in seiner Nachfolge Gorgias (B 4 [VS 2, 283, 9f]) u. Platon (Tim. 67D) vertreten die Ansicht, beim Menschen entstehe F.wahrnehmung durch die Verbindung sich lösender Materialteilchen mit Augensporen. Abhängigkeit von den Pythagoreern liegt dabei insofern vor, als Empedokles sich nur für das Helligkeitspaar schwarz-weiß interessiert (A 86 [VS 1, 301, 33]; A 69a [VS 1, 296, 13]) u. er die übrigen F. außer acht läßt (vgl. B 94 [VS 1, 345, 3]). Ohne Beziehung hierzu stellte Empedokles dann aber eine vielleicht vom Alten Orient her inspirierte Elementen-F.lehre auf: die vier Elemente der Welt bewirken die F. Weiß, Schwarz, Rot u. Ockergelb (A 92 [VS 1, 307, 10]). Ebenso wie Anaxagoras (B 10 [VS 2, 37, 7ff]; B 21 [2, 43, 9]) hielten die Peripatetiker die Schwarz-Weiß-Lehre aufrecht, welche an PsAristot. de color. (von Gottschalk Theophrast oder einem Schüler zugewiesen) anschließt. Die Vier-F.lehre des Empedokles übte eine gewisse Wirkung auf die Malerpraxis u. die Medizin aus. So teilte zB. Diogenes v. Apollonia die menschlichen Individuen (wie der Alte Orient die Völker) in vier F. ein (Galen. 19, 495 K.: ἐρυθρόχρους; πυῤῥόχρους; μελανόχρους; λευκόχρους), wobei er gleichzeitig lehrte, daß durch vier den genannten F. entsprechende Blut- oder Organbefunde Krankheiten entstünden. Die hier auftretenden vier Grund-F. (Weiß, Schwarz, Grün, Rot) führt Demokrit in seinem Werk περὶ χροῶν (A 33 [VS 2, 91, 8 = 138, 23]) auf bestimmte Verhältnisse bzw. Formen der Atome zurück (A 135 [VS 2, 120, 16/30]); das hier geleugnete Schwarz hat nur den Namen geändert u. heißt statt dessen ‚Schatten'. Theophrast, der wie die Genannten in diesem Fall auch nicht von der Empirie ausgeht (trotz Capelle, der zu zeigen suchte, daß Theophrast bei seinen F.stufen bestimmte Naturvorbilder im Auge gehabt habe), läßt aus den genannten Grund-F. rein theoretisch durch Vermischung vier Misch-F. erster Ordnung (Metall-F. Weiß-Rot; Gelb-Gelbgrün; Purpur, d.h. Rot-Schwarz; grüne Waid-F., d. h. Schwarzblau bis Gelbgrün) u. vier Misch-F. zweiter Ordnung (Lauchgrün bis Schwefelgrün; feuriges Dunkelblau; gelbbraune Nuß-F.; helles Braungelb) hervorgehen. Die weiteren F.lehren (Plato; Aristot.) sind gleichfalls solche von den F.mischungen, die sie verschieden variieren oder anders erklären. So entsteht nach Plato, der im allgemeinen der Vier-F.lehre des Empedokles den Vorzug gibt (Tim. 67E/68B), Gelb (in der Reihe Weiß, Schwarz, Rot, Gelb) durch Mischung von λαμπρόν, ἐρυθρόν u. λευκόν (68B). Die F. werden von ihm der Natur nach, etwa dem Regenbogen entsprechend, angeordnet: zuerst die roten F. (Rot entsteht durch einen Augenvorgang), dann die gelbbraunen u. schließlich die blaugrünen. Aber auch Plato

kennt weitere Misch-F. (es sind insgesamt acht), ohne dabei, wie etwa Demokrit, das Mischverhältnis exakt anzugeben. Denn die möglichen Zusammensetzungen, die in der bunten Pracht der Natur hervortreten, seien ja doch ein Werk des Demiurgos, das der Mensch ehrfürchtig betrachten müsse. Der optimistischen Zuversicht mechanistischer Erklärung steht hier ein beinahe religiöser Agnostizismus zur Seite, ein Zwiespalt zugleich zwischen Naturbetrachtung u. Spekulation, wie er letztlich durch alle Bemühungen der Griechen um die F. hindurchgeht (zum Ganzen vgl. Kranz; Gaiser). – Originell ist die aristotelische Lehre in De sensu (439a/480b; vgl. Gottschalk). Schon in De anima (418b/419a 20) vertritt Aristot. die These von der Durchsichtigkeit der Luft, welche als Medium F.unterschiede zu bemerken erlaubt. In De sensu wird die Durchsichtigkeit näher erläutert: in den Körpern ist sie in verschiedener Proportion bzw. Quantität enthalten. Sie ist also eine eigene physikalische Dynamis, deren quantitativ unterschiedliche Proportionalität in den zusammengesetzten Körpern (bei Luft u. Wasser) Licht oder (bei Gegenständen u. Körpern) F. bewirkt, u. zwar letztere an der Grenze der Oberfläche. Während die Pythagoreer annahmen, die F. sei die Grenze des Objekts selbst, meint Aristot., die F. als solche existiere in der Begrenzung; sie sei die Grenze der Durchsichtigkeit eines Objekts u. nicht dessen Körper (439b 11f). Nach dieser Auffassung ist Licht im durchsichtigen Medium dasselbe wie F. in festen Körpern. Für die F. sind die Proportionen der Quantitäten bestimmend, welche die Begrenzung der Durchsichtigkeit hervorrufen. Wie Licht u. Dunkelheit in zusammengesetzten Körpern Weiß u. Schwarz entsprechen, hängt die F. eines Körpers von dem Verhältnis dieser beiden F. zueinander ab. Diese Feststellung führt zur Lehre vom Nebeneinander zweier gegebener Grund-F. (439b 19/440a b). Das Nebeneinander von Schwarz u. Weiß in kleinsten Teilchen wird als Mischung grau wahrgenommen, was durch eine Zahlenproportion ausdrückbar ist. Die so entstehenden F.verhältnisse sind eine Art Konsonanten-Akkord, wobei die angenehmste F., etwa Purpurrot, auf dem einfachsten Zahlenverhältnis beruht. Nebeneinander stehen dabei geordnete u. ungeordnete Zahlen, d. h. einerseits die Grund-F. einer Skala, anderseits Misch-F., welche in ihrer Unreinheit nicht mehr ausdrückbar sind. Hier schließt die Erklärung des Charakters der F.mischung an (de generatione et corruptione 1, 10 [327a 30/328b 23]). Mischung ist möglich durch verschiedene Zahlenverhältnisse zwischen Schwarz u. Weiß (de sensu 440b 18/21). Mit der Einmündung seiner F.lehre in eine Lehre der Zahlenverhältnisse kommt Aristot. pythagoreischen Ideen nahe (zum Ganzen vgl. Kucharski). – Die Römer haben keine eigenen F.lehren entwickelt; Autoren wie Seneca, Plinius usw. schlossen sich vielmehr fallweise den großen griech. Philosophen an.

2. Farblosigkeit u. Farben. In Griechenland stellt man das Weiße als Summe aller Farben dem Schwarzen als der Abwesenheit aller Farben gegenüber, setzt jedoch bisweilen auch antinomisch beide Bestimmungen einander gleich. Im allgemeinen erschien den Griechen dasjenige als farblos, weiß oder bleich, was außerhalb des Lebens oder in seinen Randbezirken existierte. So wurden Tod u. Jenseits als dunkel oder farblos angesehen; grau oder schwarz stellte man sich die Völker am Rand der griech. Ökumene vor. Die Gestalt des Hades ist, wie schon nach antiker Etymologie (Plat. Crat. 403A; Gorg. 493B; Phaed. 81C), unsichtbar, somit auch sein Reich dunkel. Schwarz u. lichtlos nennt Homer das Reich des dritten Kronossohns (Il. 14, 191), in das man hinabsteigt, wenn man das Sonnenlicht verlassen hat (Od. 11, 93). Diese Tradition aufnehmend, nennt auch Vergil jenes Reich den ‚schwarzen Tartarus‘ (Aen. 6, 134/5). Doch betont er das Fehlen der F. noch mehr, wenn er in seiner Beschreibung des Avernus von einer finsteren Höhle spricht, die von einem schwarzen See u. von dem Schatten der Wälder umgeben ist (ebd. 237/8). Die Seelen wandeln in tiefer Nacht. Im Elysium jedoch gibt es einen Lichtschimmer, der an das Leben erinnert u. den Lohn für die Tugendhaften bildet (ebd. 640/1). Doch handelt es sich mehr um einen fahlen Schein als um ein wahres Licht; denn die Seelen wohnen im Halbdunkel des Hains (ebd. 673) u. haben Sehnsucht nach dem Licht, die Aeneas geradezu als eine Begierde erscheint (ebd. 721). Da Mors als Gottheit zusammen mit Senectus, Fortuna u. anderen Personifikationen Tochter des Erebos u. der Nacht (Hygin. fab. praef. 9, 3; Stat. Theb. 4, 528) ist, kann Horaz sie finster (c. 1, 4, 63) u. bleich (sat. 2, 1, 57) nennen. Auch Charon, den Fährmann der Unterwelt, stellt man sich

ohne Farbe mit weißem Bart u. Haupthaar vor (Aen. 6, 298/301). Düster ist auch sein Schiff, wie das Eisen grau (ebd. 302) oder bläulich (ebd. 410; s. o. Bd. 2, 1042. 1047). Dies sind daher die Farben, die auch in den Kunstwerken für die Unterwelt stereotyp Verwendung finden (vgl. zB. den etruskischen Charun der Tomba François). Der griech.-röm. Charon ist grau nicht nur als Unterweltsgott, sondern auch als alter Mann, so wie im Mythos Pelops als der Greis schlechthin Verkörperung weißhaarigen Alters wurde (vgl. die Wiederkehr der Wurzel ‚pel‘ in den Wörtern πελαργός = weißgrau u. παλαιός = alt). Die Alten leiten zwar die Versammlungen u. geben an die Jüngeren ihre Erfahrung weiter; doch im sozialen Zusammenleben haben sie keine aktive Funktion. Sie leben in einem geachteten Ruhestand am ‚Rande‘ der Gemeinschaft. Die gedankliche Analogie zwischen dem Alter u. der Abwesenheit der F., welche eine Randexistenz im Leben anzeigt, ist daher verständlich. Eine Randexistenz in der griech. Welt führen auch Völker, die durch die Ferne ihrer Länder ebenfalls in farbloses Dunkel gehüllt erscheinen, so zB. die Phäaken, in deren Namen die Vorstellung der Farblosigkeit schon anklingt (φαιός = grau, dunkel, ohne bestimmte Farbe; Plat. Tim. 68 D). Ähnlich leben auch die Kimmerier in Wolken u. Nebel gehüllt, ohne einen Sonnenstrahl unter lastender Todesnacht (Od. 9, 13). – Die Vorstellung der Farblosigkeit bei den Dichtern hat ihre Entsprechung im wissenschaftlichen Denken der Philosophen. Mit großer Präzision sind sie bei PsAristot. in ein System gefaßt. Luft u. Wasser sind an sich weiß. Die Sonne ist Feuer; auch die Erde ist von Natur aus weiß, doch erscheint sie durch Färbung vielfarbig (chrom. 1, 1). Damit bestätigt er die F.-losigkeit des Weißen, das, ohne wie das Schwarze die Negation jeder Farbe zu sein, jedenfalls Abwesenheit von Farbe ist. Schwarz ist alles, was man nicht sieht (ebd. 2), da die Finsternis Wegnahme des Lichtes u. Licht die Farbe des Feuers ist (ebd. 4). Das Weiße ist nicht Wegnahme des Lichtes, sondern nur dessen Abwesenheit, weshalb es Schattigkeit verursacht. Damit erklärt sich auch die Abstufung des Lichtes im Jenseits, wie sie in der Vorstellungswelt der Dichter erscheint, mit der Finsternis als Bestrafung der Verdammten u. dem schattigen Halbdunkel des Elysiums. Für Aristoteles (sens. 439b33) wie auch für Plato (rep. 420E; Phaed. 110C), Demokrit bei Theophrast (sens. 77 = A 135 [VS 2, 121]) ist demgegenüber die Sonnen-F. Purpur, womit man in einer weiten F.skala Violett bis Rot als ‚die schönste aller Farben‘ bezeichnet. Die Gleichsetzung F. – Leben vollzog bereits Plato mit der Behauptung, der Maler mit seinen F. gleiche einem Manne, der in einem Spiegel zeige, was ihn umgebe (rep. 596D f). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt später Plotin, wenn er die Tiefe jedes Dinges als seine Materie erklärt. Da die Materie dunkel, die Form aber licht sei u. der Intellekt die Form begreife, so bedeute dies, daß der Intellekt bei der Erkenntnis der Form jeglichen Dinges dasjenige, was unter ihr sei, als dunkel anspreche wie alles, was unter dem Licht ist (s. u. Sp. 435). Ebenso erkenne ja auch das Auge, das selber lichthaft ist, wenn es den Blick auf Licht u. lichthafte F. richte, alles unterhalb der F. Seiende als finster u. materiell u. von den F. überdeckt (enn. 2, 4, 5). Diese Theorien legitimieren jene künstlerische Bewegung, welche auf Umriß- u. Innenzeichnung verzichtet, ein Stil, der im 4. Jh. nCh. zu großer Bedeutung kam u. sich besonders in Hofkreisen verbreitete (vgl. die Dea Barberini, die figürlichen Darstellungen der Trierer Deckenmalereien usw.); zugleich erklärt sich daraus die Vorliebe der Spätantike für Marmorintarsien (zB. die von Köln u. die aus der Basilika des Iunius Bassus).

b. Kosmos u. Natur. Dem Kosmos u. der Luft in ihr gehört dunkle F. zu (Äther πολιός ‚grau‘: Eur. Or. 1376; vgl. Philo opif. m. 7, 29; Dio Chrys. 36, 45). Daß Homers Himmel nicht blau sein konnte, beruht nach einer neueren Erklärung weder auf dessen F.blindheit noch einem eigenen F.system (L. Weisgerber), vielmehr darauf, daß er ihn sich als festes Firmament aus Metall vorstellte: σιδήρεος (bzw. χάλκεος οὔρανος; Werner). Bei den Römern besteht diese Vorstellung nicht, so daß die Sach-F. Blau für den Himmel ohne weiteres möglich u. üblich wird (caeruleus, schon vor Ennius; vgl. ann. 9 V.; André 334). Der Sonne kommt ein der weißen F. entsprechender lichter Widerschein zu (λευκός: Il. 14, 185; vgl. Empedokles B 21 [VS 1, 319, 13]; lat. candens: Lucr. 6, 1197; candidus: Ov. met. 15, 30; Tagessonne mit weißen Rossen: am. 2, 1, 24, untergehend mit schwarzen: Prop. 3, 5, 34). Daher ist auch der Tag licht, weiß (λευκὸν ἦμαρ: Aesch. Pers. 301;

Ag. 668; vgl. Soph. Ai. 673; Eur. Troad. 847f; zum Ganzen R. Bultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum: Philol 97 [1948] bes. 5f. 9f). So ist auch die Lichtbringerin Eos weiß (Il. 2, 49; 11, 2; Od. 23, 243f; Eur. El. 102. 730) oder hat weiße Rosse (Theocr. 13, 11). Die Sonne selbst ist freilich golden (χρυσοῦς: Pind. Pyth. 3, 257; Eur. Ion 459; ferner χρυσοφεγγής, χρυσωπός; aureus: Enn. ann. 92 V.; Catull. 63, 69; Verg. georg. 1, 232); feuerrot wird sie nur in bestimmten Situationen wie beim Auf- u. Untergang (igneus: Verg. Aen. 8, 97; flammeus: Catull. 66, 3; purpureus: Ciris 37; Ov. Her. 4, 160; 21, 86 usw.; roseus: Lucr. 5, 610). Dem Mond kommt Silberglanz zu (ἀργύρεος: Sappho frg. 34 Lob.-P.); bei den Lateinern ist er niveus, candidus, candens (Belege André 337f) oder hat weiße Rosse (Ov. fast. 4, 374; rem. 258). Rot wie die Sonne ist der Mond bei Auf- u. Untergang (rubens, roseus, rubicundus; André ebd.). Auch die Sterne sind licht-weiß oder golden-gelb (candidus, niveus; aureus, auratus; fulvus), ausnahmsweise auch blau (caeruleus; André 338). Unter dem Einfluß babylonischer Astrologie wird in den Planeten jeweils eine F. erblickt (Mars: feurigrot; Saturn: schwärzlichblaß; Juppiter: hauptsächlich weiß, auch grau, φαιόν; Sonne: hell, zitronengelb; Mond: silberhell, Umgebung grün; Merkur: bläßlich, ὠχρός; vgl. Boll-Bezold; o. Sp. 337f; u. Sp. 430). So weist auch Plato im Er-Mythos den Planeten verschiedene F. zu (rep. 10, 616B/17A; vgl. Bidez). In poetischer Diktion hat der Morgenstern weiße (Ov. met. 15, 189) u. der Abendstern schwarze Rosse (Ov. fast. 2, 314). Die Wolken treten am Himmel in reicher F.abwandlung auf (weiß, rot, blau, schwarz, gelb; niemals grau; Belege André 335). Der Wind heißt, wenn er rein ist u. aufklart, λευκόνοτος (Aristot. 973b10f [frg. 250, 8 R.]). Der schädigende Sturmwind ist schwarz (griech. u. lat. Belege Radke 20_{140}). Alles, was im Gegensatz zum Tag Bezug auf die Nacht oder die Unterwelt hat, ist schwarz (μέλας, ater, niger) oder blauschwarz (κύανος); umfangreiche Belegsammlung für Nacht, Unterwelt, Erebos, Styx, Unterweltstore, -pferde u. -hunde, Charon, Keren, Erinyen (Furien), Harpyien, Totengeister, Charybdis, Sphinxe usw. bei Radke 14/20; André 341f. In der Natur begegnet Wasser licht, hell u. klar (λευκόν: Il. 23, 282; Od. 5, 70; Hes. op. 739; Aesch. supp.; Eur. Heracl. 573; Callim. hymn. 1, 19, was Reiter zur Verdeutlichung der primären F.losigkeit mit ‚blank‘ wiedergeben möchte [30. 38]). Wasser kann aber geradezu schneeweiß sein (Nonn. Joh. ev. 2, 35f; 4, 208f beim Weinwunder, dabei im Gegensatz zum roten Wein gesagt); mattweiß (πολιός) ist das schäumende Meer (Od. 12, 147. 180). Schon Homer kannte das Wasser auch als rotschimmernde Welle (πορφύρεον κῦμα; Il. 1, 481f; Od. 2, 427f; 13, 84f; Reiter 28; André 332f), wogegen Aristophanes, allerdings wohl nur ironisch, von einer ‚blauen Woge‘ spricht (γλαυκός: av. 1339; thesmoph. 44; ran. 665; vgl. A. Lesky, Thalatta [Wien 1947] 160 mit weiteren Belegen, zumeist aus den Tragikern). Ebenso kennen die Römer das Meer als blau (caeruleus, glaucus), grün (viridis) u., sofern es wildbewegt ist, als schwarz (niger: Lucr. 5, 564; ater: Verg. Aen. 5, 2 u. ö.; André 333). In latein. Dichtung ist der Fluß gelb (flavus, luteus; Horaz), seltener grün (viridis, virens; André 332). – Für die Pflanzenwelt ist die Natur-F. grün maßgeblich (χλωρός u. Derivate; vgl. bes. PsAristot. plant. 828b13; Reiter 82). Auch in der lat. Literatur steht für Pflanzenwuchs Grün obenan (virere, virescere usw.; André 329f). Die Elegie verwendet daneben aber gern andere F. (Weiß, Rot, Violett usw.; Mayer 82f mit Belegen). Im Anschluß an hellenistischen Brauch ist es seit Augustus für Blumen u. Früchte üblich, dem Namen ein F.epitheton folgen zu lassen, wobei für die Auswahl oft nur das Bedürfnis nach Abwechslung maßgebend war (André 329). Dabei kommen den Rosen Ausdrücke wie purpureus, punicus (puniceus), rubens, rutilus zu (ebd. 330f). Der durch erwachende F. gekennzeichnete Frühling heißt gern ver purpureum u. ä. (Verg. ecl. 9, 40), ver rubens (Verg. georg. 2, 319), während er bei den Griechen vielleicht im Unterschied zur weißglänzenden Schneelandschaft des Winters grau (πολιός; trüb?) genannt (Hes. op. 477. 491f) oder mit der Eigenschaft des Glanzes ausgestattet wird (λευκόν: Callim. hymn. 6, 122; Theocr. id. 18, 27; Reiter 61). Die Felder vor der Reifezeit der Ernte sind gelb (flavus u. Derivate), bei höchstem Reifegrad rot (rubens, rubescens; André 330). F.angaben finden sich auch in der Landschaftsschilderung. So wird von ‚weißen‘ Städten gesprochen (Il. 2, 739; Strabo 9, 5, 19), weißen Inseln (vgl. Λευκὰς Πέτρη; Λευκάς; Ἀργινοῦσαι; Reiter 50f), weißen Felsen

(Gruppe, Myth. Reg. s. v.). Ebenso können F. Flüsse, Meere sowie Länder u. Völker charakterisieren (Phoinike, Erythreia, Aithiopia; Dieterich 25f). Das ‚Rote Meer' (vgl. o. Sp. 390) hat diesen Namen nach Strabo (16, 4, 20) von der F. des Wassers bzw. der Küste (Aesch. frg. 192 [64 ²Nauck] nahm wohl Steine im Wasser als Ursache an). Zum ‚Schwarzen Meer' vgl. Hirt. Von den geographischen Namen mit F.wörtern war es nur ein Schritt, auch ganze Völker nach F. zu unterscheiden, was vor allem im Siedlungsraum der Slawen u. der Steppenvölker häufig ist (vgl. Weißkroaten, blaue Türken, gelbe Uiguren). Außer der Absicht zu unterscheiden, spielte hier die antike Vorstellung von der Gliederung der Welt in vier F. herein (vgl. Const. Porphyrogenn. administr. imp. 26/35 Bonn. Corp.). Während das Erdzentrum als gelb gilt, war der Osten grün-blau (Holz, d.i. Frühling), der Süden rot (Feuer, d.i. Sommer), der Westen weiß (Herbst) u. der Norden schwarz (Wasser; d.i. Winter; zum Ganzen vgl. Ludat). Die Vorstellung von der Zugehörigkeit bestimmter F. zu einzelnen Erdzonen, die wohl auf Poseidonios zurückgeht, hat sich auch literarisch niedergeschlagen, so zB. bei Verg. georg. 1, 233/6, wo die Tropen als feuerrot (sonnenverbrannt) u. die Arktis als schwarzblau (Nachtdunkel) geschildert werden. Nach Richter zSt. findet sich die Lehre von den zwei F.zonen bereits bei Eratosthenes, der auf noch Älteren (Demokrit?) fuße. – Im Reich der Natur sind auch die F. der Minerale typologisch erfaßt. Erz, Eisen u. Stahl sind glänzend (λευκός: Il. 11, 35; Aesch. sept. 86; Soph. Ant. 106; Eur. Phoen. 1099) oder grau (πολιός: Il. 9, 366; 23, 261; Hom. h. Merc. 41; Eur. Heracl. 758; Hes. theog. 161; Pind. Pyth. 3, 48; 11, 20). Silber ist ‚blank' (λευκός; Eur. frg. 542N².; Trag. adesp. frg. 115. 389N.²). Gold ist im Lat. fahl (flavus, pallidus, fulvus) oder rot (rutilus, rubens; André 341). Marmor, dessen Natur-F. zunächst weiß ist (λευκός; Reiter 30f) u. auch in der Kaiserzeit als albus, candens, niveus beschrieben wird, ist später in den bunten Sorten bevorzugt worden (Marquardt, Priv. 620/2), so daß auch von grünem u. gelbem Marmor die Rede ist (virens, flavus, flaveus; André 340f).

c. Götter. Nach Plutarch ist Rot die F. aller Götter (quaest. Rom. 287 e), obgleich Plato geäußert hatte, Weiß sei ihnen am angenehmsten (leg. 956; übersetzt bei Cic. leg. 2, 45). Für beide Auffassungen finden sich Hinweise, so daß wohl die jeweilige Situation, in welcher die Gottheit auftrat, für die F.bezeichnung ausschlaggebend war. Situations-F. sind Schwarz u. Weiß deutlich bei den Schicksalsgöttern, die manchmal ungnädig (sorores nigrae; Stat. Theb. 6, 376; silv. 3, 3, 21), manchmal gnädig sind (candidae sorores; Stat. silv. 4, 3, 146; vgl. Catull. 64, 307f). Situationsgemäß ambivalenten Charakter hat auch der genius vultu mutabilis, welcher albus oder niger hervortritt (Hor. ep. 2, 2, 189; Radke 22). Für Himmels- u. Lichtgottheiten liegt die weiße F. nahe (Iuppiter candidus; sein Wagen von weißen Rossen gezogen: Plut. Cam. 7, 1f; Mart. Cap. 2, 126: Phoebus albicavit; Hera mit weißem Schleier: Il. 14, 185; im Dromenon dargestellt durch ein Mädchen mit weißem Diadem: Apul. met. 10, 30). Lebenshungrige Götter erscheinen in Weiß (Pan weiß wie Schnee: Verg. georg. 3, 39; situativ Pan als nocturnus aber schwarz: Stat. Theb. 3, 480). Weiße Kleider oder Attribute verdeutlichen göttlichen Rang bei niederen Gottheiten u. Personifikationen (Kallisto mit weißer Binde: Ov. met. 2, 413; vgl. Helena Il. 3, 141; Aidos u. Nemesis weißgewandet: Hes. op. 198f; ebenso die Moiren: Plato rep. 617C, wo orphische Lehre zugrundeliegt: Orph. frg. 33 [109 Kern]; ferner weißgekleidet Pietas: Stat. silv. 3, 3, 3; zum Ganzen vgl. Radke 8/10). Weiß oder rotleuchtend, in situativem Wechsel, tritt Eos auf (λευκόπτερος: Eur. Troad. 847; vgl. Electra 730; Aesch. Pers. 386; λεύκιππος: Theocr. id. 13, 11; dagegen ῥοδοδάκτυλος: Il. passim; ῥοδόπηχυς: Hom. hymn. 31, 6; ῥοδοειδής: Nonn. Dion. 35, 249f). Weitere hilfreiche Numina u. Personifikationen, die man sich weiß vorstellt (Suda s. v. λευκόν: ὅτι τὸ λευκὸν ὁμώνυμον ὥσπερ τὸ ἀγαθόν; Serv. ecl. 5, 56), sind: Pax (Tib. 1, 10, 45; Ov. ars 3, 502; Calpurn. 1, 54), Gratia (Drac. Romul. 6, 62), Concordia (Mart. 4, 13, 7) sowie die Nymphen (Od. 5, 230; 10, 543; Apoll. Rh. 4, 1142; Orph. hymn. 51, 10) u. Leucothea (ebd. 74, 4; Apollod. 3, 29), schließlich Hermes als rettender Gott (Schol. Lycophr. 679). Bei den Dioskuren erscheint Weiß als F. ihrer Rosse (Roscher, Lex. 1, 1157f; o. Bd. 3, 1125/8; zum Ganzen Radke 11f). Göttinnen haben öfters rotschimmernden Teint (jugendliche Röte der Aphrodite-Venus; πορφυρέη: Anacr. frg. 2 Diehl; purpurissima: Serv. Aen. 1, 720; vgl. Wun-

derlich 94f). Zeus – Juppiter weist mit seinen blauen Attributen (Nimbus, Globus, Mantel) auf die Himmelsbläue hin (Belege bei A. B. Cook, Zeus 1 [Cambr. 1914] 34/62). Tiefschwarz ist die F. der Unterweltsgötter: Hekate ist selbst schwarz oder trägt einen schwarzen Mantel (Apoll. Rh. 3, 1028f; 1203f); sie wird von schwarzen Hunden begleitet (Lucian. philops. 24; vgl. PGM IV 2336) oder sie tritt als schwarzer Hund auf (PGM IV 1423; in veränderter Situation ist Hekate gelegentlich aber φοινικόπεζα; Pind. paean. 2, 77). Schwarz gewandet erscheinen Leto (Hes. theog. 406; Orph. hymn. 35, 1), Selene (PGM IV 2551; Radke 14f) u. Persephone (Lycophr. 198; Schol. Hor. 2, 13, 31), ebenso Melanippe (Roscher, Lex. 2, 2376f) u. Tyche (Th. Hopfner, Plutarch über Isis u. Osiris 2 [Prag 1941] 227f). Das Kultbild der Demeter, die selbst μέλαινα heißt, trägt einen schwarzen Chiton (Paus. 8, 42, 1). Wenn Göttinnen einen Toten beklagen, ist das schwarze Kleid Trauergewand (Thetis beim Tod Achills: Il. 24, 93f; Quint. Smyrn. 4, 115. 351; 5, 121; Aphrodite beim Tod des Adonis: Bion 1, 4; Najaden beim Tod des Orpheus: Ov. met. 11, 48; Isis beim Tod des Osiris: Plut. Is. 366e. 372d; Orph. hymn. 42, 9; W. Drexler: Roscher, Lex. 2, 469; G. Roeder: PW 9, 2088). Bei Nereus u. den Nereiden bezieht sich die blaugrüne F. auf das Wasser als Element dieser Meergottheiten (André 334 mit Belegen). – Daß die Bemalung der Götterbilder sie als Götzen erwies, brachte als wesentlichen Punkt seiner Götterkritik Xenophanes vor (zitiert bei Theodor. Cyr. Graec. affect. cur. 3, 72 [191, 5/14]).

d. Mensch. 1. Körperliche Erscheinung. Die normale Haut-F. des Menschen u. bes. des Mannes ist weiß (λευκός: Il. 11, 573; 15, 316; poetisch auch ἀργύρεος: Alc. frg. 23, 55). Gelegentlich gilt Weiß bei Männern aber als weibisch (Aristoph. thesmoph. 191; eccles. 428; Xenoph. h. gr. 3, 4, 19; daher in päderastischer Literatur auf Knaben angewandt; Plato rep. 474E; Straton: Anth. Pal. 12, 244, 1; Nonn. Dionys. 10, 182; von Hylas: Orph. Arg. 228; vgl. Reiter 51). Die Arme der Frauen fallen in ihrem weißen Glanz auf (Helena: Il. 3, 121; Andromache: ebd. 6, 371; Nausikaa u. ihre Mägde: Od. 6, 239; 8, 198; 19, 60). In der lat. Dichtung werden homerisches λευκώλενος u. ξανθός wiedergegeben durch candidus, niveus, eburneus, marmoreus (bes. Ov.; zB. ars 2, 16, 29; 3, 7, 8). Auch andere Körperteile sind von leuchtender Weiße (Füße, Schultern, Nacken, Brust, Zähne usw. von Mann u. Frau; Belege bei Reiter 39. 51. 70). Dabei wird außer λευκός auch γαλακτινός u. ἐλεφαντινός verwendet (ebd. 70f). Dunkle Haut-F. (μέλας; μελάχρους) charakterisiert die Aithiopen (Aesch. Prom. 808; Xenoph. B16 [VS 1, 133]; Eur. frg. 228, 3; 771, 4N.[2]; Callim. hymn. 6,11) u. die Ägypter (daher αἰγυπτῶσαι: μελᾶναι καὶ ἐπικαῦσαι: Etym. M. 30, 18), wobei man die vom hellenischen u. später römischen Standpunkt ungewöhnliche F. als Ergebnis von Sonnenverbrennung auffaßt (Plato rep. 556D: ἡλιώμενος; Aesch. supp. 155: Danaiden ἡλιόκτυποι). Der dunkle Teint wird neben schwarz auch als ‚bronzen' bezeichnet (ὁμοῖον χαλκῷ κεκραμένῳ; Dio Chrys. 8, 4; Erwähnung dunkler Sklavinnen: PStrasb. 79, 2). Während die Schwärze des Mannes lobenswert ist (Od. 16, 175; vgl. Aristoph. thesmoph. 31), wird sie bei Frauen negativ bewertet (Alexis frg. 98, 17K.; Theocr. 3, 35; vgl. 10, 27; Anth. Pal. 5, 210, 3; 5, 121, 1). Demgemäß schminken sich Hetären mit F.essenzen (vgl. H. Herter: JbAC 3 [1960] 92). Ein Krankheitssymptom ist weißliche Gesichts-F. (ὑπολευκόχρωτες: Hippocr. epid. 1, 19 [195, 17 Kuehlew.]), während der Kranke bis ins Grünliche gehende bleiche Haut hat (Hippocr. prog. 2 [194f Alexanderson = 2, 114 L.]). Nach Thuc. 2, 49, 2 ist der Pestkranke sowohl hochrot wie fahl. Bei Leberleiden u. nach Schlangenbissen wird der Teint bleifarben (μολυβδοειδέες: Aret. 2, 7, 4 [CMG 2, 27, 24]; Philum. 17, 2 [CMG 10, 1, 1 p. 23, 8]). Es werden auch konstante F.abnormitäten beobachtet. So hatte Alexander d. Gr. verschiedenfarbige Augen (rechts schwarz, links blau: Alexanderroman 1, 13 [36 Ausfeld]). Ungewöhnlich ist auch das helle Haar (λευκός, ξανθός, ein jonisches Wort; Ceres: Il. 5, 500; auffälligerweise auch Odysseus: Od. 13, 399). Hellhaarige sind nach Plato Götterkinder (λευκοί: rep. 5, 474E). Das blonde Haar als Zeichen der Göttlichkeit blieb bis in die Kaiserzeit Schönheitsideal; nicht nur Götter (Verg. Aen. 4, 559; Ov. am. 1, 15, 35; Stat. Theb. 1, 698 für Apoll; Apul. met. 10, 30, 4 für Merkur) u. Göttinnen (Verg. georg. 1, 96 für Ceres; Ov. met. 6, 118 für Minerva), sondern auch Heroen u. Heroinen treten blond auf (Ariadne: Catull. 64, 63; Theseus: ebd. 64, 98; Jason: Ov. Her. 12, 11; Aeneas: M. B. Ogle, The blonde Aeneas: ClassWeekly 23

[1929] 28/30). Die röm. Dichter liebten es, wenn ihre Geliebten blonde Haare trugen (Hor. c. 1, 5, 4; Tib. 1, 5, 44; zur Mode, sich die Haare blond zu färben, vgl. Plin. n. h. 15, 87; 21, 164, dazu André 327; allgemein Marquardt, Priv. Röm. 2, 453). Aufgrund solcher Vorstellungen gilt die goldene bzw. rote Locke als Sitz unsterblicher Kraft (zu Nisos, Pterelaos u. a. s. Roscher, Lex. 3, 1, 426; ebd. 3, 2, 3263f). Von den Physiognomikern wurde rotes Bart- u. Kopfhaar, vielleicht aufgrund von Volksvorstellungen, wie es sie schon im Alten Orient gegeben hatte (dem Osiris werden Rothaarige geopfert; Plut. Is. 362f; vgl. Diod. 1, 88), negativ bewertet: Leute mit roten Haaren sind schlechte Menschen (Hippocr. epid. 2, 5, 1 [5, 128 L.]; PsAristot. physiogn. 67; Mart. 12, 54 beschimpft einen Mann: crine ruber). Schon der rothaarige ältere Cato war Gegenstand eines Spottgedichts (vgl. Plut. Cato Maior 1, 4; ein Rothaariger als Bösewicht: Aristoph. ran. 727f, als Nichtsnutz: Plaut. Pseud. 4, 7, 115f; in der jüngeren Komödie sind Sklaven durchgängig rothaarig, Wunderlich 66f). Als blond mit grauen Haarspitzen sowie mit einem gefärbten Gesicht schildert Moses v. Choren den Armenier Tigran, den Sohn des Erovand (1, 24 Lauer). Daß sich einige Barbarenvölker tätowieren, wird mehrfach erwähnt (Verg. georg. 2, 115: picti Geloni; Aen. 4, 146: picti Agathyrsi; wohl unrichtige Anspielung auf die Etymologie der Picti bei Claudian. III cons. Hon. 54; vgl. Brandenstein: PW 20, 1202f; P. Goessler: ebd. 1206, 60/5). – Entgegen der Erwartung hat das menschliche Blut bei Homer nicht die ‚Trivial-F.‘ Rot, sondern ist schwarz (κελαινός: Il. 1, 303; μέλας: 5, 354; nur ausnahmsweise ἐρυθρός: 9, 484). In der nachhomerischen Dichtung gilt Blut allerdings als rot (ἐρυθρός: Aesch. Eum. 265; φοινίσσω: Eur. Hec. 151; PsTheocr. 23, 61; ἐρεύθω: 17, 127; πορφυροῦς: Aesch. Pers. 317; vgl. Bion 1, 27; André 328), wogegen der Lateiner gern zur schwarzen Blut-F. Homers zurückkehrt (ater: Enn. sc. 363; Verg. Aen. 2, 272; 3, 28. 33. 622 u. ö.; aber Rot ebd. 8, 695; 9, 349) u. auch spätere Dichter Schwarz bevorzugen (André ebd.). Gelegentlich gilt Blut schließlich als gelblich (ξανθός; Opp. hal. 2, 452).

2. Stände. Herrscher: Die Gliederung der Gesellschaft in Stände der Herkunft u. des Berufs wird öfters durch F. unterstrichen, so daß die Bevölkerungsschichten mit verschiedenen F. auftreten. Weiß u. Rot sind seit alters Herrscher-F., wobei diese Friedens-, jene Kriegs-F. ist (zur persischen Königstracht, die stark auf den Westen gewirkt hat, vgl. o. Sp. 375). In Rom trug der König ein weißes Diadem (Suet. Iul. 79, 1; Ov. met. 13, 643; Sil. It. 16, 242f), das ihn allein schon durch die F. heraushob u. auszeichnete (Radke 37). Alexander d. Gr. bevorzugte (nach Plut. Al.) den purpur-weißen Chiton, eine Chlamys aus Purpur u. eine weiße Kopfbinde (Diadem), womit unter Einschluß der selten getragenen Beinkleider persische u. makedonische Tracht kombiniert waren. Dieses hellenistische Königskostüm wird seit Caligula u. Claudius von den römischen Kaisern übernommen u. noch von Konstantin d. Gr. getragen. Dabei tritt immer mehr Purpur hervor. Spätere Kaiser (zB. Commodus) fügen die weißseidene Ärmeltunika hinzu. Septimius Severus liebte eine teils purpurne, teils weiße Chlamys (R. Delbrueck, Der spätantike Kaiserornat: Die Antike 8 [1932] 7f). Der Kaiser v. Byzanz bevorzugt dann eine ungemusterte Purpurchlamys mit Goldeinsatz über der weißseidenen Tunika. Auch die Beinkleider sind purpurfarben, ebenso der Ledergürtel, ferner das Skaramangion u. das teilweise weiße Purpur-Dibetesion. Seit Konstantin wird ferner das edelsteinbesetzte Purpurdiadem getragen (ebd. 15). Purpur als kaiserliche Kleider-F. (Mommsen, Staatsr. 2, 6f) bleibt dem Abendland bis ins MA erhalten (vgl. Schramm 64. 381. 446: Purpurbinde, Purpurmantel, Purpurrock; dazu blaurote Gürtelschnüre u. Strümpfe). Anstatt des Purpur wurde in der Kaisertracht gelegentlich auch Scharlach verwendet (coccum; Armstrong 5). Rot war auch das Schreibzeug des Herrschers (φαινόλη/paenula: Purpurhülle, -tinte; Wunderlich 23_2; 92). Dem Purpurstoff entsprach seit der Ptolemäerzeit als ‚königliches Gestein‘ der Porphyr (Delbrueck aO. 12). Im Palast zu Kpel war der Standort des Kaisers durch eine Porphyrrota (ὀμφάλιον) markiert (Lib. de caer. 1, 64 [290 Bonn]; wenn er sich vor Gott demütigte, war sie aus grünem Porphyr; Delbrueck, Porphyrw. 27; zum Ganzen vgl. O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- u. Reichsidee [2][1956] 60_{64}; u. Sp. 420f). Erschienen Besucher in Audienz vor dem Herrscher, so mußten sie im Gegensatz zu ihm weiß gekleidet sein (Attalos: Dittenb. Syll. Suppl. 332, 36f; Augustus: Suet. Aug. 98, 2; Nero:

Dio Cass. 63, 4, 1; Domitian: Mart. 8, 65, 5f; Severus: Dio Cass. 74, 1, 4; Maximus: Herodian 8, 7). – Rot war weiter für den Feldherrn charakteristisch, der in älterer Zeit öfters mit dem Herrscher identisch war (vgl. K. Latte, De saltationibus Graecorum = RGVV 13, 3 [1913] 28f). Im einzelnen wird das rote Kriegergewand bei Spartanern u. Persern erwähnt (φοινικίς; Poll. 4, 19; Xenoph. rep. Lac. 11, 3; Cyrop. 6, 4, 1; 8, 3, 3); bei den Römern war es die rote oder mit roten Streifen versehene Kriegstrabea (Dionys. Hal. 2, 70; 6, 13), welche schon die alten Könige trugen (Verg. Aen. 7, 187; Liv. 1, 41, 6; Iuv. 8, 259). Der rote Feldherrnmantel, paludamentum, den später der Kaiser verwendete (Plin. n. h. 22, 3; Sil. It. 17, 396; Val. Max. 1, 6, 11; Plut. Crass. 23; Dio Cass. 78, 3; Poll. 7, 46; Herodian 5, 3), durfte nur auf dem Feldzug benutzt werden (Ausnahmen Hist. Aug. Aurel. 34, 12; 24, 1; Gallien. 16, 4; Caesar trug abwechselnd eine weiße oder rote Toga: bell. Afric. 57; Val. Max. 1, 6, 11). Offenbar unterstellte man der roten F. elementare Kraft, welche nur gegen Feinde wirksam werden durfte. Solche Vorstellungen spielen auch mit bei den F. der römischen Fahnen, die auf dem Kapitol gezeigt wurden, um bestimmte Bevölkerungsteile je nach der Lage zusammenzurufen (Rot – roseus: Fußvolk; Blau – caeruleus: Ritter; Weiß: comitia curiata). Die blaue Fahne (vexillum caeruleum) wurde auch gehißt, wenn bei einem Tumult Alarm zum Hilfsdienst (sacramentum) gegeben wird (vgl. Dumézil, der hierin eine indo-europäische Überlieferung erblickt). – Durch F. gekennzeichnet war auch die Priestertracht, wobei alte magische Vorstellungen mitgewirkt haben mögen. Völlig in Purpur gekleidet sind Zeuspriester (Anaxenor in Magnesia; Strabo 14, 648); zumindest trugen sie eine rote Binde (Pergam. Inscr. 40; die rote Praetexta als übliche Priestertracht nach Quint. decl. 140; weitere Belege bei Armstrong 12/20; Wunderlich 65). Von weißer Priesterkleidung bei den Griechen spricht Plut. Aristid. 21, 4 (Archon von Plataiai), von einer griechischen Priesterin Poll. 4, 119. Dasselbe gilt für römische Priester (Verg. Aen. 10, 539; Stat. Theb. 6, 331; Val. Flacc. 1, 385; Lactant. mort. persec. 36 [CSEL 27, 215]; vgl. Festus 293, 8 L.). Kultbeamte mit dem Titel candidati im Kult der Venus victrix in Savaria (CIL 3, 4152) u. der Stadtgötter Honos u. Virtus in Cirta (CIL 8, 6951) waren gleichfalls weiß gewandet. Öfters wird von der weißen Priesterbinde gesprochen (Ov. met. 5, 109f; 15, 676; am. 3, 6, 56; Heliod. Aethiop. 2, 35; 10, 41). Auch bei den Priestern der Barbaren wird weiße Tracht hervorgehoben (Priesterinnen der Cimbern: Strabo 7, 2, 3; gallische Druiden in weißen Mänteln: Plin. n. h. 16, 251; ähnlich bei den Germanen: Tac. Germ. 10). Ungewöhnlich ist die Erwähnung der goldenen Tiara des Hohenpriesters der Syrischen Göttin in Hierapolis (Armstrong 40). – Höhere römische Beamte (Zensoren, Konsuln, Praetoren, magistri equitum, curulische Aedilen) tragen seit der Republik die Toga praetexta, die anscheinend etruskischer Herkunft ist (Wunderlich $74_{4/8}$). Die purpur- oder scharlachroten Clavi an der Tunika des Ritters gingen an die Senatoren über (Mommsen, Staatsr. 1, 410, 5; vgl. 3^3, 1, 513_2). Die Magistri collegiorum (Republik) sowie die vicomagistri der öffentlichen Spiele u. der dominus ludorum (Kaiserzeit) übernahmen die rote Toga praetexta ebenfalls (ebd. 1, 423). Nach parthischer Sitte trugen die Praetoren später zusätzlich rote Schuhe (calcei mullei). – Die Richter in Rom waren weißgekleidet; in Athen war der Gerichtsplatz mit einem roten Strick abgegrenzt: Poll. 8, 11; ein Gerichtshof hieß ‚der Grüne‘, Βατραχιοῦν, ein anderer ‚der Rote‘, Φοινικιοῦν: Paus. 1, 28, 8 (vgl. Ewald, Beitr. 283). Die den römischen Richtern vorangetragenen fasces waren mit roten Riemen zusammengehalten (ebd.). Bei allen den angeführten Anwendungen der F. Weiß u. Rot im Bereich der Priester, Beamten u. Richter liegt, abgesehen von magischen Beiklängen, eine symbolische Erklärung nahe, wobei Weiß Reinheit u. Verklärung, Rot Schrecken, Blutschuld, Untergang verkörpert haben dürften. – Interessant ist die Kleider-F. bei der einfachen Schicht u. den Arbeitsberufen. Während die höheren Stände Wollstoffe gern in der weißlichen Natur-F. trugen (Radke 68 mit Belegen), war die Alltagskleidung der arbeitenden Bevölkerung dunkelfarben gehalten (φαιός, πελλός, κιλλός; Reiter 97); nach römischer Redeweise waren es colores fusci (PsTib. 3, 4, 55; Mart. 1, 96, 9; 14, 127. 129). Aufgrund der dunklen F. ‚pullus‘ hießen die Leute auch pullati (Mart. 10, 76, 8; 14, 157; Quint. 2, 12, 10; 6, 4, 6; Plin. ep. 7, 17, 9; Suet. Aug. 40, 40). Bei den Bauern (Iuv. 3, 170) kam diese F. manchmal Graublau nahe (André 64/74). Cicero wirft Verres u.a. vor,

sich durch das Tragen solcher Kleidung mit dem niederen Volk in Sizilien gemein gemacht zu haben (Verr. 4, 24, 54). Nach Plinius wurden graublaue Sklavenkleider, wie sie auch in Gallien üblich waren, mit Beerensaft gefärbt (vaccinia; n. h. 16, 77). Dunkle oder schwarze Kleider legten in Rom nicht nur Leute an, die auf Prunk u. Luxus verzichteten (Radke 53_{422}), sondern das Grau der Sklaven trugen auch die Scharfrichter (Ewald, Beitr. 283f). Grau erweist sich somit als Rang-F. bewußter sozialer Minderbewertung, womit nur noch die normative Färbung der Dirnenkleidung verglichen werden kann. Während der Dame für die modische Kleidung eine reiche F.-palette mit viel Rot u. Grün zur Verfügung stand (vgl. Balsdon 254, der auf die F.fülle bei Frauenkleidern in den pompejanischen Wandgemälden hinweist), war ein schmutziges Gelb (luteum) Dirnen-F. (Plaut. Trucul. 4, 4, 1; Persa 3, 3, 2; vgl. Ewald, Beitr. 38/41; ebd. 42/4 zu den gelben Tuchstücken als Dirnenabzeichen im MA).

e. Lebenssituationen. Während für Stände feste F. galten, konnten sie bei gewissen Leuten je nach der Lebenssituation wechseln. Die Jugend erhielt, zumindest in der Poesie, Rot u. Weiß zugewiesen (vor allem in hellenistischer u. römischer Dichtung; schöne Knaben u. Jünglinge wurden gern verglichen mit Schnee, Milch, Rosen, Lilien, Marmor, Mondstrahlen usw.; zB. Ov. met. 3, 422; 4, 331; 3, 480f; vgl. Mayer 78f). Achill ist, unter den Töchtern des Lykomedes lebend, χιονέαις πόρφυρε παρηΐσι (Bion 2, 19; vgl. das ähnliche Inkarnat Achills in der pompejanischen Wandmalerei: A. Maiuri, Roman Painting [Genève 1953] 73). Daß dem Reifealter Rot zukam, geht indirekt hervor aus Quint. inst. or. 11, 1, 31, wonach dem Alter der Purpur fehle. Reifemerkmal war insbesondere die purpurverbrämte Toga praetexta, die zugleich apotropäischen Schutz gewährte (Suet. de gr. 16 [Brugnoli]; Gell. 18, 4, 1; Cic. Verr. 1, 44, 13; vgl. Marquardt, Priv. Röm. 1^2, 124f). Festgewänder waren meist weiß (Eur. Hel. 1088; 1186f; Phoen. 322; Aristoph. av. 1116; thesmoph. 841; Hor. sat. 2, 2, 60; Ov. fast. 1, 80; Schol. Pers. 1, 16; 2, 40), bes. bei Umzügen (Paus. 2, 35, 5; CIG 2, 2715a; Dittenb. Syll. 870; vgl. Reiter 60/2). Aber auch von Theaterbesuchern (POxy 3, 471), Gratulanten am Neujahrstag (Radke 50) u. Geburtstagsgästen wurde Weiß getragen (vgl. W. Schmidt, Geburtstag im Altertum = RGVV 7 [1908] 25/7). Weiß legte man auch bei Festmählern (Prop. 4, 6, 71; Cic. Vatin. 30f; Petron. 65) sowie bei der Siegerehrung an (Pind. Isthm. 5, 62 u. Schol.). Dagegen war Rot in Rom beim Triumphzug (Appian. Pun. 66; Fronto ad Marc. 1, 7; Wunderlich 85) u. bei Wettspielen (Verg. Aen. 5, 268f) üblich. Das Gesicht des Triumphators wurde rot gefärbt (PW 21, 1978/80). Homer empfängt als Dichterfürst zumindest eine Purpurbinde (Sil. It. 13, 778f). Rot (Scharlach) ist auch die Jägertracht (Verg. georg. 3, 372; Aen. 12, 750; Sen. Phaedra 46f; Diana mit purpurnen Jagdstiefeln: Verg. ecl. 7, 32; Aen. 1, 336f; Armstrong $6_{44/6}$). Nach Wunderlich 74f ist sie Ausdruck froher Erregung u. sollte zugleich apotropäisch wirken (vgl. Poll. 4, 116). Situativ bedingt ist es, wenn F. im Theater benutzt werden, um einzelne Darsteller voneinander zu unterscheiden (ebd. 4, 18). Bei der Hochzeit trug die Braut am Vorabend das rote reticulum (Fest. 364, 21 L.), ein Haarnetz, wie es ähnlich auf dem Balkan als Brautschleier noch in der Neuzeit üblich war (Wunderlich 37). Schon bei den Griechen war die rote Brauttracht bekannt (vgl. Ach. Tat. 2, 11, 2: ἐσθῆτα δὲ τὸ πᾶν μὲν πορφυρᾶν). In Rom war das flammeum durchweg in Gebrauch (Mart. 11, 78, 3; 12, 42, 2; Apul. met. 4, 33; Fest. 79, 23 L.; von Wunderlich 45 als apotropäisch erklärt). Daß der mit Reseda gefärbte Schleier ins Rotgelbe spielte (Plin. n. h. 21, 46; vgl. Ciris 317; Färber solcher Tücher Plaut. aulul. 3, 5, 36; Blümner, Technol. 250f), macht vielleicht die Angabe verständlich, der Brautschleier sei so wie derjenige der Frau des Flamen Dialis, welche in später Zeit (DS 2, 1163) Dienerin der Ehepatronin Juno war, safrangelb gewesen (Ewald, Beitr. 67 ohne Beleg). – Bei den Griechen verlangte die Situation des Todes u. der Trauer zunächst weiße F. (Il. 18, 352f: Leiche des Patroklos mit weißem Mantel bedeckt; drei weiße Totenkleider in Julis auf Keos üblich: Dittenb. Syll. 218; vgl. Plut. qu. Rom. 270d). Nach Platos Anweisung soll ein Heliospriester in weißem Gewand bestattet werden (leg. 947B; dies geht auf pythagoreischen Brauch zurück; Iambl. v. Pyth. 155). Bei den Römern gab es ähnliche Vorstellungen. Die Sterbekleider des Trimalchio sind weiß (Petron. 77, 7). Daß die weiße Toga nur noch im Tod getragen wird, belustigt Juvenal (3, 172). Auch die leidtragenden Frauen in Argos trugen weiße Kleider u. weiße Haarbänder (Plut. qu. Rom.

269; volkskundliche Belege bei Fick). Zur Erklärung für die weiße Trauer-F. wird gern Dämonenabwehr bzw. Unterstützung der abgeschiedenen Seelen in der dunklen Unterwelt angeführt. Schwarze Kleidung trugen die Rhodier bei einem Staatsnotstand (Polyb. 30, 4, 5) u. die Athener bei einem unglücklichen Friedensschluß (Plut. san. tuend. 126d; Belege für schwarze Trauer-F. bei Radke 70_{594}). Offizielle römische Trauerkleidung wurde dunkelgrau bis gelblichweiß (φαιός = pullus; Mart. 14, 157; Dion. Hal. 5, 17; Dio Cass. 55, 85; 56, 31, 3; Festus 272, 5f L.; vgl. Reiter 92f). Nach einem Trauergesetz aus dem 3. Jh. vC. in Gambreion (CIG 3562) war die Trauer-F. dort sowohl Schwarz wie Graugelb (Bürchner: PW 7, 1, 691, 31/4), was Suda s. v. φαιόν, vielleicht in Erinnerung an die F.lehre der Philosophen als Misch-F. aus Weiß u. Braun erklärt (Borinski 9 hält φαιός hier nicht für Graugelb, sondern für Braun; vgl. Fr. Sokolowski, Lois sacrées de l'Asie Min. [Paris 1955] 47). Als außergewöhnliche Trauer-F. gilt Rot. Bei der Feier für die in der Perserschlacht Gefallenen trug der Archon der Platäer anstatt eines weißen oder schwarzen ein rotes Gewand (Plut. Aristid. 21), genauso der Priester am Grabe des Arat (μεσοπόρφυρον; Plut. Arat. 53; vgl. Duhn; Sonny). – Als Situations-F. sind auch die wechselnden Färbungen des menschlichen Gesichts bei Gemütsbewegungen zu verstehen, die zum Ausdrucksmittel von Affekten u. Charaktereigenschaften wurden. Nachdem F. grundsätzlich das Wesen kundtun konnten (Plato Tim. 67C), zeigt dunkle Färbung (Schwarz) einen schlechten Charakter an (μέλανες ἄνθρωποι; Plut. lib. educ. 12d) u. weiße einen guten (Otto, Sprichwörter 11; vgl. Radke 22). Wenn Diogenes vor Scham errötet, ist dies Zeichen seiner Tugend (Diog. L. 6, 54). Graublau (lividus) deutet auf Mißgunst (invidia). Wildheit des Charakters kann sich durch Helligkeit offenbaren (λευκαὶ φρένες; zB. Pind. Pyth. 4, 109; Reiter 40/2 erinnert an ‚helle Frechheit', ‚helle Verzweiflung'). Mit der moralischen Deutung der F. ist der Weg der Metaphorik beschritten. Die Kenntnis von der Wirkung gewisser Situations-F. gab übrigens berechnenden Leuten die Gelegenheit, in der Umwelt Gefühle von Mitleid u. Milde bewußt zu erregen. So bringt ein Angeklagter sein Kind schwarzgekleidet mit in das Gericht (Luc. Toxaris 26) oder suchen Ankläger die Richter durch schwarze Kleidung zu beeindrucken (Sidon. Apoll. ep. 1, 7, 11).

f. Tier. Das Tier, mit dem der antike Mensch eng verbunden war, zeigte durch seine natürliche Färbung Werte an, die man durch Bevorzugung an sich binden u. durch Meiden von sich abhalten konnte. Daß die Rinder des Helios u. seine Tempelherden weiß sein sollten, liegt nahe (vgl. Stoll: Roscher, Lex. 2, 1996). Der Stier der Europa, d. i. Zeus (Luc. dial. deor. marin. 15, 2; Ov. met. 2, 852), u. der der Pasiphae (Verg. ecl. 6, 46. 53; Ov. ars 1, 290; Prop. 2, 32, 58) treten in reinem Weiß auf (die römische Elegie verwendet für weiße Rinder Ausdrücke wie albus, niveus, candens, candidus; vgl. André 338f). Fachsprache ist es, wenn Rinder (auch Pferde u. Hunde) als ‚strohgelb' gelten (σιτόχροος zB. PFlor. 51, 12; vgl. Reiter 102). Da Weiß auch bei Pferden bevorzugt wird, gilt λεύκιππος als ein Ausdruck für Freude (Schol. Pind. Ol. 6, 95; Callim. hymn. 6, 120/3; vgl. Radke 50; Träumen von Schimmeln als Anzeichen freudiger Ereignisse ebd. 66_{555}). Für Pferdekenner war öfters eine weiße Glanzstelle (φαλός) an der Stirn der Tiere wichtig (Procop. b. Goth. 1, 18; PPetrie II 35, 1, 1, 16, 35; Reiter 66). Bereitstellung von weißen Pferden bedeutete für eine Persönlichkeit Ehrung. Agrigent empfing daher seinen Olympiasieger mit dreihundert weißen Gespannen (Diod. 13, 82, 7). Der Athener Meidias brachte seine Frau mit weißen Rossen zu den eleusinischen Mysterien (Demosth. 21, 158); vgl. auch die weißen Gespanne der Hieroniken (Suet. Ner. 25, 1) u. der römischen Triumphatoren (Marquardt-Mommsen 2, 586f; Radke 69). Während der Grieche neben Weiß auch andere Pferde-F. akzeptierte (κυανοχαίτης: Il. 20, 224; Hes. scut. 120; μελαγχαίτης: ebd. 186; ξανθός: Alcaeus 82, 14), bevorzugten die Römer doch durchweg Weiß (André 339; vgl. den Ausdruck equis albis praecurrere, jemandem zuvor sein; zB. Hor. sat. 1, 7, 8). Zur Unterscheidung edler u. unedler Tiere dienten Rot u. Gelb (Rotfuchs: spadix, glaucus; Gelbschimmel: albus, gilvus; Belege bei Richter 244; zu Pferden mit gelbbrauner oder schwarzer Mähne vgl. Blümner, F.bezeichnungen 45). Daß die Griechen weiße Schafe liebten u. weiße Ziegen gern als Geschenk vermachten, ist wegen der Häufigkeit dieser Tiere in der Natur ohne bes. Bedeutung. Der Esel heißt gern der Graue (ὁ κίλλος: Poll. 7, 56),

eine Eselart λευκόψαρος (Apsyrt. hippiatr. 14), eine Eselin mit Fohlen mausfarben (μυόχροος; PFaj. 92, 12). Daß rote Hunde zur Jagd untauglich sind, behauptet Arrian (de venat. 4, 7). Rot war der Wolf, der den Prätor Publius verschlang (Phleg. mirab. 3). Ebenso war wohl ein ‚goldgelber' Schakal (ξουθός) rötlich (Oppian. cyn. 3, 297). Unter den Vögeln ist die ideale F. der Taube weiß (Belege bei André 339), wenn sie tot oder in der Unterwelt ist, aber schwarz (niger; Mart. 7, 14, 6). Die Nachtigall ist goldfarbig (ξουθός; Aesch. Ag. 1142f; Eur. Hel. 1109/12; Aristoph. av. 213f); der Schwan (πολιὸς ὄρνις; lat. canus; André 67) u. die Möwen (πολιαὶ κορῶναι) sind grau (Reiter 62), während die Biene goldgelb (ebd. 109f) u. der Frosch grün ist (χλωρός, viridis; Keller aO. 2, 312). Schlangen u. Drachen sind an Rücken, Kopf u. Augen rot oder verschiedenfarbig (blau, schwarz, grün; André 339f). Wechselnd in seinen F. ist das Chamäleon (versipellis; Corp. Gloss. Lat. 2, 207, 6), wodurch es zum Sinnbild der Wandelbarkeit u. Arglist wurde (o. Bd. 2, 1021/3; vgl. auch u. Sp. 429).

g. Kult. α. Götter. Wie die Götter F. haben, so auch ihr Kult. Die Kult-F. der Alten war im allgemeinen Weiß, was auf Licht u. Reinheit hindeutete. Manchmal wurde in Griechenland Weiß mit dem als apotropäisch geltenden Scharlach kombiniert, was die Römer nicht gern nachahmten. Weiß-rot tritt u.a. auf im Kult Apollons, der Artemis u. des Asklepios (Belege bei Armstrong 3_{18f}. 36f). Wenn in Rom das Kultbild des Jupiter Capitolinus alljährlich neu rot angestrichen wurde (Plin. n. h. 35, 157; Plut. qu. Rom. 287d; Reuterswärd 10_2), fragt es sich, ob dies nur aus technischen u. nicht auch aus religiösen Gründen erfolgte (anders Wunderlich 63). Da bei den Griechen purpurne Gegenstände den Göttern als wohlgefällig galten (Apoll. Rh. 4, 423; vgl. Aesch. Ag. 921f), hatten in Eleusis die Göttersitze Purpurdecken (Deinarch: Poll. 7, 69); im athenischen Kult war rote Wolle üblich (Etym. M. 429, 43; vgl. Suda, Hesych. u. Phot. s. v. ἡμεροκαλλές). Eine Dionysosstatue in Athen trug ein Purpurkleid (Athen. 5, 194f); im Purpurmantel ließ sich der wahnsinnige Arzt Menekrates als Zeus verehren (ebd. 7, 289c). Weiße Kleider trugen die τελούμενοι in Andania (Dittenb. Syll. 736, 17), die Zagreuspriester (Eur. frg. 472, 9f [N.[2]]) u. die Initianten des Trophonios-Orakels in Lebadeia (Philostr. v. Apoll. 8, 19; Radke 59). Als dritte F. trat im Kult Gold hervor, die F. der Göttlichkeit u. Unsterblichkeit. Helios hat einen goldenen Kultwagen u. ein goldenes Kultbett. Hera trägt Goldsandalen, Pallas einen Goldhelm, Circe u. Calypso bevorzugen goldene Gürtel. Apollo besitzt eine Goldlyra, Merkur einen goldenen caduceus (Belege bei Armstrong 41f).

β. Opfertiere. Auch auf die F. der Opfertiere wurde Wert gelegt. Im allgemeinen erhielten Himmels- u. Lichtgötter solche von heller F. (hostiae albae), chthonische Gottheiten dunkle Tiere (hostiae atrae); für spezifische Wesen der Sonnenglut waren rötliche Opfer angebracht (Belege bei Krause, Art. Hostia: PW 5, 244/6; P. Stengel, Opferbräuche d. Griechen [1910] 187/90; Die griechischen Kultusaltertümer [3][1920] 134f. 143; ferner Sokolowski 114f; Reiter 24/30 u. Armstrong 32f. 35). Vergoldet waren manchmal die Hörner der Opfertiere u. die Götterattribute im Kultbetrieb (Armstrong 39f). Jupiter Latiaris, der zunächst weiße Opfertiere erhielt, bekam später rote (Iuv. 8, 155f). Vulkan erhielt an den jährlichen Volcanalien ein rötliches Kalb (CIL 6, 826), wie an den Robigalien rötliche Hunde geopfert wurden (vgl. o. Bd. 6, 289). Schutz bedeuteten offenbar die roten Bänder, mit denen bei den Suovetaurilien die Opfertiere (nicht jedoch die weißwolligen Schafe) umwunden wurden (Wunderlich 61f). Sympathetisch wirkte es wohl, wenn Opfertiere für Meergötter blaue (caeruleae) vittae trugen (Val. Fl. 1, 188f). Die als Menschenopfer für die inferi bestimmten messenischen Jungfrauen waren schwarz gekleidet (Paus. 4, 9, 4f; 13, 2; Radke 30f).

γ. Totenkult. Die gewöhnliche F. bei Leichenbegängnissen ist Schwarz. Seit Homer war für Kulttrauer um einen Heros oder bei Trauerzeremonien für einen Menschen schwarze Trauerkleidung üblich (Il. 24, 93f u. Schol.; Radke 52f). Das Trauerhaus war schwarz verhangen (Philostr. v. Sophist. 2, 8), am Altar für die Massenopfer hingen schwarze Binden (Verg. Aen. 3, 64). Die Trauerzüge wurden von Liktoren in schwarzer Kleidung geordnet (Hor. ep. 1, 7, 6; vgl. Blümner, Röm. Priv. 491), der dominus funeris trug eine pulla praetexta (Radke 32f mit Erklärung der schwarzen F. als Schutzmittel gegen die Toten anstatt als Ausdruck der Trauer). Daß die schwarze Trauer-F. auch in das Bläuliche hinüberspielte, ergibt sich aus Serv. Aen. 3, 64: caerulea (veste) cum lugerent.

Neben dunklen F. war bei Totenbräuchen seit alters Rot in Gebrauch. Den schon im Paläolithikum mit Ocker rotgefärbten Schädeln (R. B. Onians, The origin of European thought [Cambr. 1954] 535f. 541f) stehen im Mittelmeergebiet rot ausgestattete Gräber u. Aschenurnen zur Seite (Duhn; Sonny; Wunderlich 50 weist hin auf die roten Idole als Grabbeigaben in Mykene u. auf den Kykladen). In Sparta waren rote Leichentücher üblich (Plut. Lyc. 27,1; inst. Lac. 238d; Cleom. 6,4); Weiteres bei Duhn u. Wunderlich 47f. Rote Totenblumen erwähnt Vergil (Aen. 6, 883/6; 5, 79), wobei es sich vielleicht um die von Plin. n. h. 21, 24 angeführte rote Lilie handelt. Nach Aussage der Lekythenbilder hingen an den Grabstelen rote Tänien. In der Mitte seiner Schola hatte der römische Begräbnisverein der Sodales Serrenses einen roten Altar, der von roten Bänken umgeben war (vgl. Hug, Art. Schola: PW 2A, 620, 19). Da Varro rote F. als Blut-Ersatz erklärt (vgl. Serv. Aen. 3, 67), sieht Wunderlich (58f) in ihrer Verwendung im Totenbereich die Absicht, die Jenseitsdämonen zu bannen.

h. Magie. In der Zauberpraxis gehen Reinigung von Befleckung u. Abwehr dämonischer Kräfte Hand in Hand mit der Herbeiziehung von Segen. Daß die F. Weiß (Reinheit), Rot (Schutz) u. Schwarz (Unterwelt) durch sympathetische Wirkung hierfür bes. geeignet sind, zeigen schon die angeführten Verwendungen (Verbindung dieser drei F. gilt als bes. erfolgversprechend; Hopfner, OZ 1 § 617f). Reinigung wird herbeigeführt durch weiße Schalen (PGM IV 3210; 13, 27; Ov. fast. 1, 86; nach den Iguvinischen Tafeln soll man außer weißen auch schwarze Schalen nehmen: 1 b 29; vgl. Iuv. 6, 343; Radke 56). Hekatebilder in den drei genannten magischen F. wirken nach verschiedenen Richtungen (Verg. ecl. 8, 73f; Serv. zSt.; Ciris 371f; Apul. apol. 30; vgl. A. Abt, Die Apol. d. Apul. v. Mad. = RVV 4,2 [1908] 148). Magische Stäbe sind je nach dem Zweck gefärbt; schwarze dienen zur Bezwingung der Unterweltlichen (ῥάβδος ἐβένινος; o. Bd. 4, 483f), solche mit der roten Blut-F. (virgae sanguinae) helfen gegen irdische Feinde (F. J. M. de Waele, The magic staff or rod in Graeco-italian antiquity [The Hague 1927] 211). Weiße Lustralstäbe wurden in Rom zur Vertreibung des Mamurius Vetturius benutzt (Lyd. mens. 4, 49). Vielfältig ist der Gebrauch farbiger Stoffe, Bänder u. Fäden. Pythagoras schützt sich beim Besuch der Idäischen Grotte durch schwarze Wolle (Porphyr. v. Pyth. 17; Aufwickeln der Zauberfäden auf schwarze Spulen: Ov. fast. 2, 575). In Athen war die Volksversammlung zum Schutz durch rote Fäden eingehegt (Aristoph. Ach. 22; vgl. Theocr. 2, 2; Petron. 131; Abt, Apol. 74_3; Gruppe, Myth. 885_5). Dido hängt im Sichaeus-Heiligtum apotropäische weiße Binden auf (Verg. Aen. 4, 459; Serv. zSt. erwähnt eine ähnliche Schutzmaßnahme im Brauthaus; vgl. Radke 45f). Der Baithylos in Delphi war durch weiße Fäden geschützt (Paus. 10, 24, 6). Die bleiernen Defixionstafeln sollen zu besserer Wirkung mit rotem Wachs überzogen werden (Ov. am. 3, 7, 29; vgl. F. Altheim, Terra mater [1931] 137f). Mit Rötel schützten schon die Ägypter Bäume u. Tiere (Epiph. haer. 18, 3). Rotgefärbte Phalloi verscheuchen Diebe u. erhöhen die Fruchtbarkeit des Feldes (Carm. Priap. 72, 2; 26, 9; 1, 5; 83, 6; Tib. 1, 1, 17; Ov. fast. 6, 319; Hor. sat. 1, 8, 5; vgl. Wunderlich 62). Rote Gewänder helfen bei Blitzschlag; ein rotbedeckter Mühlstein dient als Hagelschutz (Armstrong 10/3). Purpurrot wird auch im Verfluchungsritual verwendet (PsLys. c. Andoc. 51). Daß die Dämonen meist selbst rot sind (Il. 2, 305f; PsCallisth. 2, 33), ist hiernach erklärlich (gelegentlich ist ein Dämon καπνώδης: Luc. philops. 16; Reiter 94). Durch bunte F. werden die Dämonen ihrerseits verwirrt (Hopfner, OZ 1 § 618). – Wie F. bei magischen Handlungen Reinigung u. Schutz vermitteln, können sie Heilkraft spenden oder unterstützen. Abwechselnde F. in der Heilpraxis dienen manchmal bei der Heilanweisung zur Unterscheidung; Einzel-F. haben anderseits durch ihre Seltenheit Gewicht. Hauptsächlich die Blut-F. Rot hat Heilkraft. Epileptiker sollen Gladiatorenblut trinken (Plin. n. h. 28, 4); gegen Epilepsie helfen auch das schwer zu beschaffende Schildkrötenblut u. Granatapfelsaft (ebd. 32, 112); weniger die Substanz als die F. hat dabei Wirkung (Wunderlich 8/10). Gegen Quartanfieber nimmt man rote Anemonen (Plin. n. h. 21, 166) oder ein Amulett aus Mäusegliedern (ebd. 30, 99) bzw. einen Skarabäus (Alex. Trall. 1, 437) in einem roten Lappen. Es kann auch ein in schwarze Wolle gewickeltes Krokodils- oder Chamäleons-Herz sein (Plin. n. h. 28, 111. 114; weiteres über schwarze Wolle bei Radke 57). Mit weißer Wolle wurde die Wunde des

Trimalchio verbunden (Petron. 54). Gegen Ohrenleiden stopft man rote Wolle in die Ohren (Marcell. 9, 14, 37; Cass. Fel. 28 [45, 13 Rose]; Weiteres bei Wunderlich 4/8). Durch rote Schuhe namens mulleus (vom Fisch mullus) schützt man die Füße (solche Schuhe trug Caesar; Fest. 142b24L.; Dio Cass. 43, 43, 2). Die in der Magie gebrauchten Stoffe sind häufiger aus Scharlach als aus Purpur (Armstrong 23). Gegen Augenerkrankungen hilft eine in ein weißes Tuch eingebundene *Fliege (Plin. n.h. 28, 29) sowie Eiweiß in weißer Wolle (Marcell. 8, 134f; Weiteres bei Radke 57). In der Vogelmedizin ist die F. des Gefieders bedeutungsvoll. Das Fett schwarzer Tauben ergibt eine Wundsalbe; das Fleisch weißer Raben schützt vor Schlangenbiß; rote Hühner wirken als Aphrodisiacum; ein weißer Hahn ist selbst zaubermächtig (Radke 55; ebd. magischer Nutzen schwarzer u. weißer Tierteile). Die beim Objekt an sich schon angenommene Wirkung wird bei allen diesen Anwendungen durch die F. verstärkt (zum Ganzen vgl. W. Arndt, Die Vögel in der Heilkunde der alten Naturvölker: JournOrnithol 73 [1925] 483). – Farbige Minerale haben sympathetische Kraft. Bluteisenstein hilft gegen Blutfluß u. blutige Augen (Plin. n. h. 36, 145f; vgl. F. de Mély – C. E. Ruelle, Les lapidaires de l'antiquité et du moyen âge 2. Les lapidaires grecs [Paris 1898f] 179. 185. 201; Blümner: PW 7, 2216, 44f), roter Rost gegen Blutfluß, Blattern u. Krätze (Plin. n.h. 34, 135). – F. haftet auch eine Vorbedeutung an, wobei vor allem Gold, Purpur, Rot, Schwarz, Weiß in Betracht kommen (vgl. zum folgenden Riess). Ungewöhnliche Erscheinungen in Gold u. Purpur deuten auf Herrscherwürde (goldene Tierfelle: Hist. Aug. Albin. 5, 3; Geta 3, 5; Aurel. 4, 7; Geburt von Purpurlämmern: Hist. Aug. Diad. 4, 5; Purpurtraube: Hist. Aug. Max. 31, 1; Gold- u. Purpurrosen: Hist. Aug. Aurel. 5, 1; Purpurpanzer: Hist. Aug. Max. 30, 3; Purpurmantel: Hist. Aug. Aurel. 5, 3). Das rote Gefieder des Spechts u. sein gelber Hals, die bei der Verwandlung des Picus aus dessen Scharlachchlamys u. Goldbulla entstanden waren (Ov. met. 14, 345), spielten im Vogelaugurium eine Rolle (Armstrong 6/8). Die Begegnung mit schwarzen Gestalten bedeutete Unglück (Hund: Ter. Phorm. 706; Neger: Hist. Aug. Sept. Sev. 22, 4; vgl. Flor. 2, 17, 8; Früchte = infelices: Macr. Sat. 3, 20, 2). Hierher gehören auch die Verfärbung von Milch (Verg. Aen. 4, 454) u. versehentlich schwarze Kleidung (Crassus bei Karrhä: Val. Max. 1, 6, 11; Radke 34f. 71). Zu den dies atri, μέλαιναι ἡμέραι (vgl. auch die dies aegyptiaci), u. ihrer Entstehung s. Radke 71; Dölger 53. Demgegenüber haftete Weiß stets eine gute Vorbedeutung an. Weiße Tiere können daher selbst weissagen u. Ratschläge geben (Radke 54_{433}). Weiße Festkleider waren nicht nur Ausdruck der Freude (o. Sp. 399f), sondern auch Glücksomina (Festus 364, 21 L.; Ov. fast. 4, 619; 5, 355; met. 10, 43; vgl. Liv. 22, 56, 4). Wenn die Parzen weiße Fäden spinnen (Iuv. 12, 65) u. weiße Baumfrüchte wachsen (Macr. Sat. 3, 20, 2), ist dies bes. verheißungsvoll. Weiße Erscheinungen bei einer Stadtgründung (Sau bei Alba Longa; Rinder bei Rom; Radke 33) sind günstige Vorzeichen. Das Erscheinen schwarzer oder weißer Gestalten im Traum weist auf die Beschaffenheit der Zukunft hin (ebd. 10. 31/4). – In der Wetterprognose kündigt blaue F. der untergehenden Sonne (caeruleus) Regen, feuerrote (igneus) Wind an (Verg. georg. 1, 452/4). Färbt sich die Sonne rötlich bis schwarz, d. h. wird ihr Licht trübe, so gibt es Erdbeben oder sonst ein Unglück (Artem. on. 2, 36; Paus. 7, 24, 7; vgl. F. J. Dölger, Sol salutis [1925] 391_4; R. Böker, Art. Wetterzeichen: PW Suppl. 9, 1614f). Über das persönliche Schicksal des Herrschers entscheidet der Stand farbiger Planeten bei seiner Geburt (Boll-Bezold 156). Von den Sternen her haben dann auch die Zeitalter ihre F. (R. Reitzenstein-H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus [1926] 57).

i. Symbolik. Die unter den verschiedenen Aspekten vorgeführten Beispiele für F.verwendung im Altertum zeigten meistens auch Symbolcharakter, d. h. die F. machte eine Aussage über einen dem Gegenstand nur zugesprochenen Wert. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Objekte durch Färbung die folgenden Qualitäten erhielten: Weiß ist Inbegriff von Licht, Läuterung, Reinheit, Demut, Buße, Unschuld, Glück, Heiterkeit, Freude, Güte (Radke 65f; Reiter 34f). Schwarz bedeutet Dunkel, Nacht, Tod, Unglück, Schmerz, Kummer, Trauer (Radke 17f. 69/73; Dölger 80/3). Als Lehre des Pythagoras wird überliefert, Weiß komme der Natur des Guten zu, Schwarz der des Bösen (bei Diog. L. 8, 34). Grün stellt Wachstum, Jugend, Hoffnung, ewiges Leben dar (o. Bd. 2, 775). Rot ist Blut, Gesundheit, Leben, aber auch Feuer, Feindschaft, Ge-

fahr, Krankheit (o. Sp. 394). Blau kann auf Ritterlichkeit, Himmels- u. Götternähe hindeuten (Dumézil 63/72). Diesen Grundbedeutungen entsprechend, wurden die F.wörter auch metaphorisch gebraucht, d. h. die F.bezeichnung steht nicht bloß für einen F.wert, sondern auch für die ihr zugelegte vitale oder moralische Qualität. So heißt ein glücklicher Tag weiß, weißgewandet, weißgeflügelt, mit weißen Rossen (Belege bei Radke 7f. 64f; Reiter 34/42). Homer spricht von ‚schneeigen' Wogen des Meeres (Il. 13, 799; vgl. Lycophr. 188. 491). Der tiefe Schlaf ist schwarz (Radke 14), die dumpfe Stimme ist tiefgrün, blaugrün (φωνὴ φαιή; Sext. Emp. adv. math. 6, 41; Reiter 83), die helle weiß (λευκός; Reiter 38f). Grau sind alte Mythen, gewichtige menschliche Rede, gereifte Erfahrung, bewährte Ordnung u. die ehrwürdige Philosophie (πολιός; Reiter 63. 78f; zu lycophaeus vgl. André 74). Die alten Leute bzw. das Alter heißen danach ‚das Graue' (πολιά; Reiter 61; zu canus vgl. André 68f). Gelblich (luteus) ist der heftige Wind (Reiter 45. 110), purpurrot sind eine leuchtende Blume (C. van der Graef, The Dirae, Diss. Utrecht [1945] 20), der Frühling (Orph. frg. 248a [11 Kern]; Verg. ecl. 9, 40; vgl. ‚rötliche Ceres' = Ähren: georg. 1, 297) u. der Tod (Il. 5, 83; 16, 334; 20, 477; Reiter 28f).

k. Kunst. Die F. hat in der griech.-röm. Welt u. den angrenzenden Kulturen wie der etruskischen auch praktisch eine große Rolle gespielt. Die Vorstellung von einem ‚weißen Altertum' entsteht erst in der Renaissance bei Leon Battista Alberti (re aed. 6/7) u. befestigt sich seit Winckelmann in der Literatur, seit Kardinal Albani in den Sammlungen antiker Kunstwerke. Anderseits fehlte die Vorstellung der F.losigkeit keineswegs, der aber eben eine bestimmte Bedeutung, das Fernsein vom Leben, zukam (vgl. o. Sp. 386; ferner Reuterswärd 2, 28/32).

l. Anwendung. α. Ältere Zeit. Architektur, Plastik u. Gebrauchsgegenstände sind in der Antike zumeist farbig gehalten. Schon im Griechenland des 7. oder 6. Jh. vC. ist der Gebrauch der F. weit verbreitet. Die Tempel sind bemalt, nicht nur ihre Holzteile, sondern auch alles aus Stein Gefertigte, der Skulpturenschmuck des Giebels u. die architektonischen Bauelemente (Veckenstedt 70/2). Überall fand man Spuren des originalen Stucks mit Resten der Bemalung. Bemalt waren auch Grabstelen (vgl. Rodenwaldt), Grabreliefs u. Statuen (vgl. die Reiter von der Akropolis, zB. den sog. Perser oder den Rampin-Payne-Reiter). Verblüffend ist die F.gebung des Giebelschmucks aus Poros, der Stiere u. Löwen. Diese sind rot, jene blau gehalten. Diese Übergehung der Wirklichkeit, die nicht nur auf den Künstler beschränkt blieb, sondern in der Blütezeit seiner Kultur vom ganzen Volk angenommen wurde, zeigt die Haltlosigkeit gewisser antiker wie neuerer Theorien über Malerei. So gerät die Mimesistheorie in ihrem literalen Sinne ebenso wie die Vier-F.lehre schon bei den archaischen Malern ins Wanken. Letztere ist ohnehin illusorisch seit der Auffindung der πίνακες des Xylokastron mit ihren Braun-, Rosa-, Azur- u. Gelbtönen neben dem Violett u. Orangegelb der Tradition. – Die F.freude wurde nach dem 6. Jh. keineswegs geringer. Ganz bemalt war der Alphaiatempel auf Aigina. In seinen Giebeln bemerkte Thorwaldsen Spuren von Azurblau, Gold u. Rot. Bemalung wiesen ferner das sog. Theseion u. der Parthenon auf. Seine Giebelfiguren waren mit einer feinen Stuckschicht bedeckt u. dann bemalt. Bemalung trugen auch die Propyläen; die Säle in ihrem Inneren waren mit Fresken von der Hand Mykons u. Polygnots ausgeschmückt. Gemalte scaenae, nicht nur architektonische, sondern auch figürliche, gab es in den Theatern. Mit ihrer Entwicklung ist der Name des Agatharchos verbunden, der nach Vitruvs Mitteilung auch ein Werk über Skenographie hinterließ (7, 158, 22). Sogar die Bronzestatuen, die von Natur aus weniger geeignet für polychromen Schmuck erscheinen, hatten in gewissem Maße Anteil daran. Die Patina konnte ganz nach dem Wunsch des Künstlers verändert werden. Zur Darstellung der Augen wurden in deren Höhlungen Glaspasten eingesetzt u. auf Lippen u. Brust glänzende Kupferblätter angebracht. Die Idee monochromer Eintönigkeit, des ‚weißen Kunstwerks', ist dem Geist antiker Künstler vollkommen fremd.

β. Hellenistisch. Auch die Ära des Hellenismus liebte Farbigkeit. Zu jener Zeit bildeten sich im Vorderen Orient diejenigen Dekorationsformen der Marmorinkrustation für Gebäude heraus, welche später Rom zu einer Wandbemalung mit Imitation wirklicher Architektur brachten. Eine Vorstellung vom F.sinn dieser Zeit vermitteln die bis heute erhaltenen hellenistischen Gräber in Ägypten, die zT. mit Alabaster ausgekleidet sind. Im

übrigen ist es in allen hellenistischen Zentren, in Pergamon, Antiochien, Rhodos, Athen, Alexandrien u. Rom (von den Flaviern bis zu Trajan) in jedem Kunstwerk der F.sinn, der die figürliche Sprache bestimmt, auch wenn diese auf einer Eruption von Steinmassen zu beruhen scheint wie beim Altar von Pergamon. Die Entwicklung eines Wechselspiels von Licht u. Schatten in der Oberflächenbehandlung der Plastik bringt immer auch malerische Elemente in die Skulptur. Italien war für einen so eminent koloristischen Geschmack besonders aufnahmebereit, u. das nicht nur, weil die südlichen Regionen Großgriechenland u. Sizilien mit dem Mutterland einer einheitlichen Kultur angehörten, sondern auch, weil die zentralen Landschaften der Apenninenhalbinsel in ihrer vorrömischen Zeit etruskisch gewesen waren.

γ. Etruskisch. In Etrurien war stets jegliche künstlerische Äußerung in F. gekleidet. Wandkeramik u. Statuenschmuck der Sakralbauten waren stets farbig. Das gleiche gilt auch von den Wandmalereien u. der Tonplattenverkleidung der Wände in den unterirdischen Grabanlagen. Die F.gebung war kraftvoll, leuchtend u. im allgemeinen unkonventionell, so besonders in der Unterscheidung von Braun u. Weiß für die unbekleideten Teile des männlichen u. weiblichen Körpers. Blaue u. rote Pferdchen erinnern an die unbekümmerte Anwendung der Farben im Löwengiebel (o. Sp. 410). Die Stiere der Tomba dei tori mit ihren seltsamen roten Mähnen können auch nur als Produkte einer frei waltenden Phantasie erklärt werden. Sicher waren auch die öffentlichen Profanbauten u. die Privathäuser bemalt, wie die bemalten Platten aus Caere beweisen, die aus dem Inneren des alten Wohngebiets stammen, oder auch die große Menge bemalter Tonfragmente, die man in allen etruskischen Siedlungen fand. Daß auch die Steinsarkophage bemalt waren, ist hiernach verständlich (R. Herbig, Die jüngeretrusk. Steinsarkophage [1952] 114/6).

δ. Römisch. Die röm. Kultur, die langsam an die Stelle der griech. u. etruskischen trat, erbte von beiden den F.sinn. Die Verwendung von Tuff, Peperin u. Travertin als Baumaterialien hatte bereits den ältesten Bauten, die zT. auch mit bemaltem Stuck verkleidet waren, eine nüchterne u. strenge Farbigkeit gebracht, die sich zuweilen aber zu leuchtender Pracht entfalten konnte, etwa in dem Theater, das Scaurus 58 vC. errichtete. Seine scaena war mit 360 Säulen in drei Ordnungen geschmückt u. selbst mit Marmorplatten, Mosaiken in Glaspasta u. vergoldeten Paneelen verkleidet (Plin. n. h. 36, 114. 189). Als man den heimatlichen Naturstein durch Ziegel u. später durch zT. von weither geholten Marmor ersetzte, verbreitete sich der Geschmack an der Polychromie schnell. Die Ziegelwände erhielten zunächst eine Verkleidung in Stuck, eine Art Verputz, welche dem Maler große Flächen bot u. damit die Ausdehnung der malerischen Wanddekoration gestattete. Diese bestand zunächst in einer einfachen Nachahmung der Marmorinkrustationen. Im 2. Jh. vC. wurde die Wanddekoration reicher u. entwarf so phantasievolle Kompositionen, wie sie Vitruv wünschte. Erst in antoninischer Zeit führte man die Dekoration wieder auf ein vernünftiges Maß zurück, allerdings nur, um dieses zu Beginn des 3. Jh. wieder zu verlieren (an eine Dekoration in verschiedenfarbigen Segmenten, die eine architektonische Gliederung ahnen lassen, wenn man sie mit dem geistigen Auge miteinander verbindet). Oft ließ man das Ziegelmauerwerk auch sichtbar, suchte aber dann farbliche Wirkungen durch abwechselnde Verwendung verschiedenfarbener Ziegel zu erreichen. Je nach der Tonerde, aus der sie hergestellt waren, oder ihrem Brennungsgrad entsprechend, schwankte ihre Tönung zwischen hellgelb u. dunkelrot. S. Urbano alla Caffarella, einige Gräber der Isola Sacra oder der vatikanischen Nekropole, viele Bauten in Rom u. Ostia bieten Beispiele der mannigfaltigsten Art. Über die Bemalung der röm. Sarkophage finden sich wichtige Angaben bei M. Gütschow, Das Museum der Prätextat-Katakombe: Atti Pont. Acc. Rom. Archeol. Mem. 4 (1934/38) bes. 189/94. Die Verbreitung polychromen Marmors seit der Flavierzeit erweiterte die Möglichkeiten farblicher Dekoration beträchtlich. So hatte die beständige Verwendung dieser Marmorarten für Säulen u. Wandverkleidung die Ausschmückung des Fußbodens mit Mosaiken u. Intarsienarbeiten zur Folge. Auch Decken u. Gewölbe erhielten Anteil an dem größeren F.reichtum u. wurden schließlich vergoldet u. mit Edelsteinen eingefaßt (Arnob. 6, 3 [CSEL 4, 216]). Das späte Altertum stellt wirklich eine Apotheose der Farbe dar, nicht nur in der Architektur, sondern darüber hinaus in jeder Lebensäußerung (Einzelheiten

u. Belege s. bei Phleps, Drerup u. Reuterswärd 2).

2. Gewinnung der F. Es werden in der Hauptsache F. mineralischen Ursprungs verwendet, wie Weiß, das aus Kalk oder aus der kostbareren Erde von Melos, von Samos u. Kreta (creta argentaria), Kyrene (paraetonium) oder aus Blei gewonnen wird; Hauptzentrum der Bleigewinnung war Rhodos. Gelbe u. rote F. stellte man aus Ocker her. Blau, sowohl die sog. ägyptische Fritte als auch das kostbarere Blau, das man aus dem Lapislazuli gewinnt, aus Malachit, Spat u. Kupferoxyden hergestelltes Grün sowie aus Quecksilber gewonnener Zinnober gehören zu dieser Gruppe. Aus organischen Stoffen bestehende F. sind dagegen Schwarz, das aus verbranntem Holz, u. Gelb, das aus Safran gewonnen wird. Organische F. par excellence ist jedoch der *Purpur. Kostbare F. wie Lapislazuli hatten die Auftraggeber dem Künstler selbst zu stellen. Als Grundierung war bei der Wandmalerei (Fresko u. Tempera) u. der Tafelmalerei Kreide üblich (vgl. die πίνακες des Xylokastron). Auf Terrakotta bereitete man den Malgrund auf keramischem Wege vor, auf Leinwand mit Tempera oder enkaustisch (vgl. die Malereien aus Ägypten). Firnisse u. Fixative sind bekannt. Sie werden entweder auf Harzbasis hergestellt wie der berühmte Firnis des Apelles, oder sie sind wachsartig (γάνωσις). Die Firnisse können auch leicht getönt sein, um so dem Bild eine Patina zu geben (vgl. Blümner, Technol.).

C. Christlich. I. Neues Testament. Das NT verfährt mit der Verwendung von F. im Gegensatz zum AT auffällig sparsam, was weniger auf bewußter Abwendung von der farbigen Welt als vielmehr auf dem Bedürfnis beruht, die Beurteilung der Dinge von der Überwelt u. dem Weltende her zu gewinnen. So erklärt es sich, daß Weiß, die F. des Lichts u. damit der Heiligkeit u. der letzten Dinge, dominiert u. sich dessen Verwendung auf Jesus u. Gestalten der Apokalypse konzentriert (Michaelis, λευκός). Bei Jesu irdischer Verklärung werden seine Kleider ‚weiß wie Licht' (Mt. 17, 2; Lc. 9, 28) bzw. ‚wie Schnee, daß kein Färber sie so weiß machen kann' (Mc. 9, 3). Jesus seinerseits erkennt die Natur-F. als gegeben an. Bei Speisung der Fünftausend gebietet er ihnen, sich auf das grüne Gras zu lagern (Mc. 6, 39). Das Verbot, beim Haupt zu schwören, begründet er damit, daß kein Mensch ‚ein einziges Haar schwarz oder weiß machen' kann (Mt. 5, 36), d. h. keiner vermag in die natürliche Ordnung, wozu die F. gehören, einzugreifen. Im Gespräch mit der Samariterin redet er bildhaft von den zur Ernte ‚weißglänzenden', d. h. reifen Ähren (λευκαί; Joh. 4, 35). In einem noch heute als ‚Geflügeltes Wort' umgehenden Logion prophezeit er beim Gang zum Kreuz das Endgericht. Denn bildhaft gesprochen: was soll erst am dürren Holze geschehen, wenn man so schon ‚am grünen Holze' handelt (Lc. 23, 31). Wenn Herodes nach dem Verhör Jesus ein weißes Gewand anlegen läßt, ihn verspottet u. zu Pilatus zurückschickt, könnte er ihn als in seinen Augen ‚Unschuldigen' kennzeichnen wollen (Lc. 23, 11); das Anlegen des Purpurmantels vor der Kreuzigung durch Pilatus (Mt. 27, 29) würde dann seine Behandlung als Verurteilter bedeuten. Denn nach antiker Gepflogenheit legte man Delinquenten vor der Exekution den purpurnen Königsmantel um (meist anläßlich eines Festes, so bei den Sakaien: Strabo 11, 8, 4; bei den Kronien: Dio Chrys. 4, 157; bei den Saturnalien: Tac. ann. 13, 15; s. P. Clemen: NJbKlassAltert 49 [1922] 129f; anders R. Delbrueck, Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu: ZNW 41 [1942] 124/45, der nicht auf die rote F., sondern auf den Travestiecharakter der Verspottung Wert legt). Nach der Kreuzabnahme wickelt Joseph v. Arimathia den Leib des Herrn in reine (d. h. naturweiße) Leinwand (Mt. 27, 59; seither ist für Christen das weiße Leichentuch üblich). Der oder die Engel am leeren Grab Jesu tragen ein schneeweißes Kleid (Mt. 28, 3; Mc. 16, 5; Lc. 24, 4; Joh. 20, 12). Auch bei Jesu Himmelfahrt sind ‚zwei Männer in weißen Gewändern' (Engel) zugegen (Act. 1, 10), wie auch ein ‚Mann in einem hellen Kleid' den Cornelius mit Petrus, der ihn bekehrte, zusammenbrachte (Act. 10, 30; zur atl. Tradition des weißen Engelgewands vgl. Henoch 71, 1 [90, 27f Raderm.]). Zum weißen Gewand unter religionsgeschichtlichem Gesichtspunkt s. H. D. Betz, Lukian v. Samosata u. das NT = TU 76 (1961) 56f. 125f. 133. Auch die Apokalyptiker kennen Natur-F. Fällt Feuer u. Blut vom Himmel, so verbrennt es auf Erden Bäume u. grünes Gras (Apc. 8, 7). In einer der ersten apokalyptischen Visionen erscheint der Menschensohn mit Haupt u. Haar, weiß wie Wolle u. Schnee, mit feuerfarbenen Augen, mit wie Metall glühenden Füßen u. einem hell wie die Sonne leuchten-

den Antlitz (Apc. 1, 13/6). Der Menschensohn sitzt auf einer weißen Wolke mit goldener Krone auf dem Haupt (Apc. 14, 14) oder er ist mit einem blutbespritzten Kleid angetan (Apc. 19, 13). Den Überwindern gibt er eine weiße Amulettscherbe (ψῆφον λευκήν), wie sie in der heidn. Zauberei in Gebrauch waren, hier aber eine mit dem eingeschriebenen neuen Gottesnamen (Apc. 2, 17; vgl. F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis [1914] 28). In der Vision des Himmelsthrons wird der darauf Sitzende mit Hilfe von Jaspis u. Sardstein beschrieben (Apc. 4, 3f). Um den Thron (Apc. 20, 11 bezeichnet ihn als weiß) sind ein Regenbogen u. Stühle für die vierundzwanzig Ältesten in weißen Kleidern. Bei der Eröffnung des sechsten Siegels wird die Sonne schwarz wie ein Sakkosgewand u. der Mond (rot) wie Blut (Apc. 6, 12; zu dem Kleidungsstück vgl. o. Bd. 3, 129). Die Märtyrer empfangen weiße Kleider (Apc. 6, 11; ob dabei an das weiße Triumphalgewand der Alten gedacht ist, wie es zB. CIL 6, 8546 erwähnt wird, ist fraglich, da das weiße Kleid im religiösen Bereich eine festere Überlieferung als im staatlichen hat; vgl. Michaelis, λευκός). Den Überwindern (Apc. 3, 4f; 7, 13f) wird zum weißen Kleid noch eine (grüne) Palme in die Hand gegeben (Apc. 7, 9). Die reine Leinwand, welche die Braut des Lammes trägt, wird erklärt als ‚Rechtfertigungen durch die Heiligen' (δικαιώματα τῶν ἁγίων: Apc. 19, 8; Kraus, RE 1, 478 interpretiert: die Rechtstaten der Heiligen weben das Gewand der Kirche). Als ein Bild der Gerechtigkeit erblickt der Apokalyptiker Christus auf weißem Pferd, dem das weißgekleidete himmlische Heer auf weißen Rossen folgt (Apc. 19, 11. 14). Die apokalyptischen Reiter des Endgerichts erscheinen auf vier verschiedenfarbigen Pferden: das weiße trägt als Reiter den Sieg, das rote den Krieg (vgl. Apc. 6, 5), das schwarze die Hungersnot u. das fahle (‚grüne') den Tod u. die Hölle (Apc. 4, 6/8). Es ist erkannt worden, daß die vier Pferde-F. einerseits atl. Herkunft sind (vgl. Zach. 6, 2; o. Sp. 380), daß sie anderseits eine feste Gruppe in der antiken Astrologie bilden (F. der vier Windrichtungen; Cat. Cod. Astrol. 7, 104f; Boll, Offenb. Johannis 93). Der Visionär klagt über den künftigen Fall der großen Hure Babylon, die sich mit Purpur, Scharlach, Gold u. Edelsteinen zierte u. in einer einzigen Stunde vernichtet sein wird (Apc. 18, 16), so daß die Kaufleute ihre farbenfrohen Luxusgüter nicht mehr absetzen können (Apc. 18, 11f). Demgegenüber hat bleibende F.fülle das neue Jerusalem, welches aus Gold u. Jaspis erbaut, auf von zwölf Buntsteinen gebildeten Fundamenten ruht (Jaspis, Saphir, Chalzedon, Smaragd, Sardonyx, Sard, Chrysolith, Beryll, Topas, Chrysopas, Hyazinth, Amethyst; vgl. o. Bd. 4, 535). Die dem NT sonst fehlenden oder in ihm nur spärlich vertretenen F. (Blau, Gelb, Grün, Violett usw.) scheinen wie für die würdige Schilderung der himmlischen Stadt aufgespart. So ergibt die ntl. F.verwendung das ambivalente Bild einerseits der entschiedenen Bevorzugung des eschatologischen Weiß, anderseits der Beschränkung der ganzen natürlichen F.pracht auf die Schau höchster Versinnbildung der letzten Dinge.

II. Apokryphen. In der arabischen Kindheitsgeschichte des Thomas (Hennecke-Schneem. 1, 299) wird erzählt, der Jesusknabe habe im Spiel einem Färber die Tücher durcheinandergebracht u. in falsche F.kessel geworfen. Auf dessen Vorwürfe hin nimmt er sie aus den Kesseln wieder heraus, wobei alle die richtige F. haben. Das koptische Ev. Philippi (111, 24/30: W. Till, Das Ev. nach Phil. [1963] 28f) variiert die Geschichte dahingehend, daß der Herr in der Färberei Levis zweiundsiebzig F. in den Kessel warf u. alle weiß herausbrachte: ‚so ist auch gekommen der Sohn des Menschen als Färber' (zugrunde liegt hier Mc. 9, 3: ‚weiße Kleider, wie sie kein Färber weiß machen kann'; ferner vgl. Jos. 1, 18 mit Parallelen). Im Protev. Jacobi (Hennecke-Schneem. 1, 284) wird von der Herstellung eines neuen Tempelvorhangs erzählt, der eine Jungfrau aus dem Stamm Davids weben solle. Das Los trifft die sechzehnjährige Maria, der es zukommt, die Stoffe aus echtem Purpurblau u. Scharlachrot zu weben (von hierher kommen der Gottesmutter in der frühmittelalterlichen Kunst diese beiden F. zu; Haeberlein 88). Nach dem koptischen PsEv. Mt. 9 läßt Zacharias die Jungfrau Purpurstoffe herstellen (E. Revillout: JournAsiat 10 [1905] 414f). In der Apc. Petri (frg. Achmim. [Hennecke-Schneem. 2, 481]) begegnen den Jüngern zwei engelartige Männer mit Leibern ‚weißer als aller Schnee u. röter als jede Rose'. Die Farben waren gemischt. Die Strafengel trugen ein ‚finsteres' Gewand (Hennecke-Schneem. 2, 475). Am Fest der Artemis, als alle weiße Kleider anlegen, trägt Johannes ein schwarzes Gewand (Act. Joh. [AAA 1, 2, 170]).

III. Patristik. a. Heidnische Zustände u. Meinungen. Die Väter haben sich verschiedentlich über Zustände u. Meinungen der Heiden geäußert, wobei F. eine Rolle spielen. Arnobius entrüstet sich darüber, daß die Römer großen Wert auf die F. ihrer Opfertiere legten (adv. nat. 7, 19f). Im einzelnen weiß er, daß man sich in Albanum gegen nur weiße Opfertiere wendete u. im Kult des Jupiter Latiaris weiße durch rote (rutili) ersetzt waren (2, 68). Eusebius nennt die den Sonnengöttern zugehörige F. ‚Strahl-F.' (φαιδρὰ... χροίῃ; praep. ev. 4, 9, 2). Tertullian erblickt in der weißen Gewandung der Freigelassenen eine Ehrung (resurr. carn. 57). Das weiße Kleid der christl. Seligen u. der Engel (Apc. 19, 14; 15, 6) sieht er, römisch interpretierend, als antikes Triumphalgewand an (scorp. 12), das in der Tat weiß war (zB. CIL 6, 8546; vgl. Radke 63_{525}). Ihm sind die scharlachrote Tracht der Saturndiener u. das weiße Gewand der Isispriesterinnen geläufig (test. an. 2 [CSEL 20, 137, 13]; pall. 4, 10 [CSEL 76, 119]: hier weiß für den Kult der Ceres; zum Wandel der F.beziehungen zu Göttern, Jahreszeiten u. Elementen äußert er sich auch spect. 9 [CSEL 20, 11]). Hippolyt kennt Platos Misch-F.lehre, wonach Grau die Mitte zwischen Weiß u. Schwarz bildet (ref. 1, 19). Cyprian erklärt schwarze Kleidung bei Römern als Absage an Schmuck u. Luxus (mortal. 20; Radke 53_{422}). Nach Tertullian trugen ehrlose Frauen ein dunkles Gewand u. ein schwarzes Vließ auf dem Kopf (pall. 4, 10 [CSEL 76, 119]). Klemens v. Alexandrien erwähnt, daß die Heiden rote Wolle verehrten (strom. 7, 4 [3, 19, 4 St.]). Daß im Einklang mit antiker Anschauung Unglück den Menschen in Schwärze hüllt, äußert Gregor v. Nyssa (virg. 3, 332; an die μελαγχολία erinnert dazu Radke $70_{595/6}$). Der Ritus der verhüllten Hände, der ursprünglich doch wohl Ausdruck numinoser Scheu war, wird von Augustinus wegen der weißen Tücher als Hinweis auf die Reinheit erklärt (manus alba, id est immunda; en. in Ps. 73, 13). Epiphanius weiß, daß die Ägypter Bäume u. Schafe durch Beschmieren mit Rötel schützten (pan. 18, 3, 2 [GCS 25, 216f]; vgl. Macr. Sat. 3, 7, 2, wonach der Segen der Schafe durch Bestreichen mit Purpurgold erhöht wird). Sulpicius Sev. erwähnt einen alten gallischen Fruchtbarkeitsritus (v. Mart. 12 [CSEL 1, 122]), bei dem mit weißen Tüchern verhüllte Götterbilder um die Äcker getragen wurden. Isidor v. Sevilla sagt, daß die Heiden ihre Götzen an der F. erkennen (et. 18, 41, 3). Er erwähnt die rote Kriegstrabea der Römer (et. 20, 24, 8). Im Kapitel über die Tiere führt er dreizehn Pferde-F. auf, deren zT. seltene Namen er etymologisch deutet (et. 12, 1, 48; vgl. 18, 41). In dem allgemeinen Kapitel über die F. (color = calor ignis; 19, 17), wo er nach Plinius natürliche u. künstliche F. unterscheidet, bringt er auch einen Abschnitt über Kleider-F. (19, 28, 1). Schließlich sucht er Etymologien für tinctura u. einige andere F.wörter (19, 28, 1). Daß F. im philosophischen Sinne nicht mit der Substanz eines Objekts identisch, vielmehr nur ein Akzidens sei, erläutert Boethius an der schwarzen F. des Ebenholzes, des Raben, des Äthiopiers, der weißen F. des Schwanes usw. (in Porph. comm. 5, 10, 24 [CSEL 48, 313; 346f], o. Bd. 4, 486).

b. Kosmos u. Natur. Auch dem Christen sind Weltall u. Natur durch zahlreiche F. belebt. Nach heidnischem Vorangang schreibt Isidor als natürliche F. der Erde grün (prasinus), Himmel u. Meer blau (venetus) zu (or. 18, 33). Zu gleicher Zeit galten den Kopten Himmel u. Wasser als rot (tōreš) (Till 336. 338f). Innerhalb des Kosmos unterscheidet Augustinus die untere Luft, die finster u. schwarz ist, u. die obere, welche licht u. weiß ist (s. 122 [PL 38, 1091]; vgl. Dölger 50f). Im Früh-MA wurde für den Himmelsraum in Literatur u. Kunst der Hyazinthstein maßgeblich (Bruno Aster. in Ex. 28; weitere Belege aus Eucherius u. Beda bei Haupt 100f). Nach Isidor hat der Regenbogen vier F. (Rot, Blau, Gelb, Grün; vgl. J. Hoffmann, Die Anschauungen der Kirchenväter über Meteorologie, Diss. Tüb. [1907] 81f); nach dem christl. Araber Maḥbûb sind es nur zwei (Grün u. Rot; Agapius, Kitâb al ʿunwân: PO 5, 596). Für irdische F.pracht ist Musterbeispiel die blühende Wiese mit ihren Narzissen, Hyazinthen u. Veilchen (Ambr. exam. 3, 8, 36; Joh. Mosch. 5, 63f). Daß andererseits das F.spiel des Meeres im Licht beobachtet wurde, geht aus einer anderen Bemerkung des Ambrosius hervor (exam. 3, 5, 21). Paulinus v. Nola deutet die blumige Wiese als das Paradies (ep. 32, 17 [CSEL 29, 292]), woran im Früh-MA eine reiche Symbolik mit Deutungen von Auferstehung u. Ewigem Leben anschloß (Belege bei Haupt 110f). Unter den Tieren gelten den Kopten Schafe als weiß, Pferde als schwarz, rot oder fahl (‚grün'), Drachen als rot (Till 334/40). Im Physiologus 35 (112 Sbord.) ist

zu lesen, daß eine ‚feuerfarbene' Leittaube die anderen heimführt; sie ist ein Bild für Christus (eine purpurrote Leittaube im Aphroditekult von Eryx kannte Ael. n. a. 4, 2; vgl. J. Straub, Heidn. Geschichtsapologetik [1963] 138). F.reichtum zeigt sich in der Natur vor allem beim Pfau, was sich die gnostische Spekulation zunutze machte; das einfarbige weiße Ei ist für sie Inbegriff der Einheit, der daraus entstehende bunte Vogel dagegen das Sinnbild farbiger Vielfalt (Apion bei PsClem. Rom. hom. 6, 5, 3 [GCS 42, 108]; Basilides bei Hippol. ref. 7, 21; vgl. Haußleiter: o. Bd. 4, 742f). Nach Photios bibl. 249 (PG 103, 1582 B) war es die Lehre des Pythagoras, Platos u. des Aristoteles, daß das menschliche Auge zwölf F. unterscheidet. – Daß Gottvater ein weißes Gewand u. wollweißes Haar besitzt, weiß Justin (dial. 31, 2; nach Dan. 7, 9f; Henoch 15, 20); ein koptischer Zaubertext nennt es ‚weiß wie Schnee' u. sein Gewand ‚weiß wie reine Wolle' (A. Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte 3 [Brux. 1931] 41). Von weißer Kleidung der himmlischen Heerscharen als Zeichen des Siegs über den Antichrist spricht Tertullian (scorp. 12). In ihrem weißen feuerfarbenen Kleid ähneln die Engel Gottvater (PsDionys. Areop. hier. coel. 15, 4); aber es gibt auch rote, gelbe u. grüne, d. h. in Lebenskraft dauernde Engel (ebd. 15, 7). Wenn Engel in gute u. böse geschieden werden, spricht man sie als rote u. blaue an (o. Bd. 4, 310; vgl. u. Sp. 441). Böse Engel mit nachtschwarzem Gesicht erwähnt Basilius (hom. in Ps. 33, 12, 8 [PG 29, 372]). Dem Teufel u. den ihm nachgeordneten Dämonen sprachen die Christen allgemein schwarze F. zu, wobei sie an die dunklen Bewohner Äthiopiens als irdisches Ebenbild dachten. Daher redet Origines vom Teufel als dem ‚geistigen Äthiopier' (τοῦ νοητοῦ Αἰθίοπος; orat. 27, 12 [2, 370f Koetschau]). ‚Der Schwarze' (ὁ μέλας = ὁ πονηρός; Barn. 4, 10; 20, 1; vgl. Michaelis 556), ‚der dunkle Herrscher' (Cyrill. Hier. cat. myst. 1, 4 [2, 348 Rupp]) sind dann Decknamen des Satans. Im dämonischen Traumgesicht des Marcellus erscheint eine schwarze Äthiopierin (Act. Petr. 22 [Lipsius AAA 1, 70, 6f]). Manchmal sieht der Teufel wie der Äthiopenkönig selbst aus (Acta Xanthipp. et Polyx. 17f [70, 6. 30f James]); in der Vision Perpetuas erscheint er als dunkler Ägypter (Pass. Perp. et Fel. 10 [FIP 43, 35/7]). In den Acta Julianae gibt der Teufel Belial sich als Jopher Niger zu erkennen (ASS, Febr. 2, 876 D: quem alii Jopher Nigrum vocant; d. i. Iovem nigrum); vgl. ferner Geront. v. Melaniae 54; Theodor. h. e. 21, 11. In der Pistis Sophia hat der schwarze Dämon Archon den Beinamen Ariûth (140 [GCS 45, 238, 20f Schmidt]). Im Traum suchen schwarze Knaben einen Täufling von der Taufe (Aug. civ. D. 22, 8) oder Mönche vom Gebet (Greg. M. dial. 2, 4) abzuhalten. Zum Ganzen vgl. Dölger; Zimmermann. Die Schwärze wird schließlich auf den Charakter des Teufels übertragen: atra mens (Iuvenc. 1, 366), spiritus ater (id. 2, 45; Sedul. c. pasch. 4, 160). Das in einer Vision des Pastor Hermae auftretende tierische Ungeheuer hat am Kopf vier F. (Schwarz, Rot wie Feuer u. Blut, Gold u. Weiß; vis. 4, 1. 6/10; Dibelius erinnert zSt. an die altorientalische Vier-F.tradition, bei welcher aber Gold fehlte; daher fragt er, ob dieses eingefügt sei, um den Gedanken der Läuterung im Feuer anzubringen). Die Bedeutung dieser Vision wird anschließend durch die ‚Jungfrau' mitgeteilt: das Schwarze ist die Welt, worin ihr wohnt; die Blutröte (Feuer) deutet auf deren Untergang; Gold: das seid ihr, die ihr geläutert aus der Welt entflohen seid; weiß ist die zukünftige Welt, die Reinheit der Auserwählten Gottes (ebd. 4, 3, 1/5). Weitere F.gesichte des Pastor Hermae seien hier angeschlossen. Beim Bau des ‚Turms' werden bunte Steine, sobald man sie einsetzt, zu weißen (sim. 9, 4. 5 [GCS 48, 79]). Bei der Prüfung der schwarzen u. der weißen Steine werden die ersteren verworfen, die letzteren verwendet (sim. 9, 8, 1/5 [48, 82f]). Die biblischen zwölf törichten Jungfrauen treten in schwarzen Gewändern auf, welche zwölf einzeln aufgeführte Sünden verkörpern (sim. 9, 15, 1/3 [48, 89]).

c. Mensch. 1. Kaiser. Im kaiserlichen Hofzeremoniell wurden die F. von den christl. Herrschern von Byzanz bes. gepflegt; allerdings spielten sie auch im Westen bei den Merowinger- u. Frankenkönigen weiter eine Rolle. Dominante Herrscher-F. bleibt der Purpur; so heißt es von Chlodwig, daß er sogleich nach Empfang der Ernennungsurkunde den Purpurrock anzog (Greg. Tur. 2, 38; vgl. Schramm 137). In Byzanz ist auch das Kaiserdiadem purpurn, während den Herrschern zweiten Grades dafür nur Weiß zusteht (R. Delbrueck, Spätantike Kaiserportraits [1930] 62). Die rote Herrscher-F. zeigen dann auch Bauten u. Kunstwerke wie

die Porphyra, das kaiserliche Geburtshaus in Kpel (A. Hermann, Porphyra u. Pyramide: JbAC 7 [1964] 117/38) oder die imperialen Sarkophage u. Statuen (R. Delbrueck, Antike Porphyrwerke [1932]; R. Egger, Die Begräbnisstätte des Kaisers Konstantin: Röm. Antike u. frühes Christentum 1 [Klagenf. 1962] 1f). Ferner verwenden die Kaiser ausschließlich rote Tinte, wogegen sich die Stellvertreter unmündiger Kaiser mit grüner begnügen mußten (Treitinger aO. 221_{223}). Als kaiserliche Trauer-F. galten Weiß beim Ableben von Vater, Mutter, Gattin, Sohn u. Enkel, Gelb beim Tod von Onkel u. Bruder (ebd. 156). Die Begleitung von Trauerzügen trug vielfach Violett, Braun oder eine andere dunkle F., wie auch die kaiserlichen Verwandten bei einem Todesfall in graublauer Kleidung vor dem Herrscher erschienen (ebd.; vgl. o. Bd. 2, 214). Bemerkenswert ist, daß bei Einholung eines Herrschers die Fest-F. Weiß vorherrschte (E. Peterson, Die Einholung des Kyrios: ZsSystTheol 7 [1930] 682/702; E. Kantorowicz, The King's Advent: ArtBull 26 [1941] 207/31 = Select Studies E. Kantorowicz [N.Y. 1965] 37/75).

2. Priester. Das Purpurgewand des Kaisers wurde erst seit der Konstantinischen Fälschung vom Papst übernommen, der damit Herrschaftsansprüche anmeldete (Schramm 57; vgl. 93). Da der Purpur des Kaisers außer Macht Gerechtigkeit zum Ausdruck bringt (vgl. Sap. 1, 1), ging nach frühmittelalterlicher Auffassung dieser Wert mit der F. auf das Papsttum über (Rab. M. in Ex. 5 [PL 108, 194]; Beda, de tabern. 3, 4 [PL 91, 467]). Im übrigen waren die Papstgewänder weiß, wie auch das Papstpferd immer weiße F. hatte (E. Kantorowicz, Constantinus Strator: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC Erg.Bd. 1 [1964] 181_2). In vorkarolingischer Zeit war auch beim Klerus im Anschluß an die Kleidung des jüd. Hohepriesters (o. Sp. 377) Weiß die übliche Kult-F., womit auf Reinheit, Unschuld u. Wahrhaftigkeit des Gottesdieners hingedeutet war (Clem. Al. strom. 4, 22; paed. 11, 10; Hippol. cn. 22). So soll der Bischof weißgewandet zum Altar treten (Const. Apost. 8, 12; Jacob.-Liturgie: F. Probst, Liturgie d. drei ersten christl. Jh. [1870] 265; vgl. Kraus RE 1, 478). Zu Rot, Violett u. Blau als päpstliche Trauer-F. vgl. Dölger, Ichth. 2, 355_9. Seit Innocenz III treten an die Stelle der weißen mehrere bunte F., welche von vornherein symbolisch verstanden werden (sacr. altar. myster. 1, 1, 65) u. seit Pius V als normative Kleiderregel gelten (Miss. Rom.: rubr. gen. 18; vgl. Braun, Liturg. Gew. 754/60). Weiß blieb dennoch stets Sinnbild spiritueller Reinheit. Daß das weiße Priestergewand bei den Christen auf jüdischer Überlieferung beruht, sprach Hieronymus in einem Brief aus, in dem er die Tracht des atl. Hohenpriesters für die Kirche deutete (ep. 64 ad Fabiolam [CSEL 54, 586/615]; hierin c. 3: ,vestimenta sua non scindet, quia candida sunt, quia inpolluta, quia agnum sequentia; c. 9: über die vier F. am Tabernakel, welche in c. 18 als die vier Elemente erklärt werden). In die im Prinzip weiße Priesterkleidung (weiteres bei Kraus RE 1, 478) drangen dann in beschränktem Umfang farbige Elemente ein, so zB. an Stolen u. Pallien die Purpurclavi, welche als ursprüngliche römische Amtsbinden gewissen Geistlichen vom Kaiser zugestanden, bei ihnen dann aber frei verwendet wurden (Schramm 29 mit Hinweis auf Jungmann, Miss. Sol. [3][1953] 370f u. Braun, Liturg. Gew. 526f). Die Verwendung solcher im Ursprung heidnischer Bestandteile bei der Beamten- u. Priestertracht suchte Tertullian zu entschuldigen: sie seien nicht unbedingt dem Götterkult zugeordnet, denn in den Provinzen bei den Barbaren sei Purpur Zeichen freier Geburt; er werde dort auch an der Priesterkleidung verwendet; Purpur an der Stola sei daher nicht nur ein Rang-, sondern auch ein Herkunftszeichen (idolol. 18). – Ursprünglich war auch die Mönchstracht weiß, was zunächst für Ägypten gilt (Clem. Al. paed. 2, 10, 108, 1 [1, 222, 2f St.]). Unter Abba Apollo lebten in der Thebais fünfhundert Brüder in weißer Gewandung (Pallad. hist. Laus. 52 [PL 73, 1157 C]). Nach der Regel des Pachomius sollen die Mönche in einem weißen Schaffell schlafen (ebd. 38 [1137 D]). Ein Sinaimönch sah im weißen Lebiton, wie es heißt, wie ein Engel aus (Apophth. patr. [PG 65, 249 A/B]). Die koptische Mönchskleidung, wie sie u.a. im Wadi Natrûn u. in der Thebais üblich war (Oppenheim 80), scheint auf die Schotten, welche weiße Felle u. weiße Wollunterkleidung trugen (Ordo Monast. [PL 59, 566 A/B]) sowie auf die Iren übergegangen zu sein (Oppenheim 69/71). Demgegenüber machte sich die Tendenz geltend, sie dunkel zu halten. Hieronymus schildert einen Novizen in einer dunkelfarbigen Tunika (fusca; ep. 66, 13 [CSEL 54, 663f]).

Er berichtet auch, daß einige Mönche, die nicht weiß angezogen waren (also offenbar dunkle Mäntel nach Art der griechischen Philosophen trugen), für graeculi, d. h. griechische Betrüger, gehalten wurden (ep. 38, 5 [ebd. 54, 293, 1/4]). Zu seiner Zeit erschienen auch Scheinasketen in einer dunklen Tunika (ep. 125, 6 [56, 124, 3/7]; ep. 22, 28 [54, 185, 1/4]; vgl. Oppenh. 71/3). Schwarzdunkle Gewänder wurden auch von den Nonnen, bes. außerhalb der Klostermauern, getragen (Greg. M. libr. sacr. [3, 167 Maur.]). Frauen durften in England im MA nur dann die Eucharistie empfangen, wenn sie einen schwarzen Schleier trugen (Theod. Cantuar. poenitentiale 7 [PL 99, 931 C]). Schwarz war aber nicht überall Vorschrift. Nach der Regel v. Arles wird den Nonnen sowohl ein helleuchtendes wie ein schwarzes Gewand verboten (Caes. Arel. reg. ss. virg. 44. 55 Morin]), d. h. es wird eine neutrale Natur-F. bevorzugt, wie sie schon in älterer Zeit beliebt gewesen ist (vgl. PsAthan. virg. 11 [PG 28, 264 B/C]) u. bei den Heiden gelb bis braun ausfallen konnte (Marquardt, Priv. Röm. 2, 478). Bemerkenswert ist gleichzeitig, daß bei den Nonnen als den Bräuten Christi das antike flammeum, der rote römische Brautschleier (o. Sp. 400), manchmal beibehalten blieb (Hier. ep. 130, 2 [CSEL 56, 176]; ep. 147, 6 [CSEL 56, 322]; Ambr. virg. 1, 11); in Afrika trugen sie eine purpurfarbene Mitella (Schleier, Haube; Optat. schism. Donat. 6, 4 [CSEL 26, 150]). Benedikt v. Nursia gebot, die F. bei der Kleidung überhaupt außer acht zu lassen u. die landesübliche Kleider-F. zu wählen bzw. sich nach dem billigsten Stoffpreis zu richten (Regul. Mon. 55, 7 [CSEL 75, 128]); erst im 16. Jh. wurde auch für die Benediktiner Schwarz vorgeschrieben (vgl. Oppenheim 78f). Als Begründung für die Wahl grober Natur-F. soll der koptische Anachoret Apa Agatho die Gefahr der Überheblichkeit u. Eitelkeit genannt haben (ASS Oct. 9, 902_{10}; zur naturfarbenen Demutskleidung gehört auch das cilicium; vgl. o. Bd. 3, 127/36). Wenn sich Priester u. Mönche verschiedener Herkunft begegneten, konnten sie infolge unterschiedlicher Landessitte andersfarbig gekleidet sein. Augustinus, selbst in schwarzem Gewand, begegnete auf diese Weise in England Mönchen in weißen Tuniken (Ordo Monasticus [PL 59, 566 A/B]). Abgesehen von Ägypten setzte sich bei den Mönchen im Orient Schwarz schließlich durch, so in Kleinasien (Liban. declam. 28 [2, 164. 195 Reiske] nennt die Mönche in Kpel: μελανειμονοῦντες; Zosim. 5, 23 [279 Bonn. Corp.] erwähnt bei der Mönchsverfolgung anläßlich der Vertreibung des Joh. Chrys. aus Kpel die Tötung aller Schwarzgekleideten; vgl. ferner Greg. Naz. poem. de sei pso 1, 44; in monach. obtrectat. 25/34 [PG 37, 1351 A]). In Palästina soll das schwarze Gewand die Mönche von den heidnischen Popularphilosophen u. Wanderpredigern unterschieden haben (Oppenh. 76). In Syrien legten Pseudoasketen schwarze Kleidung zum Scheine an (Syn. Akak vJ. 486; O. Braun, Ausgewählte Akten pers. Märtyrer, Anhang: ostsyrisches Mönchsleben [1915] 6; zum Ganzen vgl. Oppenh. 71/8). – Die Priestergewänder des Ostens weichen von denen im Westen, besonders seit diese durch Regeln festgelegt wurden (o. Sp. 421f), prinzipiell schon darin ab, daß die F.gebung für sie freigegeben war. In der auf spätantike Wurzeln zurückgehenden Tracht des Klerus der Ostkirche begegnet freilich auch Schwarz, so für den Talar (τὸ ἀντέριον; ἡ καλάσιρις), worüber ein schwarzer Überwurf mit kurzen u. weiten Ärmeln (τὸ κοντόν) getragen werden kann. Darüber wurde noch der schwarze Mantel (τὸ ῥάσον) gelegt, den die Mönche u. Kleriker vom Diakon an aufwärts als offizielles Kleidungsstück trugen (zur Unterscheidung der höheren Ränge hatten die Ärmel innen blaues Futter). Die niederen Priester einschließlich der Diakone trugen ein langes einfarbiges Hemd (Sticharion), das manchmal farbigen Besatz hatte (etwa auf dem Rücken das Kreuz), gelegentlich aus Seide (vgl. Joh. Chrys. hom. 83 [PG 57, 745]). Schon im 4. Jh. wird die seidene Stola mit farbiger Bordüre erwähnt (Orarion: Can. Laod. 22, 23 [75f Lauchert]). Im 5. Jh. war sie aus Leinen u. hieß ὀθόνη (Sever. Gab. [PG 59, 520]; Isid. Pelus. ep. 236 [PG 78, 272]). Das Sticharion des Priesters (nicht identisch mit dem des Diakons) war sein Meßgewand in Art einer Albe. Die hierfür übliche weiße F. wurde bei Seelenmessen durch Rot ersetzt, das bei den Griechen Buße u. Seelenschmerz bedeutete. In Anlehnung an Joh. 7, 38, wo von den Strömen Blutes, die aus Jesu Seite kamen, gesprochen wird, hatten das Sticharion u. der Mantel (Mandyas) des Bischofs, ein außerliturgisches Ehrenkleid, mehrere rote oder dunkelviolette Streifen (ποταμοί), mit denen die Ströme göttlicher Wahrheiten versinnbildet waren. Trotz der grundsätzlichen F.-

freiheit in der griechischen Kirche haben sich im Lauf der Zeit aufgrund alter Ansätze F.-gewohnheiten herausgebildet. Schwarz wurde u. wird getragen bei der missa praesanctificorum (λειτουργία τῶν προηγιασμένων) u. bei Beerdigungen. Aber auch Rot steht für Trauer u. Buße u. wird daher gern in der Fastenzeit gebraucht. Weiß, die Freuden-F., gilt für alle Feste, ist aber durch andere F. ersetzbar. Bei Concelebration ist F.abwechslung beliebt, so trägt etwa der Bischof Weiß, die Diakone tragen Rot, die Subdiakone Moosgrün, niedere Priester Hellblau. Die folgenden Ornatstücke sind aber gleichfarbig gehalten: Epimanikion, Gürtel, Epitrachilion u. Phelonion bzw. Sakkos. Die mystische Deutung der angeführten F. setzte schon früh ein. Auf Christi Auferstehung u. Himmelfahrt weist das weiße Sticharion hin; auf die Blutströme seiner Seitenwunde die angeführten ποταμοί; zum Ganzen vgl. Lübeck. – Auch in der lateinischen Kirche des Westens hatte Farbigkeit ihren Einzug gehalten, worauf sich mancherlei Hinweise im Lib. Pontificalis finden. So werden u. a. erwähnt eine clamis rubea (sc. pontificis) (2, 355. 361 Duchesne) u. eine clamis coccinea (2, 296, 22. 306_4), ein collare aureum (2, 418, 2), das collobium purpuratum (2, 159, 5; 160_3), der lacus porphyreticus (2, 243, 2), litterae nigellae (2, 176, 9. 195_{68}; vgl. 79. 176), das pluviale rubeum (2, 306_1. 327), die purpura imperialis (2, 148), ferner weiße u. rote Kirchen-Velen (alba sirica: 2, 418, 21; alba paschalis: 2, 3, 10; rubea sirica: 2, 10, 5). Schließlich wurde die F.pracht kirchlicher Feiern durch Verzierung der Geräte mit zahllosen bunten Gemmen erhöht (alabandinae, prasinae, yacintinae usw.; vgl. Lib. Pont., Reg. d. Ausg. Duchesne-Vogel s. vv.; ferner u. Sp. 443). – An die Priesterornate lehnten sich die Kleidung u. Kleider-F. der Heiligen u. Märtyrer an, worüber die Hagiographie berichtet. Daß ihnen die F. der Unschuld u. Tugend, d. h. Weiß, zusteht, zeigt sich u. a. darin, daß sie in der Legende auf weißen Rossen reiten (vgl. J. v. Negelein, Die volkstümliche Bedeutung der weißen F.: ZsEthnol 33 [1901] 53f). – Als Ambrosius in Mailand auf rotgefärbte Gebeine stieß, glaubte er die Leiber der hl. Märtyrer Gervasius u. Protasius entdeckt zu haben (vgl. F. H. Dudden, The life and times of St. Ambrose 1 [Oxf. 1935] 306f). Vom Gnostiker Markus heißt es, er habe zur Vortäuschung eines Wunders während des Kanongebetes den Wein durch einen F.stoff sich färben lassen (Iren. haer. 1, 13, 2; Hippol. ref. 6, 39).

3. Laien. Mit der Annahme des Evangeliums u. der Entstehung von christl. Gemeinden trat im Alltag des antiken Menschen hinsichtlich der überlieferten F.freudigkeit keineswegs eine durchgreifende Änderung ein. So wurde von den christl. Laien die übliche bunte Kleidung nicht aufgegeben, obgleich sie nach einer Reihe von Väteräußerungen als unerwünscht galt, da die Menschen durch sie leicht zu Luxus u. Eitelkeit verführt würden. Vor allem im christl. Orient wurde bunte Kleidung nie aufgegeben (Clem. Al. paed. 2, 10 [1, 221, 28ff St.]; ebd. 3, 11 [266, 25ff]). In Byzanz scheint sie sogar zugenommen zu haben; denn in der Literatur spielen Namen farbiger Gewebe eine besondere Rolle (farblos: ἄσημα; farbig: χροακά; F.: βάμματα; blütenfarbig: ἀνθόβαφοι; vgl. Basil. hom. in divit. 4 [PG 31, 289]; Aster. hom. 1 de divite et Lazaro [PG 40, 165]; Clem. Al. paed. 2, 8, 10: οἱ ἀνθινῶν ἐρίων βαφεῖς; ebd. 2, 10: αἱ ἀνθηραὶ ἢ ὑπερανθιζόμεναι ἐσθῆτες; vgl. ferner Greg. Nyss. beatitud. or. 1 [PG 44, 1204B]). Außer den üblichen Wörtern für Schwarz, Rot, Weiß usw. schuf man im Griechischen der christl. Zeit Bezeichnungen für F.nuancen, woraus sich der F.-luxus wiederum ablesen läßt (mausgrau – μύϊνον: Const. Porphyr. cerim. 426, 20 Bonn. Corp.; rabenschwarz – κόραξος: POxy 736, 4; luftblau – ἀέρινον = caeruleum: CGL 3, 322, 7; ‚echtluftig' – eine Art Purpurblau – ἀληθινάερον: Leon. Soph. eparchiconbibl. 4, 1 [93 Nicole]; milchfarben – γαλάϊξον: Achmet. onirocr. 217 [170, 22]; himmelblau – οὐράνιον = caelestineus: CGL 3, 272, 21; scharlachgefärbt – κοκκοβαφές: schon Clem. Al. paed. 2, 10, 108; granatfrucht-farben – ῥουσία, ῥοήσια: Achm. [225, 177], 11; zitronengelb – κίτρινα: ebd. 156. 157; PMasp 67006, 82; gallgrün – χολοβάφινα: schon Clem. Al. paed. 2, 10; schwalbenfarbig – χελιδονειδής: PMasp 67006, 82f; meerfarben – θαλασσόβαφα: Schol. Od. 6, 53 usw.). Daß hierbei auch Fälschungen vorkamen, ergibt sich aus der Unterscheidung echter u. unechter F. (ἀληθής – ψευδής; zB. Joh. Chrys. expos. in Ps. 11 [PG 55, 145]; vgl. Malal. chronogr. 33, 12 [413, 4B.]; Const. Porphyr. cerim. 167, 11; 244, 1; 462, 13; 473, 11). Auch für Mehrfarbigkeit gab es Spezialausdrücke (zweifarbig: δίασπρα, δικίτρινα, διβένετα, διρρόδινα,

διβλάττια, πρασινοκόκκινα, κιτροκόκκινα; mehrfarbig: τριβλάττια, πρασινοδίπλαττα, πρασινοτρίβλαττα usw.); hierbei scheint es sich um F.übergänge u. neue Töne, nicht um getrennte F. nebeneinander zu handeln. Vielfarbige Binden (ταινίαι; lange: ὀρθοσήματα; breite: πλατυσήματα) wurden von vornehmen Leuten getragen, zT. aus bunter Seide (Achmet. onirocr. 217 [170, 3. 6. 12]). Die Farbigkeit der spätantiken Kleidung verdeutlichen eindrucksvoll die in großer Fülle erhaltenen bunten Stoffe aus Ägypten (vgl. den Überblick bei W. F. Volbach, Koptische Stoffe: Katalog Ausstellung Koptische Kunst [1963] 147/52, mit Literatur). – Auch in Rom herrschte in christlicher Zeit bunter Kleiderluxus, was den Tadel der Kirchenväter fand. Ausgenommen davon war das flammeum, der rote Brautschleier, der, aus altrömischer Überlieferung stammend (Plin. n.h. 21, 46; Mart. 11, 78, 3; 12, 42, 2; Apul. met. 4, 33; Fest. 79, 23 L.; Symm. or. 4, 13; Mart. Cap. 5, 538), jungen Christinnen nicht verweigert wurde (Ambr. virg. 5 [PL 16, 272] u. ö.). Selbst bei den weniger weltläufigen Kopten gab es neben dem in Ägypten dominierenden Weiß farbige Kleidungsstücke, wovon, abgesehen von den erwähnten bunten Textilfunden, rote Schuhe, rote Wollgewebe u. Purpur bes. hervorgehoben werden (Till 333/9). Mit dem Luxus der Kleider-F. seiner Zeit geht Tertullian ins Gericht u. sagt, die Frauen trügen farbige Gewänder wie die Sklaven; doch dies könne nicht Gottes Wille sein, da er sonst purpurrote oder stahlblaue Schafe erschaffen hätte. Also sei die künstliche Farbigkeit eine teuflische Verfälschung der Natur (cult. fem. 1, 8). Auch Cyprian erklärt die bunten Frauenkleider, dabei bes. Purpur u. Gold, für Teufelswerk (hab. virg. 14 [CSEL 3, 1, 197]). Clemens Al. wünscht sich die Frauenmode farblos u. lehnt zB. verlockende Purpurschleier wegen sittlicher Gefährdung ab. Farbigkeit ist nutzlos, zumal sie zur Neugierde reizt. Bunte Kleider gehören in den Bakchosdienst u. die Mysterien (des Dionysos). Purpur, Grün, Rosa u. a. F. sind Auswüchse der verderblichen Freude am süßen Leben (paed. 2, 108, 1/5; vgl. 111, 1; 114, 4f). In den Canones des PsBasilius wird cn. 27 gefordert, daß die Männer keine roten Kleider anziehen u. ihr Haar nicht lang wachsen lassen sollen; auch das Tätowieren verbieten sie (W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien [1900] 245; s. o. Sp. 395). Bei den wiederholten Mahnungen der christl. Sittenprediger in dieser Richtung, welche zugleich dem kaiserlichen Purpurreservat entsprachen, blieb es nicht aus, daß das Tragen purpurseidener Gewänder iJ. 424 schließlich ganz verboten (Cod. Theod. 10, 21, 3) u. der Ankauf u. das Tragen von Purpur mit dem Tod bestraft wurde (Cod. Just. 4, 40). Dem Christen ist das farbige Kleid Ausdruck irdischer Eitelkeit, womit der gefallene Mensch seine eigene Glanzlosigkeit zu ersetzen sucht; der wahre Christ trägt darum keine gefärbten Kleider (Peterson, ohne Belege). Weiße Laienkleidung fordern Clem. Al. (paed. 3, 11 [267, 5 St.]) u. Greg. Nyss. (virg. [PG 46, 333]; vgl. auch Achmet. onirocr. 156. 215 [116, 15; 168, 5. 7]; Const. Porphyr. cerim. 24, 18; 184, 5; 188, 3. 18; 189, 10); u. es heißt, daß die Gemeindemitglieder sie tatsächlich trugen (Greg. Tur. hist. Fr. 5, 11). Denn Weiß ist das Kleid der Verklärten (Petrusapokalypse bei Hennecke-Schneem. 2, 481/2; vgl. auch Dieterich 2). Man legt es schon dem Täufling an (CLE 1347 B 19), so wie die Seele selbst durch die Taufe weiß wird (Nonn. paraphr. ev. Joh. 5, 2); auch der verstorbene Täufling erhält es (Grabstein eines Knaben in Köln: in albis recessit; ILCV 1542). Der Täufling zeigt sich damit sichtbar zur candida grex gehörig (vgl. o. Bd. 2, 840f), ebenso der Märtyrer. Die Mutter des Diakons Abib trug weiße Kleider, als sie ihren Sohn zur Hinrichtung geleitete (O. v. Gebhardt, Die Akten der Edess. Bekenner ... = TU 37, 3 [1911] 93). Daß auch die Festtagskleider der Laien weiß sein sollen, vertritt außer Clem. Al. (paed. 2, 10; 3, 11) noch Const. Porphyr. (cerim. 469, 9). Zur Alltagstracht einfacher Christen (πολῖται = Bürger) gehörten gleichwohl auch einfarbig schwarze Kleider (Achmet. onirocr. 215 [167, 24; 168, 5. 9]), abgesehen davon, daß ein Gesetz in Byzanz sie Trauernden vorschrieb (Basil. 16 tit. 1, 15), wobei die Bezeichnung ἐσθῆτες ἐρινύων eine Erinnerung an heidnische Unterweltsvorstellungen widerspiegelt (Tzetzes Schol. ad Lycophr. 1137, 26). Schwarz war dementsprechend die Witwentracht (vgl. Greg. Naz. ep. 44 [PG 37, 92]; Joh. Chrys. in ep. 2 ad Tim. 4 [PG 62, 641]; Zonar. in XXX cn. Basil. 4, 170; Kukules 2, 2, 36). Gegen schwarze Trauerkleidung sprach sich allerdings Cyprian aus (mortal. 20 [CSEL 3, 1, 309]). Eine gemilderte Trauer-F. war ein

schmutziges Grau oder Braun (φαιόν; Lyd. Rom. antiqu. polit. 1, 17 [134, 9 Bonn. Corp.]; Schol. Greg. Naz. or. [PG 36, 906A]; Aster. Amas. hom. 12 in laudem S. Stephani [PG 40, 337A]). Abgesehen von der gelblich-weißen Natur-F. u. von zitronengelben Verzierungen spielt betont gelbe Kleidung in der Spätantike nicht die hervorgehobene Rolle wie später im MA, wo es Warn-F. vor fremdem Glauben ist u. vom 4. Laterankonzil iJ. 1215 zum Judenmerkmal gestempelt wird (Schramm 978). Diese Verwendung hat ihre Wurzeln aber doch wohl in jener älteren Zeit, wo die oft gelbliche Natur-F., die als Schmutz-F. auftreten konnte, Erniedrigung, zunächst allerdings Selbsterniedrigung u. Buße, bedeutete. Daß eine bläuliche Lasur-F. als Gauner-F. galt, scheint aus Hippol. ref. 4, 35 hervorzugehen. Als Luxus galt dagegen violette Kleidung (tunicae ianthinae; Hist. Aug. 29 quadr. tyr. 15, 8; laena hyacinthina schon Persius 1, 32), wie auch Hetären solch auffallende Kleider-F. bevorzugten (vgl. H. Herter: JbAC 3 [1960] 93). – Für den menschlichen Körper wurde ein rötlicher Teint als normal empfunden, wie dies durch die Etymologie des atl. 'adām Bestätigung fand. Isidor v. Sevilla erklärt in Nachfolge des Hebraisten Hieronymus den Namen Adam wie folgt: homo sive terrenus, sive terra rubra (or. 7, 6; zum rosigen Gesicht bei den Kopten vgl. Till 339; ebd. 340 Antlitz in Todesangst fahlgelb). Für das Haar galt neben dem selteneren rötlichen Blond Schwarz als die übliche F. Den Stand eines Mannes nach seinem Haar zu unterscheiden, wird im MA mehr u. mehr gebräuchlich, wobei der Unfreie Schwarz, der Gemeinfreie Rotblond u. der Edle Hellblond aufweist (vgl. E. F. Podach, Haar-F. u. Stand: Tribus [1952/3], 104/24). Die antike Anwendung des Ausdrucks versipellis ‚wechselfarbig' auf einen wandelbaren Charakter zu deuten (o. Bd. 2, 1031), war noch bei den frühen Christen bekannt (nach Prov. 14, 24 Vulg.; Arnob. 4, 12; Aug. s. 109, 4; der Magier Cyprian erblickte die personifizierte ‚Lüge' wechselfarbig; PsCypr. conf. 3 [Hopfner, Fontes 568]). – Die F. spielt wie in vorchristlicher Zeit auch bei der unter den Christen fortlebenden Magie eine Rolle. Daß der christlich-gnostische Zauberer ein weißes Gewand tragen müsse, erfährt man aus koptischen Zaubertexten (Kropp, Zaubert. 3, 151). Wie bei den Heiden gab es in frühchristl. Zeit rote Fadenamulette (U. Wilcken: ArchPapF 1 [1901] 420f), wogegen sich Väter wie Clemens Al. (strom. 7, 4, 26 [3, 19 St.]) u. Joh. Chrys. (in Cor. 12, 6 [10, 125; 107 Montf.]) wandten. Menschenknochen erhielten in der ägypt. Magie manchmal Flüche in roter Schrift (J. A. Drescher, A Coptic malediction: AnnServAntEg 48 [1948] 267/76), worin altägyptische Praxis posthumer Exekratio fortlebte (Siegelbilder mit Zeichnung eines roten Messers über einem knienden Mann; vgl. G. Posener, Les empreintes magiques de Gizeh et les morts dangereux: MittDtArchInstKairo 16 [1958] 252/70).

4. Zirkusastrologie. Große Bedeutung hatten in der christl. Spätantike die F. im Zirkus; durch sie wurden miteinander kämpfende Parteien unterschieden. Ihre Verbindung mit den farbigen Planeten läßt sich bis in das 1. Jh. vC. zurückverfolgen; denn schon Cicero spricht von Zirkusastrologen (divin. 1, 132). Zugrunde liegt die Vorstellung, daß im Zirkus als Abbild der Welt den vier Jahreszeiten vier Kampfgruppen, d. h. Parteien, entsprechen müßten (Cassiod. var. 3, 51, 5 [MG AA 12, 165]; Coripp. in laud. Iust. 1, 317 [MG AA 3, 2, 125]; Isid. or. 18, 36), wobei die vier Pferde, welche vier Agone lieferten, vier bedeutungserfüllte F. hatten (Lyd. mens. 4, 30; vgl. Joh. Malal. chron. 175; Isid. or. 18, 41). Hierbei bedeutete Grün Frühling, Erde u. Blüten, d. i. Venus, Rot Sommer, Feuer, d. i. Mars, Blau Herbst, Himmel u. Meer, d. i. Saturn bzw. Neptun, Weiß Winter, Luft oder Zephyr, d. i. Juppiter (Tert. spect. 9; Cassiod. var. 3, 51; Lyd. mens. 4, 30; Coripp. in laud. Iust. 1, 317/26; zum Ganzen vgl. Wuillemin 191/3). Da durch die Jahreszeiten die Vierzahl vorgegeben war, konnten nicht alle sieben Planeten berücksichtigt werden. Ursprünglich waren diese maßgebend für die den sieben Wochentagen entsprechenden sieben Touren jedes Agons. Aus den sieben Planeten-F. (Sonne golden: Wuillemin 195_1; Mond silbergrün: ebd. 195_2; Mars feuerrot: ebd. 195_3; Venus weißgolden: ebd. 195_4; Merkur ockergelb: ebd. 195_5; Juppiter bläulichweiß: ebd. 196_1; Saturn schwarzbläulich: ebd. 196_2; vgl. ferner Boll-Bezold 156) wurde, um zu vier F. zu kommen, eine Auswahl vorgenommen, die dann aus Grün, Rot, Blau u. Weiß bestand (Suet. Domit. 7), bevor durch Fusion von Weiß u. Blau sowie Rot u. Grün schließlich eine Reduktion auf die zwei F. Blau u. Grün erfolgte (Cedren. 1, 258 Bonn. Corp.). Die hierbei unterdrückten F. Rot u. Weiß lebten

aber insofern fort, als die grüne Partei einen roten u. die blaue Partei einen weißen Kutscher haben konnte (noch erwähnt bei Const. Porphyr. cerim. 536. 589). Unterschiedliche astrologische Traditionen u. lokale Zirkusbräuche ergaben andersartige Verbindungen. So gehörten nach den Defixionstabellen in Rom, Karthago u. Hadrumetum Kutscher u. Pferde zu einer bis vier Parteien, oder es konnten in Karthago auf ganz unrömische Weise etwa die grüne u. die blaue Partei miteinander verbunden werden, während in Rom die Grünen mit den Weißen oder Roten zusammengingen (Wuillemin 206/8 mit Belegen). Dumézil denkt für die Planeten-F. Rot (Mars), Grün (Flora = Rom) u. Blau (Saturn bzw. Neptun) an indischen Ursprung u. bringt nach Mahābhārata 12 die Blut-F. kṣatriya, die gelbe Haut der Kühe vaiśya, das Weiß der Brahmanen u. dessen schwarzen Gegenpol sūdra mit den angeführten Zirkus- u. Planeten-F. in Verbindung. – Ohne unmittelbare Beziehung zu den Parteien-F. bilden eine gewisse Parallele zu ihnen die F. der römischen Spielmarken, deren Paare Schwarz-Weiß oder Weiß-Blau, ‚gut' u. ‚schlecht', einander gegenüberstanden (vgl. Dölger, Ichthys 5, 16. 227_9). Handelt es sich bei den Zirkus- u. den Spiel-F. zwar nicht um christliche Erfindungen, so doch um Erscheinungen, welche trotz des Widerspruchs der Kirchenväter gegen die hier aufbrechenden menschlichen Leidenschaften aus der heidnischen Vergangenheit in die christliche Gegenwart hineinwirkten u. im Leben der Alltagschristen einen nicht unwichtigen Platz einnahmen (vgl. *Spiele).

d. Symbolik. Den F. in Kosmos, Natur u. Menschenleben, welche hier vorgeführt wurden, haftete damit, daß sie über sich selbst hinaus etwas aussagten, eine symbolische Bedeutung an, die den Christen Gelegenheit gab, mit Hilfe von F. ihre Überzeugungen zum Ausdruck zu bringen. Zusammenfassend werden die hauptsächlichen F. hier noch einmal nach ihrer symbolischen Bedeutung durchgegangen. – Für Weiß läßt sich vom NT an bis ins MA eine durchgehende Symbolik verfolgen, welche an weiße Gegenstände anknüpft (Kleidung, Vorhänge, Elfenbein, Lilie, Marmor, Granatapfelkerne usw.) u. darin ein Sinnbild für Reinheit u. reines Bekennertum erblickt (Orig. in Ex. hom. 9 [GCS 29, 240f]; Eucher. in Reg. 4 [PL 5, 1130]; ferner Alkuin, Rab. M., Bernhard v. Clairvaux u. a.; Belege bei Haupt 78_{45}). Weiß sind ferner Gottes Herrlichkeit (Theod. Cyr. in Cant. 5 [PG 81, 155]; vgl. Joh. 8, 12: Jesus als Licht der Welt), die Unsterblichkeit (Hier. ep. 64, 19 [CSEL 54, 610]; vgl. die weißen Leichentücher Jesu: Prud. cathem. 10, 57; Sulp. Sev. v. Mart. 12) u. die Wahrheit (Orig. in Ex. hom. 7: Manna, weil weiß = Wahrheit). – Rot ist F. des Blutes u. bedeutet daher irdische Existenz u. Wandeln im Fleisch (Orig. schol. in Cant. [PG 17, 274]; Greg. Nyss. in Cant. hom. 13 [6, 389 Jaeger]; Theod. Cyr. in Cant. [PG 81, 158. 478]; vgl. Haupt 85_{66}, auch mit Belegen aus dem FrühMA) sowie dann Sünde (1 Clem. 8, 3; ‚Sünde' koptisch ‚röter als Scharlach, röter als Palmfasern'; Till 335f); bei Cyprian (hab. virg. 14 [CSEL 3, 1, 197]) ist Rot mehr als andere F. Zeichen für Putzsucht u. Eitelkeit. Rot ist andrerseits die himmlische Königsherrschaft (geistliches Purpurgewand als spiritueller Lohn im Jenseits; vgl. E. Klostermann-H. Berthold, Neue Homilien des Makarius-Symeon = TU 72 [1961] 67, 18; 104, 29) u. Martyrium (der leidende, mit dem Scharlachmantel verhöhnte Jesus als Sündenbock mit roter Wolle, den man nach Deut. 16, 7/10 in die Wüste stößt: Barn. 7, 8f [FlP 1, 45]) u. Christi Blut selbst (Sicardus, Mitrale 1, 12 [PL 213, 40]). Für sich steht bei Rot die Bedeutung Lebenskraft (PsDionys. Areop. coel. hier. 15, 8). Erst im MA wird die Bedeutung flamma amoris et caritatis üblich (Belege von Eucherius bis Durandus bei Haupt 91_{87}). Wenn Arculf (Adamnanus loc. s. 1, 3 [CSEL 39, 232]) das hl. Grab in Jerusalem als rot u. weiß beschreibt, ist auf Martyrium u. Göttlichkeit hingedeutet (Beda wiederholt dies lib. de loc. s. 2 [CSEL 39, 305]). – Schwarz, das bei vielen Völkern F. der Lebensverneinung, des Nichtexistenten, also der Unterwelt u. des Totenreichs ist, bekam bei den Christen die Bedeutungen Finsternis, Trauer, Leid, Verachtung, Tod zuerkannt. Augustinus sagt einmal: ‚Wie ein Bild auch mit schwarzer F. schön sein kann, so kann die Welt trotz der Sünde schön sein' (civ. D. 11, 23), d. h. die Störung eines Teils hebt die Harmonie des Ganzen in der Welt nicht auf. Dem Wort wurde freilich nur die negative Seite entnommen, so daß Schwarz gesetzt wurde für Sünde, Unrecht, Unglück, Trauer (Rab. M. univ. 9, 23; 10, 8 [PL 111, 280. 294]; Hugo S. Vict. alleg. in Vet. Test. 8, 3 [PL 175, 708]; Weiteres bei Haupt 112f). Sündhafter Abfall

von der Kirche ist ‚Schwärze' (Aug. doct. 3, 32 [PL 34, 83]; ebenso die Erbsünde (Ambr. in Cant. 1, 5 [PL 15, 1956 C]). Aber auch humilitas, Buße, Abtötung des Fleisches ist schwarz (PsGreg. M. sup. Cant.: PL 79, 522 u. ö.; Haupt 113). Ferner kann Schwarz Sinnbild sein für menschliche Leidenschaften u. alle irdischen Schäden wie Krieg, Krankheit, Brand, Gift usw. (Radke 21). Cant. 1, 5, wo von der Schwärze Sulamits die Rede ist, erfährt später auch eine mariologische Deutung, d. h. mit der Schwärze der Sünde wird angespielt auf die legendäre Verdächtigung Mariae durch ihre Verwandten (Rupert. comm. in Cant. 1, 5 [PL 168, 845 D]), oder die schwarze Sulamit wird als Zeichen der niederen sozialen Stellung Mariens erklärt (Honor. Aug. in Cant. 1, 5 [PL 172, 500]; vgl. Lausberg 120f). – Von der F. des einen apokalyptischen Pferdes her (Apc. 6, 8: χλωρός; pallidus) wird Gelb (bzw. Gelbgrün, Fahlheit) auf Tod, Irrglauben, Heuchelei u. Neid gedeutet, was freilich erst im MA deutlicher ausgesprochen wird (Belege bei Haupt 116). Jedenfalls hat Gelb als Schand-F. für Verräter (zB. Judas in der Kunst) sowie für Juden u. Dirnen die mutmaßliche biblische Wurzel in der Apc.; vgl. auch o. Sp. 399. – Dunkler als Violett erscheinender Purpur bedeutet Demut (vgl. die Beschreibung des Amethyst bei Isid. or. 6, 9; danach Beda comm. in Apc. [PL 93, 202], wobei auf das Märtyrerblut verwiesen wird). Christi Demütigung am Kreuz ist dementsprechend im Veilchen symbolisiert. Daß nur Heiden u. Juden Violett häßlich finden, äußert Bernhard v. Clairvaux (v. myst. 17 [PL 184, 668]). – In der Symbolik sind auch F.paare u. F.gruppen beliebt. Prudentius gibt den Märtyrern Rot u. Weiß zugleich (perist. 4, 190 [PL 60, 376]), was Petrus Chrysol. Anlaß bietet zur Annahme einer rotweißen F.-mischung (s. 40 [PL 52, 314]). Die aus Rot u. Weiß gemischte F. des Grabes Christi zeigt nach Beda (h. e. 5, 16 [PL 95, 257]) den Weg vom Martyrium zu Auferstehung u. Erlösung an (Haupt 97; vgl. o. Sp. 432). In Anlehnung an Cant. 1, 5 gilt die Dualität Weiß-Rot auch als Schönheits-F.paar, zumal Christus so geschildert wird: candidus sanctitate, rubicundus passione (Rupert. in Cant. 5, 10 [PL 168, 920]; zur Wiedergabe der Stelle im altfranzösischen Assumptionstropus nach Vet. Lat., nicht nach Vulg., vgl. Lausberg 112f). Belege zum F.dualismus Weiß – menschliche Vollendung, Golden – göttliche Vollendung vgl. bei Haupt 80, zur Grenz-F. Grau, das zwischen Schwarz u. Weiß steht u. daher Versuchung bedeutet, ebd. 115. F. können auch in sich selbst doppeldeutig sein. So kann Rot heilige Macht, heiliges Zeichen, also Heiland, darstellen, aber daneben furchtbare Gewalt, Grausamkeit, Sünde, Hölle anzeigen. Bei Gold stehen manchmal Göttlichkeit u. egoistischer Luxus, bei Blau himmlische Seligkeit u. trügerischer Himmelsschein des Teufels einander gegenüber. Insgesamt können diese Ambivalenzen auf den Gegensatz Kirche – Welt zurückgeführt werden (Belege bei Haupt 116). Eine F.dreiergruppe symbolischen Gehalts führt Ambrosius an: Violett sei F. der Bekenner, Rot der Märtyrer, Weiß der Jungfrauen (in Luc. 7, 131; vgl. J. Fontaine: AnalBoll 81 [1963] 31). In der symbolischen Deutung der vier F. der Vorhänge in der Stiftshütte schließen sich einige Väter an Philo (v. Mos. 3, 6 [2, 148]; o. Sp. 382) an (Clem. Al. strom. 5, 6, 32 [665]; Orig. hom. in Ex. 13, 3; Theodoret. quaest. in Ex. 60). F.wechsel zeigt exemplarisch das Chamäleon, von dem Tertullian sagte: ‚Obgleich ihm nur eine einzige F. eignet, wird es doch von den Dingen, an die es herankommt, gefärbt (pall. 3, 3 [CSEL 76, 112]; über die vermuteten u. wirklichen Gründe des F.wechsels vgl. o. Bd. 2, 1029). Für Ambrosius ist dieses Naturwunder ein Sinnbild für die Möglichkeit einer Verwandlung der irdischen Wesen bei der Auferstehung (exam. 5, 23, 77f [CSEL 32, 1, 196]): In der Vielfarbigkeit eines sonst unbekannten Gemmensteins namens ‚pedros de aqua' (sic) findet ein keltischer Katechet das Sinnbild für die vielen Aspekte der Hl. Schrift, wobei er die symbolische Bedeutung einiger F. zusammenfaßt (A. Wilmart, Analecta Reginensia = Studi e Testi 59 [1933] bes. 86/93). Im einzelnen gilt die rote F. der Bibel als Leiden der Märtyrer entsprechend dem roten Blut Christi; blau ist die Schrift (iacinthina) wegen der Sehnsucht zum Himmel, und weil sie die Enthaltsamkeit lehrt, welche bläuliche u. fahle Gesichter bewirkt; dunkel (taetra, eig. schmutzig) ist die Schrift, sofern sie den Sündern Finsternis verkündet, weiß (candida) ist sie, da sie alle die Reinheit von Körper u. Herz lehrt. Zusammenfassend heißt es dann: scriptura item multicolor est, quia unumquemque hominem secundum suos mores salutat, et cum mores hominum diversi sunt,

ipsis tamen omnibus scriptura respondet; peccatoribus enim impiis horribilem, sancti⟨s⟩ autem lenem ostendit faciem ..... multicolor est, quia uniuscuiusque hominis menti secundum suos mores respondenti, iniquos vituperans et iustos consulans etc. – Als bedeutsamer Vergleich sei genannt: Pachomii vitae graecae 1, 105 (ed. F. Halkin [Bruxelles 1932] 69): ‚und wie weiße Wolle mit wertvollem Purpur getränkt nicht mehr ihre Färbung verliert, so ist auch jene Seele mit dem Hl. Geiste gefärbt'. – Als Metaphern stehen F.wörter öfters für eine physische, ästhetische oder moralische Eigenschaft. Der ‚weiße Tag' (λευκὴ ἡμέρα; Suda s. v.; dies albus bzw. candidus; Radke 66) gilt als ‚glücklicher' Tag. Daneben steht aber zB. der ‚weiße' (d. h. klare, eindeutige) Verdacht (λευκὴ ὑποψία: Athan. apol. ad Const. [PG 28, 628 A] weitere christliche Belege für λευκός, λευκότης ‚klar', ‚Klarheit' im Sinne der Rhetorik bei Reiter 38). Der Schwarze ist der Böse (Belege bei Dölger 57/64). Rhetorische Redefiguren werden erst im MA mit ‚colores rhetorici' bezeichnet (Norden, Kunstprosa 871)$_2$. – F. im Sprichwort: Hieron. adv. Helv. 16 (PL 23, 210) übernahm die antike, auf Catull 93, 2 zurückgehende Formulierung: albus, ut aiunt, aterne sis, nescio (vgl. Otto, Sprichwörter 11).

IV. Kunst. Die Ausbreitung des Christentums in der heidn. Welt erfolgt seit dem 4. Jh. sprunghaft. Zeitlich fällt mit dieser Entwicklung zusammen, daß sich in der Geisteswelt plotinische Vorstellungen von einer formlosen, dunklen Materie (vgl. o. Sp. 388) durchsetzen, die nur vermittels des Lichtes u. der F. als einer Art des Lichtes bestimmt werden (Plot. enn. 2, 4, 5, 10). Das Christentum ist empfänglich für solche Gedanken, wobei die Aufhebung der Umriß- u. der Innenzeichnung (vgl. o. Sp. 388) dazu führt, jede plastische Wirkung aus den Gemälden zu verbannen u. statt dessen die Zweidimensionalität des Dargestellten zu betonen. Die Figuren erscheinen, vom naturalistischen Standpunkt beurteilt, auf diese Weise unwirklich u. körperlos, eine Möglichkeit, mit größerer Leichtigkeit der Gefahr der Bilderverehrung zu entgehen. Das Christentum machte sich zugleich den Zeitgeschmack mit seinem F.reichtum in der Ausschmückung der Häuser u. noch mehr mit seiner Lichtflut im Inneren der Gebäude zu eigen. Ambrosius vermerkt dazu ausdrücklich: ein Gebäude, in das nicht in reicher Fülle Licht einfällt, ist abscheulich durch seinen Mangel an Lebensart (exam. 1, 9 [CSEL 32, 1, 34]). Dieser Grundsatz fand in der profanen Architektur häufig Anwendung, besonders in der Monumentalarchitektur. Das Christentum übernimmt aber noch etwas anderes von der heidn. Welt: den Symbolwert der Farben. Doch muß man hier, was bisher in dieser Weise noch nicht geschah, eine genaue Unterscheidung treffen: mitunter werden die F. in einem konventionell beschreibenden Sinn angewendet, der auch symbolisch sein kann. Ein andermal jedoch gibt man von vornherein den F. eine ausschließlich allegorische Bedeutung, ohne Rücksicht auf ihre darstellende Funktion.

a. Architektur. Die christl. Bauten sind farblich überaus reich. Bei der Übernahme der farblichen Ausschmückung aus dem heidn. Baustil fügte ihr das Christentum besonders in den Mosaiken neue koloristische Elemente hinzu. Zu Diokletians Zeit, später auch unter Maxentius u. Konstantin waren einige aufwendige Bauwerke errichtet worden, bei denen die ästhetische Wirkung hauptsächlich von der farblichen Wirkung ausgehen sollte: die curia senatus mit ihren Marmorintarsienböden, der sog. Tempel des Romulus Augustulus mit starken Farbkontrasten zwischen den Bronzetoren, den Porphyrsäulen, den weißen Teilen des Gebälks u. der polychromen Marmorverkleidung des Außenbaus, der Tempel der Venus u. Roma, in welchem Porphyr, dunkelgrauer u. rosenfarbener Granit im Inneren des sacellum mit dem Glanz des Marmors an der Außenseite kontrastierten, u. schließlich der Konstantinsbogen. All das ging auf die christlichen Sakralbauten über. Hinzu trat aber noch der figürliche Mosaikschmuck. Sein erster Zweck besteht darin, zu erklären u. zu unterweisen. Doch verschmilzt er mit den architektonischen Formen des Bauwerks u. wird wesenhaft eins mit ihm. Seit einer noch nicht festgestellten Zeit innerhalb des 4. Jh. ziehen sich in den Kirchen oberhalb der Säulen Mosaiken hin, die Szenen aus dem AT u. NT darstellen. Diese Dekorationsweise hat sich eingebürgert u. wurde fast kanonisch. Einen solchen Mosaikschmuck besaß die ehemalige basilica martyrum in Mailand (heute S. Ambrogio), ferner die basilica Liberiana in Rom. Das Figurenband, das auf diese Weise entstand, hatte seine Parallele in den figürlichen Spiralen der ‚columnae cochlides', die zu dieser Zeit in

Kpel wieder in Mode kamen. Im allgemeinen ist das Band in Mosaik ausgeführt, selten in Malerei. In nichtchristlichen Bauten scheint es nicht vorzukommen. Vielmehr erscheinen dort in den dekorativen Zusammenhang der Wand eingefügte Bilder, zB. die figürlichen Marmorintarsien in der Basilika des Iunius Bassus. Mosaik u. Intarsien scheinen überhaupt vor der Malerei bevorzugt zu werden; der Grund dafür liegt in der gesteigerten farblichen Sensibilität dieser Epoche: die Lichtbrechung an Mosaiken u. Intarsien gleicht jener am Marmor der tragenden Architekturelemente, der Säulen, Kapitelle, Epistylien usw., während die Malerei mit ihrem geringeren Brechungskoeffizienten im strahlenden Glanz der Innendekoration Schattenzonen geschaffen hätte. Ferner beanspruchen Malereien die Ausfüllung der gesamten Oberfläche für sich u. schließen dabei die Verbindung mit anderen Techniken aus. Ein deutliches Beispiel dieser Art ist S. Maria Antiqua; diese Kirche behielt fast drei Jahrhunderte hindurch trotz aller Umgestaltungen u. Restaurationen denselben Dekorationstypus bei. Hier ist die Dichte der malerischen Technik auch für das untere Band, den Sockel, beibehalten, der nicht mit Marmor, sondern mit Malereien geschmückt ist u. zwar mit Vorhangmotiven, wie übrigens auch im benachbarten Oratorium der vierzig Märtyrer. Dieser Praxis der strengen Trennung der Techniken folgt man nicht, wenn es sich nicht um figürliche Darstellungen, sondern nur um eine Wandverkleidung handelt. In der Curia senatus zB. war ebenso wie auch in der Trierer Palastaula das untere Drittel der Wände mit Marmorplatten verkleidet, während die oberen Partien Malereien trugen. Die Mosaikdekoration strebt in den Kirchen nach Ausdehnung. Sie weitet sich allmählich auf die Vorderseite des Triumphbogens aus, dringt in die Kuppeln ein u. ersetzt in ihnen den alten Kassettenschmuck. Hierbei steigert sich der Glanz der Farbigkeit oft von den unteren Zonen bis zur Kuppel nach dem Rang der Raumteile (vgl. S. K. Kostof, The Orthodox Baptistery of Ravenna [New Haven 1965] 102f. 105). Die fast vollständige Zerstörung der Decken erlaubt jedoch keine kategorischen Behauptungen, das um so weniger, als gerade eine der wenigen erhaltenen, nämlich die des Trierer Prunksaals unter dem Dom, eine Kassettendecke mit gemalten Darstellungen menschlicher Gestalten, Bildnissen oder Personifikationen war. Die wenigen Architekturteile, die noch weiß oder einfarbig geblieben waren, werden im 5./6. Jh. mehr u. mehr farbig, u. nicht nur einfarbig, sondern polychrom. So werden die Säulenbasen u. Kapitelle, traditionsgemäß aus weißem Marmor, jetzt zT. mit Bronzeplatten verkleidet, zT. auch vergoldet oder wenigstens mit vergoldetem Schmuck versehen. Die Bronzetore erhalten Niello-Einlagen, vielfach aus ,cyprium' (nicht ,Kupfer', sondern ,Elektron'; o. Bd. 4, 1072), welche später auch figürlich sind. Auch die Holzteile, wie Türen, Architrave, Gesimse usw. werden durch Bemalung farbig. Die jüngsten Restaurierungsarbeiten an der Hauptkirche des Katharinenklosters auf dem Sinai haben Reste der Malerei aus justinianischer Zeit ans Licht gebracht. Diesem farblichen Reichtum der Innenräume entspricht anscheinend die farbliche Dekoration der Außenbauten keineswegs. Schlichte weißgraue Tünchen oder höchstens dekorative Muster im Ziegelmauerwerk umkleiden die formbestimmenden Architekturglieder außen. Die farbliche Wirkung des Innenraums wurde dagegen eher noch erhöht durch ein- oder mehrfarbige Vorhänge, mit gestickten oder eingewobenen figürlichen u. ornamentalen Mustern.

b. Figuralkunst: Malerei, Mosaik, Buchmalerei. In allen malerischen Techniken gibt es für die Darstellung der den Menschen umgebenden Welt konventionelle F., die von den Malern unterschiedslos verwendet werden, soweit sie sich von empirischer oder wissenschaftlicher Anschauungsweise eher leiten ließen als von religiöser. Die vier Elemente haben jedes seine eigene F., u. diese werden durch die Jahrhunderte hin unverändert überliefert; noch Hugo v. St. Victor (PL 176, 434) u. Rabanus Maurus (PL 107, 524) kennen sie. Die Planeten werden unterschieden nach den F. der Metalle (zB. Herodt. 1, 98; Kelsos bei Orig. c. Cels. 6, 22 [2, 92 K.]). Saturn ist dunkelgrau, Venus weiß, Jupiter rot oder rosa, Merkur schwarz, Mars orangen, der Mond silbern, die Sonne golden (o. Sp. 430). Die schon von Herodot den Mauergürteln von Ekbatana zugewiesenen F. bezeichnen genauso die Mauerringe rund um den Tempel von Jerusalem in einer Darstellung von Dura Europos (Kraeling Taf. 57; E. R. Goodenough, Jewish Symbols 10 [New York 1964] 47). Das Firmament ist blau, die Erde orangenfarbig.

Alle diese F. kehren stereotyp bei der Beschreibung des Kosmos wieder, zB. Cod. Vat. Gr. 699, fol. 39v. 40v. 41v. 43r. 43v. usw. (Cosmas Indicopleustes, Faksimileausg. von C. Stornajolo [Milano 1908]). Es handelt sich hier noch nicht um Allegorie, sondern um eine Konvention. Wesentlich aber ist, daß reine F. u. nicht gebrochene Töne vorherrschen, also der hellenistische ‚Kolorismus' durch eine neue ‚Polychromie' überwunden ist. In der heidn. Welt dienen Gewänder u. Attribute dazu, den Dargestellten in seiner Würde kenntlich zu machen. Ebenso zwingt im christl. Raum der katechetische Zweck der Bilder, die Darstellungen ikonographisch festzulegen u. sie dadurch zu jeder Zeit unterscheidbar zu machen. Von hier aus erklärt sich eine Fixierung der Kleider-F. u. innerhalb gewisser Grenzen auch eine solche der Figuren. Christus u. Maria tragen gewöhnlich purpurne Mäntel u. Kleider, seltener blaue (Haupt 88f. 94; blau ist zumeist die Erdkugel zu Füßen des Christus Pantokrator). Der Grund liegt indirekt wohl darin, daß Purpur eine Macht-F. ist. Eine solche Bedeutung hat diese F. für Kaiser oder Kaiserin selbst, die häufig im Purpurmantel erscheinen (vgl. Tikkanen 71. 299f). Die Kaiser leiten ihre Macht von Gott ab, ja sie beanspruchen, die Macht Gottes auf Erden zu verkörpern. Wenn sie sich daher in Purpur kleiden, muß auch Christus den Purpur tragen, was sich sogar auf das Lendentuch Jesu am Kreuz erstrecken kann (Belege bei Tikkanen 408). Wie Konstantin die kaiserlichen Insignien auf seine Mutter Helena überträgt (vgl. Paris. Graec. 510f. 440); so kommt der imperiale Purpur folglich auch der Gottesmutter zu (das Malerbuch v. Athos schreibt für die Madonna rote Gewänder vor; Belege in Kirchenmosaiken vgl. bei Haupt 88). Das Privileg, Purpur zu tragen, wird auf viele Magistrate ausgedehnt. Auch in den bischöflich-priesterlichen Gewändern erscheint er manchmal in den Darstellungen. Seine Verwendung ist in diesem Fall doppelt zu rechtfertigen. Einerseits liegt eine Beeinflussung durch den Ornat der Beamten vor (vgl. Th. Klauser, Ursprung der bischöflichen Insignien u. Ehrenrechte [1948]), anderseits ist auch eine bewußte Anknüpfung an die jüd. Priestergewänder denkbar, die purpurn u. hyazinthfarben waren (Ex. 28, 5, 8; vgl. die F. der Paramente Aarons im Paneel WB2 der Synagoge von Dura Europos [Kraeling Taf. 60]; hier trägt auch David bei seiner Salbung Purpur [WC3: Kraeling Taf. 66], ferner Priester u. Leviten [SC3: Kraeling Taf. 56]; auf dem gleichen Paneel ist das Tuch, das die Bundeslade bedeckt, purpurfarben). Bemerkenswert ist das Schwanken des Purpurs von einem Rosaton zum Violetten. Es entspricht weniger subtilen liturgischen Vorschriften, als daß es vielmehr eine Folge des Bemühens der verschiedenen Maler um farbliche Annäherung ist. Denn in der Natur gab es verschiedene Purpurtöne, je nachdem ob es sich um originalen, aus der Purpurschnecke gewonnenen Purpur handelte, oder um einen, der durch F.mischung entstand. In der schon erwähnten Handschrift des Cosmas Indicopleustes (vgl. o. Sp. 439) ist Melchisedech mit einer purpurnen Chlamys mit goldenen Falten bekleidet (f. 58r.), wie sie ähnlich auch David trägt (f. 63r.). Tunika u. Pallium in Purpur-F. sind die Gewandung Christi in der Vision des Isaias (f. 72v.), in jener des Ezechiel (f. 74r.) u. beim Gericht (f. 89r.; weitere Bildbelege bei Tikkanen 248. 408; zur Malervorschrift im ‚Malerbuch v. Athos', nach Apc. 19, 11 für Christus rot anzuwenden, vgl. Haupt 94). In der anderen zitierten Pariser Hs. (Paris. Graec. 510; vgl. o. Sp. 439) trägt der Herr, obgleich ihm im allgemeinen die Philosophentracht vorbehalten ist (Delbrueck, Kaiserornat aO. 21), goldene u. purpurne Kleider (f. 165). In bezug auf Gott, Kaiser u. Priester verwendet man den Purpur in einem beständigen Austausch von Einflüssen u. Vorstellungen. Bemerkenswert ist jedoch, daß der Purpur rein konventionell zur Bezeichnung der Würde des Priesters nur in der Kunst Verwendung fand, in der Praxis aber nie oder fast nie benutzt wurde (vgl. o. Sp. 422). Ausschließlich ein Kunstprodukt ist auch die rote Nimbierung von Heiligen (etwa in S. Maria Antiqua in Rom; Haupt 93). Nicht unerwähnt bleibe, daß hinter Purpur als kaiserliche Macht-F. Grün rangiert, das ähnlich auf die Kronen der Gottesmutter u. der Apostel u. Heiligen übertragen werden kann (Haeberlein 87). Bis mindestens auf Konstantin ist die liturgische Gewandung diejenige des Laien; für die höheren Staatsbeamten bestand sie in einem weißen, für die unteren in einem grünen Mantel. In den Illustrationen der Handschriften tragen die Figuren, welche die Menge darstellen sollen, Mäntel verschiedener Farbe. Am Ausgang des 6. Jh. untersagen die Konzilien von 580 u. 589 für die liturgischen

Handlungen den Gebrauch aller nicht weißen Gewänder. Lediglich zwischen der ersten Hälfte des 4. u. der 2. Hälfte des 6. Jh. sind farbige liturgische Gewänder in Benutzung. In dieser Hinsicht ist bemerkenswert eine Illustration der alexandrinischen Chronica mundi (f. 6v. Strzygowski) mit dem Bildnis des Bischofs Theophilos (gest. Ende 4. Jh.). Doch handelt es sich um ein rekonstruiertes Bildnis mit konventionellem Ornat: die Tunika ist gelb wiedergegeben, also wohl golden zu denken, die Chlamys violett, also wohl purpurn (gesichert durch den ebenfalls violett dargestellten Kaisermantel des Honorius auf der gleichen Seite). Die bildende Kunst nimmt bezüglich der liturgischen Gewandung bisweilen wenig Rücksicht auf die Konzilsbeschlüsse, die den Priestern weiße Meßgewänder zuweisen (Carth. IV vJ. 580 cn. 41; Narbonne vJ. 589 cn. 12); erst das der Farbigkeit zugeneigtere Konzil vJ. 692 erklärt allgemein, das Vollkommene solle mit F. vor Augen gestellt werden (vgl. Haeberlein 84). So ist zB. zwar in dem oben erwähnten Parisinus Gr. 510 (vgl. Sp. 439) Gregor v. Nazianz ständig in weißen Kleidern dargestellt (der Codex ist den Werken dieses Autors gewidmet); hier bemühte sich der Maler offensichtlich um historische Treue. Dagegen trägt auf dem Mosaik von S. Vitale Bischof Maximian eine braune Chlamys (vielleicht Byssos, mit Mollusken gefärbt?), doch seine u. seiner Akoluthen Tuniken sind weiß. – Auch die F.-gebung der Engeldarstellungen ist konstant. Körperpartien wie Antlitz, Hände, Füße werden rot wiedergegeben. Es handelt sich dabei nicht um Symbolik. Vielmehr galt als Heimat der Engel der Äther, dessen F. Rot ist. Beispiele finden sich auf den Mosaiken von S. Maria Maggiore, unter den Engeldarstellungen in Ravenna, ferner unter den Illustrationen des Vat. Gr. 699, des Patm. 171 usw. (vgl. Kirschbaum). Ähnlich sind auch die Purpurwangen Christi zu erklären (Vat. Gr. 699, f. 39v.). Manchmal erscheint ein Engel, dessen Antlitz, Hände u. Füße blau sind, wie auf der Darstellung des Christus iudex in S. Apollinare Nuovo in Ravenna (vgl. auch Paris. Gr. 510, f. 165). Sein Prototyp ist in justinianischer Zeit geprägt worden. Dargestellt ist hier der Engel der Finsternis. Er soll an die klassischen Unterweltswesen erinnern, die lichtlos u. daher bläulich waren. Die Nacht hat selbst in Anknüpfung an diese Tradition ein blaues Antlitz u. dunkelblaue Gewandung (Paris. Gr. 139). Sehr früh jedoch nimmt der Todesdämon eine grünliche, braune oder schwarze Färbung an (zB. Patm. 171, fol. 25. 33. 60; ferner Vat. Gr. 742, f. 122, im Rabulacodex f. 11 r. o. usw.), um als ‚Teufel‘ schließlich vorwiegend schwarz zu erscheinen (O. A. Erich, Die Darstellung des Teufels in der christl. Kunst [1931] 35; Belege der Buchmalerei bei Tikkanen 33. 406; Dunkelgrün von hier aus auch als Armen- u. Alte-Leute-F. gebraucht, vgl. Tikkanen 35). Nicht übergangen werden kann hier das Schwarz gewisser Muttergottesbilder, wenngleich die ‚Schwarzen Madonnen‘ erst im Hoch-MA häufiger erscheinen u. in der Spätantike ein eindeutiges missing link von den Bildern der Demeter Melaina her (Bächtold-St. 7, 1432; K. H. Bouman, Forgotten gods [Leiden 1949] 26/30 Madonna nera) bisher nicht bekannt wurde; spätantik ist allein das schwarze Gewand der Madonna im rechten Seitenschiff von S. Maria Antiqua in Rom; vgl. Tikkanen 63, der die Färbung allerdings unerklärlich findet (Herleitung der hoch-mtl. ‚Schwarzen Madonnen‘ über die byzantinische Theotokos von der hellenistischen Aphrodite v. Ephesus nebst Hinweis auf den in Rom als ‚Kybele‘ gedeuteten schwarzen Stein v. Pessinus, vgl. Ch. Picard: RevArch 6, 43 [1954] 270f = Rezension von E. Saillens, Nos vierges noires, leurs origines [Paris 1945]). Schwarz ist hier alles andere als Negation; vielmehr über Abwesenheit aller Welt-Farbigkeit hinaus erlesenste Heraushebung, wie es bereits seit dem 14. Jh. vC. in Ägypten bei der ‚schwarzen‘ Nekropolen-Heiligen Königin Ahmose-Nofretere bekannt ist (o. Sp. 365). Das Weiße ist als Licht-F. dem Tag, den Seligen u. den in der Taufe Wiedergeborenen, den Neophyten, vorbehalten, zB. in der sog. coronatio der Praetextatuskatakombe. Auf Mosaiken ist es öfters die F. der Märtyrer u. Jungfrauen, so zB. auf dem Fries von S. Apollinare Nuovo in Ravenna. – Besonderer Beachtung bedürfen noch die F. des Mosaikgrundes. Er ist zunächst weiß, später blau u. schließlich golden. Der Sinn dieser F. wird deutlich, wenn unter Aufgabe der orthogonalen Anordnung der Mosaiksteinchen die Konturen der Gestalten mit zwei oder drei Reihen nachgezeichnet werden. So wird der Eindruck einer Verschmelzung der Figuren mit dem Hintergrund vermittelt. Dessen Schuppenkomposition verstärkt diese Wirkung. Man begegnet dieser Erscheinung nicht vor dem

späten 4. Jh. Die Himmelsdarstellungen im Baptisterium von Albenga, im Mausoleum der Galla Placidia, in S. Croce di Casaranello, um nur einige Beispiele zu nennen, erklären noch deutlicher diese Funktion des monochromen Hintergrundes, der zum Licht wird, in das die Figuren eingetaucht sind. Den Höhepunkt werden später die Goldgründe bilden, welche die biblischen Szenen, die Bildnisse Christi, Mariens, der Apostel usw. in einen strahlenden Lichtglanz hüllen.

c. Geräte. Auch bei den Geräten, wie capsellae, diptycha, liturgischen Gefäßen, Kreuzen, sowie den Sarkophagen zeigt sich der F.-sinn. Hingewiesen sei auf die capsella di S. Nazaro, heute in der Schatzkammer des Mailänder Doms, deren Reliefdarstellungen zT. vergoldet sind, ferner auf die vielen Elfenbeindiptychen, die noch Spuren der originalen Bemalung aufweisen, auf die Elfenbeindeckel vieler Evangeliare mit Metallbeschlägen u. kostbaren Edelsteinen; auf die Goldkreuze mit eingelegten farbigen Steinen, auf kunstvoll geschnittene Gemmen, Goldgrundgläser (erinnert sei vor allem an das von Brescia), die liturgischen Gefäße, in Stein gearbeitet mit Metallbasis u. -griff, an denen viele Kirchenschätze, vor allem die Schatzkammer von S. Marco, reich sind (zu den im Lib. Pont. erwähnten Geräten dieser Art vgl. o. Sp. 425).

J. André, Étude sur les termes de couleurs dans la langue latine = Études et Commentaires 7 (Paris 1949). – M. E. Armstrong, The significance of certain colors in Roman ritual, Diss. J. Hopkins Univ. 1917 (Wisconsin 1917). – S. Augusti, Sui colori degli antichi: la chrysocolla: RendicAccArchNapoli NS 34 (1959) 7/13; Sui colori degli antichi: il purpurissum: ebd. 36 (1961) 123/30; La tecnica della pittura murale: ebd. 34 (1959) 15/19. – J. P. V. D. Balsdon, Roman woman (London 1962), bes. 252/4. – A. Bertholet, F., religionsgeschichtlich: RGG 2[2] (1928) 514/6. – J. Bidez, Les couleurs des planètes dans le Mythe d'Er: BullAcBelge 1935, 257f. – H. Blümner, Die F.bezeichnungen bei den röm. Dichtern = BerlStud KlassPhilol 13, 3 (1892); Die röm. Privataltertümer[3] (1911) 248/53; Die Maltechnik des Altertums: NJbb 15 (1905) 205; Technologie u. Technik der Gewerbe u. Künste 1[2] (1912) 225/59. – F. Boll-C. Bezold, Antike Beobachtungen farbiger Sterne = AbhM 30, 1 (1916). – E. Boller-D. Brinkmann-E. J. Walter, Einführung in die F.lehre (Bern 1947). – K. Borinski, Braun als Trauer-F. = SbM 1918, 10. – W. Born, Purpur u. Scharlach: Ciba-Rundschau (Basel 1936) 4. 7. – J. Braun, Zur Entwicklung des liturgischen F.kanons: ZsChristl-Kunst 15 (1902) 83/8; 111/20; 143/52; 171/6; Zur Symbolik der liturgischen F.: ebd. 14 (1901) 185/92; Die liturgische Gewandung (1907). – H. J. Brüning, Die Nacht in der Kunst der Griechen, Diss. Köln (1954). – H. Brugsch, Die Symbolik der F.: Aus dem Morgenland, Reclam (o.J.) 1/25. – M. Cagiano de Azevedo, Il colore nell'antichità: Aevum 28 (1954) 151/67. – W. Capelle, Die F.bezeichnungen bei Theophrast: RhMus 101 (1958) 1/41. – R. d'Avino, La visione del colore nella terminologia greca: Ricerche linguistiche 4 (1958) 99/134. – F. Delitzsch, F. in der Bibel: Herzog-H., RE 5 [3](1898) 755/62; Der Talmud u. die F.: Nord u. Süd 5 (1878) 254/67. – A. Dieterich, Nekyia [2](1913) 25/9. – F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze (1918). – H. Drerup, Zum Ausstattungsluxus in der römischen Architektur (1957). – F. Duhn, Rot u. tot: ARW 9 (1906) 1/24. – G. Dumézil, Rituels indo-européens à Rome 3/4 = Textes et Commentaires 19 (Paris 1954), bes. 47/72. – E. Ebeling, Art. F.: ReallexAssyr 3, 19f; Färber: ebd. 26. – S. Ehrenfeld, F.bezeichnungen in der Naturgeschichte des Plinius = 9./11. Jahresgabe Staatsgymnasium Weinberg 1906/7; 1907/8; 1908/9 (Prag 1909, nicht gesehen). – A. Ewald, Die F.bewegung; Kulturgeschichtliche Untersuchungen 1: gelb (1876); Beiträge zur Kulturgeschichte der F.: Preuss. Jbb. 118 (1904) 78/119; 281/321. – H. Fahrenholz, F., Licht u. Dunkelheit im älteren griechischen Epos, Diss. Hamburg (1959, Maschinenschr.) – M. Farnsworth, Second century B. C. rose madder from Corinth and Athens: AmJournArch (1951) 236. – K. Faymonville, Die Purpurfärberei, Diss. Heidelberg (1900). – A. Fick, Die weiße Trauer-F. (1958). – R. J. Forbes, Studies in ancient technology 1/9 (Leiden 1955/64), bes. 3, 231/55. – K. Gaiser, Platons F.: Synusia, Festschr. W. Schadewaldt (1965) 173/222. – W. E. Gladstone, Der F.sinn (1878). – R. J. Gettens, Lapislazuli and ultramarin in ancient times: Alumni 9 (1950) 342/57. – H. Gipper, Die F. als Sprachproblem: Sprachforum 1 (1955) 135/45. – V. Goldschmidt, F. in der Kunst (1919). – H. B. Gottschalk, The De coloribus and its author: Hermes 92 (1964) 59/85. – R. Gradwohl, Die F. im AT, eine terminologische Studie = ZAW, Beih. 83 (1963). – H. Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen (1924). – R. Günter, Wand, Fenster u. Licht in der spätantik-frühchristl. Literatur, Diss. München (1965). – F. Haeberlein, Grundzüge einer nachantiken F.ikonographie: Röm. Jb. Kunstgesch. 3 (1939) 75/126. – Hammer-Jensen, Art. Färbung: PW Suppl. 3, 461/70. – G. Haupt, Die F.symbolik in der sakralen Kunst des abendländischen MA, Diss. Leipzig (1941). – W. Havers, Zum expressiven Charakter der

indogerman. F.bezeichnungen: Anz. Wien 87 (1950) 40/52. – A. ILG, Heraclius, Von den F. u. Künsten der Römer = Quellschriften für Kunstgesch. des MA 4 (1873). – A. HERMANN, Art. Candidatus: o. Bd. 2, 838/842; Ebenholz: o. Bd. 4, 479/87; Edelsteine: o. Bd. 4, 505/52. – H. W. HERTZBERG, ,Grüne' Pferde: ZsDeutPalästV 70 (1953) 177/80. – E. HERTZSCH, F., liturgisch: RGG 2 ³(1958) 875f. – H. HIRT, Schwarzes u. Rotes Meer: GeographZs 32 (1926) 340f. – J. J. HITTORF, Restitution du temple d'Empédocle ou l'architecture policrôme chez les Grecs (1851). – U. HÖLSCHER, Über die Farbigkeit der ägyptischen Architektur: Die Jubiläumstagung der Koldewey-Gesellschaft in Stuttgart vom 31. 7. bis 5. 8. 1951 (o.J.) 16f. – TH. HOPFNER, OZ 1 § 613/618. – G. D. HORNBLOWER, Blue and green in ancient Egypt: Ancient Egypt 1932, 47/53. – E. IVERSEN, Some ancient Egyptian paints and pigments = Kgl. Danske Videnskab Selskap, hist.-fil. Meddels 34, 4 (Kopenhagen 1955). – D. KATZ, Der Aufbau der F. = Zur Psychologie u. Physiologie der Sinnesorgane, Erg.bd. 1 ²(1930). – H. KEES, F.symbolik in ägyptischen religiösen Texten: NGG 11 (1943) 413/79. – L. KEIMER, Remarques sur le tatouage dans l'Égypte ancienne = Mém. Inst. d'Ég. 53 (1948). – PH. KUKULES, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός 2,2 (Athen 1948) 33/41. – E. KIRSCHBAUM, L'angelo rosso e l'angelo purchino: RivArchCr 17 (1940), 209/48. – J. KÖNIG, Die Bezeichnung der F., Umfang, Ursprung, Konsequenz u. Übereinstimmung der F., philologisch-historisch betrachtet sowie experimentell-psychologisch untersucht, Diss. Leipz. (1928, mit umfassender Liste griechischer u. lateinischer F.wörter). – W. KRANZ, Die ältesten F.lehren der Griechen: Hermes 47 (1912) 126/40. – P. KUCHARSKI, Sur la théorie des couleurs et des saveurs dans le ,De Sensu' aristotélicien: RevÉtGr 67 (1954) 355/90. – H. Lausberg, Zum altfranzös. Assumptionstropus ,Quant li solleiz': Festschrift für J. Trier (1954) 88/147. – H. LECLERCQ, Art. Couleurs liturgiques: DACL 3, 2, 2999/3004; Polychromie: ebd. 14, 1360/9. – G. LEFEBVRE, Rouge et nuances voisines: JournEgArch 35 (1949) 72/6. – W. LEPIK-KOPACZYŃSKA, Die Inkarnats-F. in der antiken Malerei: Klio 41 (1963) 45/144. – G. LIPPOLD, Art. Malerei: PW 14, 892/4. – A. LUCAS, Ancient Egyptian materials and industries ⁴(1959), Reg. s. v. colour. – K. LÜBECK, Die liturgischen Gewänder der Griechen: TheolGl 4 (1912) 793/805. – H. LUDAT, F.bezeichnungen in Völkernamen: Saeculum 4 (1953) 138/55. – C. MANGIO, Cenni sulle teorie cromatiche dei Greci e loro applicazione architettonica: StudClassOr 10 (1961) 214/223. – J. MAROUZEAU, Les noms de couleur en latin: Mélanges Ch. Picard 2 (Paris 1949) 700/4. – G. MAYER, Die F.bezeichnungen bei Ovid, Diss. Erlangen (1934). – C. MENGIS, Art. F.: Bächtold-St. 2, 1189/1215. – I. MEYERSON (Hrsg.), Problèmes de couleurs = Bibl. Génér. de l'École Pratiques des Hautes Études (Paris 1957); nicht gesehen. – MICHAELIS, Art. λευκός: ThWb 4, 247/56; Art. μέλας: ebd. 554/6. – S. MORENZ, Von der Rolle der F. im alten Ägypten: Palette 11 (Basel 1962) 3/9. – K. MÜLLER-BORÉ, Stilistische Untersuchungen zum F.wort u. zur Verwendung der F. in der älteren griechischen Poesie = Klass.-Philol. Studien 3 (1922). – PH. OPPENHEIM, Das Mönchskleid im christl. Altertum = RQuSchr Suppl. 28 (1931) bes. 69/80. – W. OSTWALD, Die F.lehre 1/4 (1921). – E. PETERSON, Theologie des Kleides: Bened. Monatsschr. 16 (1934) 352/4. – R. PFISTER, Teinture et alchimie dans l'orient hellénistique: Seminarium Kondakovianum 7 (1935) 1/59. – H. PHLEPS, Farbige Architektur bei den Römern (1930). – F. PORTAL, Des couleurs symboliques dans l'antiquité, le moyen âge et les temps modernes 1/2 (Paris 1837/8, Nachdruck 1960). – G. RADKE, Die Bedeutung der weißen u. der schwarzen F. im Kult u. Brauch der Griechen u. Römer, Diss. Berlin (1936). – C. RANSOM WILLIAMS, The tomb of Perneb. The technique and color conventions (New York 1932). – C. H. RATSCHOW, Farbe, religionsgeschichtlich: RGG 2³ (1958) 874f. – G. REITER, Die griechischen Bezeichnungen der F. Weiß, Grau u. Braun = Commentat. Aenipont. 16 (Innsbruck 1962). – P. REUTERSWÄRD, Studien zur Polychromie der Plastik 1: Ägypten (Stockholm 1958); 2. Griechenland-Rom (Stockholm 1960). – E. RIESS, Art. Omen: PW 18, 1, 362f. – M. RICHTER, Grundriß der F.lehre der Gegenwart = Wiss. Forschungsberichte, naturwissensch. Reihe 51 (1940); Internationale Bibliographie der F.lehre u. ihrer Grenzgebiete 1, Berichtszeit 1940/9 (1952). – M. RIEMENSCHNEIDER-HOERNER, F. u. Licht bei Homer: Zs. Aesthet. 35 (1941) 81/109. – G. RODENWALDT, Zur Polychromie der attischen Grabstelen: AA 1922, 170/3. – W. SCHENKEL, Die F. in ägyptischer Kunst u. Sprache: ZsÄgSpr 88 (1963) 131/47. – L. SCHMIDT, Rot u. Blau; zur Symbolik eines F.paares: Antaios 4 (1962) 168/77. – W. SCHÖNE, Das Licht in der Malerei ²(1961). – P. E. SCHRAMM, Herrschaftszeichen u. Staatssymbolik 2 (1955) Reg. – G. SEUFERT, F.namenlexikon von A–Z (1955). – CH. SINGER, A history of technology (Oxf. 1957) bes. 359/64. – S. SKARD, The use of color in Literature: ProcAmPhilosSoc 90 (Philad. 1946) 163/249; mit umfangreicher Bibliographie. – A. SONNY, Rote F. im Totenkult: ARW 9 (1906) 525/9. – G. STUHLFAUTH, Farben, liturgisch: RGG 2² (1928) 516. – J. J. TIKKANEN, Studien über die F.gebung in der mtl. Buchmalerei = Soc. Scient. Fenn. Comm. Hum. Litt. 5, 1 (Helsingfors 1933). – W. TILL, Die F.bezeichnungen im Koptischen: AnalBoll 12 (1959) 331/42. – E. TREPKA, Histoire

des couleurs (Varsovie 1960; polnisch); nicht erreichbar. – E. Unger, Art. F. (Symbolik): ReallexAssyr 3,24/6; F.stoffe: ebd. 26f. – E. Veckenstedt, Geschichte der griech. F.lehre (1888). – N. Vels Heyn, Kleurnamen en kleurbegrippen bij de Romeinen, Diss. Utrecht (1951). – St. Waetzold, Systematisches Verzeichnis der F.namen: Quellengeschichtliche Untersuchungen zur ‚Schedula diversarum artium‘ des Theophilus: MünchJbBildKunst 3 (1952/3) 150/8. – J. Werner, Blauer Himmel bei Homer: FuF 33 (1959) 311/3. – J. B. Widmann, Bedeutung u. Verwendung des Wortes caeruleus, Diss. München (1922). – P. Wuillemin, Cirque et astrologie: MélArchHist 44 (1927) 184/209. – W. Wundt, Völkerpsychologie 1/10 (1900/20). – E. Wunderlich, Die Bedeutung der roten F. im Kultus der Griechen u. Römer = RVV 20, 1 (1925). – F. Zimmermann, Die schwarze F. des Teufels: TheolGl 4 (1912) 631/4. *A. Hermann †*;

B III a. 2 u. k; C IV: *M. Cagiano di Azevedo.**

Fascinum s. Böser Blick (o. Bd. 2, 473/82) und Amulett (o. Bd. 1, 397/411).

Fasten.

A. Begriff u. Terminologie. I. Vollfasten. a. Griechisch. Wie die Etymologie des Grundwortes νῆστις > *νε-εδ-τ-ις (Prellwitz, Wb.[2] 314; Hofmann, Etymol. Wb. des Griech. [1950] 217; vgl. E. Risch, Wortbildung der homer. Sprache [1937] 35: Possessivkompositum ‚kein Essen habend‘ ?) erkennen läßt, bezeichnen die griech. Termini νῆστις, νηστεύειν, νηστεία zunächst allgemein den Zustand des Nichtgegessenhabens, des Hungrig- oder Nüchternseins. In dieser ursprünglichen Bedeutung ist νῆστις schon Il. 19, 156. 207; Od. 18, 370 belegbar; so auch häufig später, zB. Hippocr. vict. acut. 60 (140 Kühlew.); Dan. 6, 19 LXX (ἄδειπνος); Mt. 15, 32; Mc. 8, 3; Onasand. imp. off. 12 (Loeb Libr. 156 [1923] 436 Oldfather-Pease-Titchener). In demselben Sinne begegnet zuweilen die Nebenform νήστης, so Aristot. frg. 232 (179 Rose) b. Apollon. mir. 51; Matro conv. 10 (61 Brandt); Athen. 134F; POxy 1088, 44. Die nämliche Grundbedeutung läßt sich auch für die Denominativa νηστεύειν (über dessen Ableitung von νῆστις E. Fraenkel, Griech. Denominativa [1906] 184. 265) u. νηστεία nachweisen, so Aristot. problem. 908b12 (νηστευσάντων ist durch μηδὲν ἐδεδηκότων erklärt); Hippocr. aphor. 1, 13 (4, 466 L.). Im techn. Sprachgebrauch bezeichnen dann νῆστις, νηστεύειν, νηστεία auch den Akt der willensmäßig geübten Nahrungsenthaltung bes. im Kult, in der Askese u. in der Medizin, also eben das, was wir unter dem Begriff F. verstehen. In dieser Bedeutung finden wir νῆστις zuerst auf dem Neapeler Goldblättchen (Orph. frg. 47 [Kern, Orph. 118]), νηστεύειν u. νηστεία bei Herodt. 2, 40 u. 4, 186. Besonders die beiden letzteren Termini kehren dann oft in der heidn. Literatur der Antike wieder (Zeugnisse Arbesmann, Fasten 4/6), desgleichen in LXX (so Idc. 20, 26; 1 Sam. 31, 13; 2 Sam. 1, 12; 12, 16; 21, 1; 1 Paral. 10, 12; Ps. 68, 11; Joel 1, 14; Zach. 7, 5), einige Male auch im NT (so Mt. 4, 2; 6, 16ff; Mc. 2, 18ff; Lc. 2, 37; 18, 12; Act. 13, 2f; 14, 23), in der jüdisch-hellenistischen Literatur (so Philo spec. leg. 2, 197; Joseph. ant. 11, 134; 20, 89) u. sehr häufig in der Literatur der christl. Antike. Einmal begegnet auch die Form νήστειρα (ΝΗΣΤΗΡ; vgl. Kühner-Blass 1, 546), ‚die Fastende‘, so von Demeter bei Nicand. alexiph. 130. Das Nomen νηστεία dient auch als Name für ein Fest in Tarent (Ael. var. hist. 5, 20), für den mittleren Tag des stadtathenischen Thesmophorientriduums (Zeugnisse u. Sp. 456f) u. für den großen jüdischen Versöhnungstag, so Act. 27, 9; wohl auch PsBarn. ep. 7, 3 (H. Windisch, HNT ErgBd 343); ferner Philo decal. 159; spec. leg. 1, 186; v. Mos. 2, 23; Joseph. ant. 14, 66. 487; 18, 94 (LXX kennt die Bezeichnung ἡ νηστεία für die ἡμέρα τοῦ ἱλασμοῦ [Lev. 25, 9] oder ἐξιλασμοῦ [ebd.

23, 27f] noch nicht; dazu Behm: ThWb 4, 926_4).
b. Lateinisch. Im Lateinischen entsprechen die Termini ieiunus, ieiunare, ieiunium. Die Etymologie dieser Wörter ist zwar noch nicht zufriedenstellend geklärt (dazu Walde-Hofmann, Wb.[3] 1 [1938] 674f), doch ist die Bedeutungsidentität von νηστεύειν mit ieiunare dadurch gesichert, daß Arnob. adv. nat. 5, 26 das bei Clem. Al. protr. 2, 21, 2 erhaltene Kultbekenntnis des eleusinischen Mysten ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα mit ieiunavi atque ebibi cyceonem wiedergibt. Wie νηστεία, νηστεύειν u. νῆστις, so bezeichnen auch ieiunium, ieiunare u. ieiunus zunächst schlechthin den Zustand des Hungrig- oder Nüchternseins, dann aber auch die gewollte Nahrungsenthaltung (ThesLL 7, 1, 248/51). Wie νηστεία dient schließlich ieiunium auch noch als Festbezeichnung für das röm. ieiunium Cereris (Zeugnisse u. Sp. 458).
II. Abstinenz. Da die Lebensnotwendigkeit dem Vollfasten zeitliche Schranken setzt, können die zitierten Termini auch in einem weniger strengen Sinne gebraucht werden u. bedeuten dann nicht eine völlige Nahrungsenthaltung, sondern eine weitgehende Nahrungsbeschränkung, die sich in dem Verzicht auf lebenswichtige Bestandteile der sonst üblichen Nahrung, bes. in Brot-, Fleisch- u. Weinabstinenz äußert. Wir sprechen ja sogar von *Fastenspeisen. So ist nach Cornut. theol. Gr. comp. 28 (55 Lang) die Enthaltung von den Gaben der Demeter ein νηστεύειν. Auch die christl. Schriftsteller gebrauchen νηστεύειν in diesem milderen Sinne, so Cyrill. Hier. cat. 4, 27 (PG 33, 489) für Fleisch- u. Weinabstinenz; Act. Thom. 20 (AAA 2, 2, 131) für die asketische Lebensweise des Apostels, dessen Nahrung nur aus Brot, Salz u. Wasser besteht; Conc. Laod. cn. 50 (1, 78 Bruns) für das xerophagische F. während der Tessarakoste. Tert. ieiun. 1, 2 u. 2, 7 erwähnt Abstinenz zusammen mit Vollfasten u. nennt ebd. 9, 1 die exceptio eduliorum quorundam ein portionale ieiunium. Ähnlich erwähnt Aphraat. demonstr. 3, 1 (PSyr. 1, 1, 98f) unter den althergebrachten F.übungen seiner Kirche neben gänzlicher Nahrungsenthaltung auch die Abstinenz von ‚Fleisch, Wein u. einigen anderen Speisen'. Daß der ursprüngliche Sinn dieser Termini zur Bedeutung ‚sich einer Sache enthalten' verblassen konnte, mag auch daraus ersehen werden, daß gelegentlich ein erklärender Genitiv zu ihnen tritt, so Eur. Iph. Taur. 973: νῆστις βορᾶς; Hier. adv. Iov. 2, 17 (PL 23, 326): ieiunium panis. Ähnlich ist der Gebrauch von νηστεύειν mit ἀπό oder gen. sep., so Nilus Ancyr. ep. 4, 3 (PG 79, 552): νήστευε δὲ μὴ μόνον ἀπὸ ἄρτου καὶ οἴνου καὶ κρεῶν; im übertrag. Sinne Emp. frg. B 144 (1, 369 Diels): νηστεῦσαι κακότητος; Joh. Chrys. de stat. hom. 3, 5 (PG 49, 53): νηστευέτω καὶ στόμα ἀπὸ ῥημάτων αἰσχρῶν καὶ λοιδορίας. Bezeichnend ist ferner der Gebrauch einiger Synonyma. So wird zB. die μικροσιτία der Pythagoreer (Alex. frg. 197 [CAF 2, 370]) nicht weniger als eine F.übung gewertet als die ἀσιτία des Propheten von Klaros u. der Priesterin des Branchidenorakels (Iambl. myst. 3, 11 [125. 127 Parthey]). – Schließlich muß auch beachtet werden, daß solche Übungen weitgehender Nahrungsbeschränkung denselben charakteristischen Zug wie das Vollfasten aufweisen. Im Hintergrund leuchtet immer das Bild einer idealen Welt, in welcher der Mensch überhaupt keiner Nahrung bedarf. Zeugen dafür sind die Legenden, die über die außerordentlichen F.-leistungen der Wundermänner Abaris, Epimenides u. Pythagoras berichten (Herodt. 4, 36; Iambl. v. Pyth. 141 [79 Deubner]; Diog. L. 1, 114 [vgl. Plut. fac. in orb. lun. 25, 940C]; Porph. v. Pyth. 34 [35 Nauck]; dazu Rohde, Roman 256f; Psyche 2, 96_3; W. Capelle: NJb 25 [1910] 683; Haussleiter 80/3). Besonders lebhaft ist das Ideal einer ständigen νηστεία von Porph. abst. 4, 20 gezeichnet. Gänzlicher Nahrungsverzicht ist auch das Ideal, das den frühchristl. Asketen vorschwebt (s. die charakteristischen Schilderungen b. Hieron. v. Pauli 6 [PL 23, 21f] u. Evagr. Schol. h. e. 1, 21 [29 Bidez-Parm.]). Das Motiv der geheimnisvollen Zauberspeise, die Epimenides (Hermipp. Smyrn. frg. 18 [FHG 340]; Plut. sept. sap. conv. 14, 157D; Diog. L. 1, 114) u. Pythagoras (Porph. v. Pyth. 34 [35 N.]; vgl. abst. 4, 20 [266 N.]) befähigt, auf irdische Nahrung zu verzichten, hat eine Parallele in der vom Himmel gesandten Speise, die in den frühen Mönchs- u. Einsiedlerlegenden diese frommen Männer während ihres langen F. erhält (P. Toldo, Studien zur vergl. Literaturgesch. 2 [1902] 90f; R. Reitzenstein, Hist. Mon. u. Historia Laus. [1916] 121f; L. Bieler, Theios aner 1 [1935] 62f). – Neben den eigentlichen Termini für F. gibt es noch eine Reihe von Wörtern, welche die kultische Reinheit als Folge des F. ausdrücken (ἁγνεία, ἁγνεύειν, ἁγιστεύειν

ἀπό; καθαρίζεσθαι ἀπό; μίμνειν ἀμίαντον; die Nomina castus, -us, bzw. castum; castimonia u. das Adj. castus) u. eine Anzahl von allgemeinen u. umschreibenden Wendungen aus der Kult- u. Alltagssprache (Zeugnisse: Arbesmann, Fasten 7/15).

III. Speisegesetze. Grundsätzlich scheint somit kein Einwand gegen die Anwendung des Wortes F. in dem eben beschriebenen weiteren Sinne zu bestehen. Andererseits muß jedoch der wesentliche Unterschied zwischen F.vorschriften u. Speisegesetzen beachtet werden. Während bei den ersteren der Nachdruck auf dem Akt des Essens selbst liegt u. das Ideal eigentlich völliger Verzicht wäre, ist bei den letzteren die besondere Art der Speise entscheidend. Sehr klar kommt dieser Unterschied bei den attischen Haloen zum Ausdruck, an denen es trotz einer langen Liste von tabuierten Speisen Wein in Mengen u. eine reichbesetzte Tafel gab (Schol. Luc. dial. mer. 7, 4 [280 Rabe]). In der röm. Religion gehören hierher die Tabugesetze, denen der Flamen Dialis unterworfen war (Varro b. Plin. n. h. 18, 119; Plut. q. Rom. 289E/290A; Fab. Pict. b. Gell. 10, 15, 12; Masur. Sabin. ebd. 10, 15, 19; Serv. auct. Aen. 1, 179; Fest. 77, 24 Lindsay). Die Verbote ruhten auf der besonderen Art der Speise, nämlich ungekochtem Fleisch, Ziegen- u. Hundefleisch, Bohnen (vgl. Th. Klauser: o. Bd. 2, 494) u. gesäuertem Brot (s. J. Haussleiter: o. Bd. 2, 615). Solche u. ähnliche Speiseobservanzen können schwerlich F.übungen genannt werden. Praktische u. sachliche Gründe rechtfertigen hier allerdings auch eine gewisse Berücksichtigung der Speisegesetze, insofern eine ganze Reihe von ihnen letzten Endes auf denselben Ursprung zurückgeht wie manche F.sitten, nämlich die Furcht vor dämonischer Beflekkung (s. u. Sp. 454), u. überdies die Grenzen zwischen den Motiven u. der Praxis solcher Speiseobservanzen einerseits u. denen des eigentlichen F. andererseits zuweilen verschwimmen, bes. wenn für den Vollzug einer kultischen, mantischen oder zauberischen Handlung neben einer totalen oder partiellen νηστεία von bestimmter Dauer auch noch die Enthaltung von gewissen Speisen gefordert wird. In den folgenden Abschnitten werden Speisegesetze insoweit berücksichtigt werden, als sie zum Verständnis des Gesamtproblems beitragen.

B. Nichtchristlich. I. Israelitisch-jüdisch. a. Formen u. Verbreitung. 1. Gemeindefasten. Neben den jährlich wiederkehrenden u. dem Kult fest eingeordneten Fasttagen (s. Art. Fasttage u. Sp. 502f) wurden von alters her in allgemeinen Landesnöten außerordentliche öffentliche Fasttage angeordnet, so in Kriegsnot (Idc. 20, 26; 1 Sam. 7, 6; 2 Paral. 20, 3; Jdt. 4, 9; 1 Macc. 3, 47; 2 Macc. 13, 12); bei drohender Gefahr der Ausrottung (Esth. 4, 16; Jon. 3, 5ff [hier müssen sogar die Tiere mitfasten]); bei Dürre u. Ausfall der Ernte (Jer. 14, 12); bei einer Heuschreckenplage (Joel 1, 14; 2, 12. 15). Weitere Beispiele außerordentlicher u. öffentlich angeordneter Fasttage: Jer. 36, 6; syr. Apc. Bar. 86, 1f; Joseph. ant. 11, 134; vita 290. Öffentliche Fasttage wurden in Notzeiten auch von Einzelgemeinden beobachtet, so von der jüd. Diasporagemeinde in Elephantine (A. Ungnad, Aram. Pap. aus Elephantine [1911] 3f; A. v. Gall, Die Papyrusurkunden der jüd. Gemeinde in Elephantine [1912] 9/12).

2. Trauerfasten. Das ursprünglich in primitiven Furchtvorstellungen gegenüber den Seelen der Toten wurzelnde F. bei Todesfällen (Strathmann 59f u. o. Bd. 1, 751; H. J. Elhorst: ZAW Beih. 27 [1914] 117. 121/2; Freiberger 13. 15ff) wurde in historischer Zeit als Trauerbrauch geübt. So 1 Sam. 31, 13 (vgl. 1 Paral. 10, 12); 2 Sam. 1, 12; 3, 35; 12, 21. Doch scheint die Sitte später ausgestorben zu sein. Wenigstens findet sich in der Literatur der späteren Königszeit kein Toten-F. mehr. Der Trauerbrauch äußerte sich nur im Zerreißen der Kleider, Sitzen auf dem Boden u. Wehklagen (Freiberger 24). Auch der Talmud, der sonst eingehend über Trauerbräuche handelt, erwähnt das F. bei Todesfällen nicht mehr, sondern verbietet nur das Essen in Gegenwart eines Toten (Schümmer 65f). Wenn man in nachbiblischer Zeit am Todestage des Vaters oder der Mutter oder des Lehrers zu fasten pflegte (D. J. Bornstein: EJ 6 [1930] 942), so war diese Übung anders motiviert u. muß als pietätsvolle, fromme Einzelleistung bewertet werden.

3. F. u. Prophetie. F. verstärkte die Kraft des Gebetes um Erlangung von Offenbarungen, so Dan. 9, 3; 10, 2/3. 12; ebenso bei den späteren Apokalyptikern, so 4 Esr. 5, 13. 19f; 6, 31. 35; 9, 23/5; 12, 51; syr. Apc. Bar. 9, 2; 12, 5; 20, 5; 21, 1ff; 43, 3; 47, 2; vgl. Apc. Abr. 9, 7; Asc. Jes. 2, 7/11.

4. F. als fromme Leistung. Die Ursachen u. Zwecke, die den einzelnen zum F. bestimmten, waren mannigfach: Furcht vor Schick-

salsschlägen, Sühne, Buße, Sicherung der Erhörung eines Gebetes oder der Erlangung eines besonderen Gnadenerweises Gottes, so 2 Sam. 12, 16; 1 Reg. 21, 27; Neh. 1, 4ff; Test. Rub. 1, 10; Test. Sim. 3, 4; Test. Jud. 15, 4; Test. Jos. 4, 8; Test. Beni. 1, 4. In den letzten vorchristlichen Jahrhunderten war freiwilliges F. wenigstens innerhalb einzelner Kreise des jüd. Volkes zu einer solchen festen Sitte geworden, daß es allgemein als Merkmal eines frommen, gottgefälligen Lebens galt, so Tob. 12, 8; Jdt. 8, 6; aeth. Hen. 108, 9f; Test. Sim. 3, 4; Test. Jud. 15, 4; Test. Jos. 3, 4; Lc. 2, 37. In ntl. Zeit hielten die Pharisäer, die eifrigsten Hüter jüdischen religiösen Erbgutes, u. die Johannesjünger nach der Sitte der Frommen im Lande freiwillige Fasttage (Mt. 9, 14; Mc. 2, 18; Lc. 5, 33). Der Pharisäer Lc. 18, 12 hält sein zweimaliges F. während der Woche für ein bes. verdienstliches Werk u. einen selbstverständlichen Ausdruck seiner Frömmigkeit. Did. 8, 1 nennt Montag u. Donnerstag als die regelmäßigen Fasttage der Frommen (zur Wahl des 2. u. 5. Wochentages als Fasttag Strack-B. 2, 243_2). Das F. fiel jedoch weg, wenn ein nationales Freudenfest auf diese Tage traf (ebd. 2, 242). Das rabbinische Quellenmaterial für das F. am Montag u. Donnerstag (Zeugnisse J. Bonsirven, Judaïsme Palestinien 2 [1935] 282_9) gehört einer späteren Zeit an (J. Behm: ThWb 4, 931_{51}). In der frühen röm. Kaiserzeit hatte die freiwillige Übung u. Wertschätzung des F. einen so weiten Raum im religiösen Leben der Juden gewonnen, daß die heidn. Umwelt das F. als ein besonderes Kennzeichen des Judentums betrachtete (Augustus bei Suet. Aug. 76, 3; Tac. hist. 5, 4; Augustus nimmt allerdings an, daß die Juden am Sabbat fasteten, ein Irrtum, der auch bei Pomp. Trog. [Iustin. 36, 2, 4], Strabo 16, 763 u. wohl auch Hor. sat. 2, 3, 291 begegnet). Abseits vom breiten Strom jüdischer Frömmigkeit stand die mystisch kontemplative jüdische Asketenkolonie der *Therapeuten in Ägypten, von denen Philo v. cont. 35 außerordentliche F.leistungen (drei- u. sogar sechstägiges Vollfasten) berichtet. Nicht so sehr dem rituellen als vielmehr dem freiwilligen F. als einer frommen, asketischen Leistung war auch Philos Lobpreis der νηστεία (spec. leg. 2, 193/203) gewidmet. Das zweimalige unausgesetzte 40tägige F. des Moses auf Sinai (Ex. 24, 18 [vgl. Dtn. 9, 9]; Ex. 34, 28 [vgl. Dtn. 9, 18]) u. das ebenso lange ununterbrochene F. des Elias auf seiner Wanderung zum Berge Horeb (1 Reg. 19, 8) sind wohl weniger als asketische Leistungen denn vielmehr als Beweise der Kraft der Gottesnähe u. einer wunderbaren Erhaltung durch Jahve gemeint (H. Strathmann: o. Bd. 1, 750).

5. Speisegesetze. Noch mehr als die Übung des F. trug die Beobachtung der Speisegesetze, für die einige gesetzestreue Juden in der Religionsverfolgung unter Antiochus IV Epiphanes das Martyrium erlitten (2 Macc. 6, 18f; 7, 1ff), zur Absonderung u. Unterscheidung von der heidn. Umgebung bei (s. zB. Jdt. 10, 5; 12, 2; Tob. 1, 10ff; Dan. 1, 8; vgl. auch das Verhalten des Apostels Petrus in Antiochien [Gal. 2, 12] u. Juvenals Verspottung der die jüd. Speisegesetze beobachtenden Proselyten [sat. 14, 98]). Bei den Vorschriften über eßbare u. uneßbare, reine u. unreine Tiere (Lev. 11, 1/47; Dtn. 14, 1/21; dazu K. Wigand: ARW 17 [1914] 413/36) u. dem allgemeinen Verbot des Blutgenusses (Lev. 17, 10/4; Dtn. 12, 23; dazu Döller 218/20) handelt es sich um altes vormosaisches Erbgut. Die ursprünglichen Gründe (Furcht vor dämonischer Infektion, Widerwillen gegenüber bestimmten Tierarten, auch Gründe hygienischer Art) hatte man vergessen. Der Gesetzgeber übernahm althergebrachte Sitte u. gab ihr eine ethisch-religiöse Motivierung (Stein 141). Die Beobachtung der mannigfachen u. oft tief ins tägliche Leben eingreifenden Vorschriften sollte im Israeliten das Bewußtsein seiner Zugehörigkeit zu einer auserlesenen Kultgemeinschaft stärken. Zum Ganzen Döller 168/259. Zu erwähnen ist noch die Weinabstinenz des Priesters vor Verrichtung des Opferdienstes (Lev. 10, 9; Ez. 44, 21), des Nasiräers für die Dauer seines Gelübdes (Num. 6, 3f; Am. 2, 11f; vgl. Idc. 13, 4. 7. 14) u. der Rekabiter für Lebenszeit (Jer. 35).

b. Motive u. Bewertung. 1. Das Motiv der Selbsterniedrigung u. Buße. Im Vordergrund der atl. Auffassung des F. steht der Gedanke, daß F. als ein Akt der Selbsterniedrigung u. Selbstkasteiung imstande ist, Gott zu beeinflussen u. ihn geneigt zu machen, das Flehen u. Bitten des Menschen zu erhören. So ist denn auch ‚die Seele demütigen', ‚sich kasteien' im atl. Schrifttum zuweilen gleichbedeutend mit ‚fasten', so Lev. 16, 29. 31; 23, 27. 32; Num. 29, 7; s. bes. Jes. 58, 3 (vgl. ebd. 5; PsSalom. 3, 8), wo die Ausdrücke ‚fasten' u. ‚die Seele demütigen' parallel u. sachlich gleichbedeutend gebraucht werden. F. dient deshalb zur

Verstärkung u. Unterstützung des Gebetes, eine Praxis, für die sich im AT sowie in der übrigen jüdischen Literatur viele Beispiele finden, so Esr. 8, 21. 23; Neh. 1, 4; Tob. 12, 8; Jdt. 4, 9ff; Esth. 4, 16; Jer. 14, 12; 1 Macc. 3, 46f; 2 Macc. 13, 12; Bar. 1, 5; Test. Jos. 4, 8; 10, 1f; Test. Beni. 1, 4; Joseph. ant. 20, 89 (dazu Strathmann 63/71; Neuwirth 48f). F. diente gelegentlich auch zur Bekräftigung eines Schwures oder Gelübdes, so 1 Sam. 14, 24; Tob. 7, 12 (LXX); Act. 13, 12. 24. Häufig ist F. in Verbindung mit einem Bußgebet genannt, so 1 Sam. 7, 6; Neh. 9, 1ff; Ion. 3, 8ff; PsSalom. 3, 8; Test. Rub. 1, 10; syr. Apc. Bar. 5, 7; Ass. Moysis 9, 5/7 (KlT 10, 11); v. Adae 6 (ed. W. Meyer: AbhM 14, 3 [1878] 222f). Dazu passen die anderen das F. begleitenden symbolischen Handlungen, die wie das F. selbst die Selbsterniedrigung u. Selbstkasteiung des Büßers zum Ausdruck bringen sollten: Zerreißen der Kleider, Anlegung des sackartigen Bußgewandes, Bestreuung des Hauptes mit Staub oder Asche, Senkung des Kopfes, Sitzen oder Liegen am Boden, überhaupt Vernachlässigung des Körpers, so 1 Reg. 21, 27; Esr. 9, 3; Neh. 1, 4; 9, 1; Ps. 34, 13f; Jes. 58, 5; Dan. 9, 3; Jon. 3, 6. Zum Buß-F. im alten Israel u. im Judentum Gerlitz 97/8. Der Geist der Selbstverdemütigung vor Gott durch Bußübungen mit dem Ziele, das Gebet durch F. zu unterstützen, ist schließlich auch charakteristisch für den Propheten vor dem Empfang übersinnlicher Offenbarungen sowohl im Buche Daniel wie in den spätjüd. Apokalypsen (s. die o. Sp. 452 zitierten Belege).

2. Das meritorische Motiv. Die Auffassung des F. als eines Aktes der Beugung des Menschen vor Gott führt dann zu seiner Bewertung als gottgefällige Leistung, durch die der Mensch sich Verdienste erwerben kann (aeth. Hen. 108, 7ff; Philo spec. leg. 2, 197). F. rückt in eine Linie mit Gebet u. Almosengeben u. verbindet sich mit diesen zu der Trias der guten Werke (Tob. 12, 8; vgl. Mt. 6, 2/18, wo Almosengeben, Gebet u. F. als die besonderen Frömmigkeitsbetätigungen der Juden vorausgesetzt werden). Der fromme Faster ist deshalb ein Liebling Gottes (Test. Jos. 9, 2; vgl. 3, 4f). F. ist von Gott selbst zum Nutzen der Menschen als ein Kampfmittel gegen Leidenschaften u. Begierden geschaffen worden; es besitzt außerordentliche Kraft, so vergibt es Sünden, heilt Krankheiten, treibt Dämonen aus, ja ‚es hat die Macht bis zum Throne Gottes‘ (Apc. Eliae 22f). Nach Rabbi Meir (um 150) hat schon Adam, der erste Mensch u. ‚ein großer Frommer‘, nach dem Sündenfall den Rest seines Lebens (130 Jahre) mit F. zugebracht (Strack-B. 4, 107 nr. 9b).

3. F. als Ersatz für das Opfer. Mit der Zerstreuung der Juden über die Länder des Mittelmeergebietes u. dem damit verbundenen Schwinden der Sonderstellung des Opferkultes, der dann mit dem Untergang des zweiten Tempels überhaupt sein Ende fand, gewann das F. eine erhöhte Bedeutung. Wie andere ebenso verdienstliche Formen der Gesetzeserfüllung (Gebet, Almosengeben, Torastudium) galt auch F. als ein Ersatz für das Opfer (R. K. Yerkes, Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism [New York 1952] 198).

4. Die Kritik der Propheten. Die Kritik der Propheten am F. des jüd. Volkes (Jes. 58, 1ff; Jer. 14, 12; Joel 2, 13; Zach. 7, 5ff [vgl. 8, 16f]; 8, 19) u. späterer Schriftsteller (zB. Sir. 34, 26; Test. As. 2, 8; Apc. Eliae 23) beruhte nicht auf einer grundsätzlichen Gegnerschaft gegen das F. als solches, sondern richtete sich gegen seine Erstarrung zu einem hohlen opus operatum, zu einer dinglich menschlichen Leistung, die zum Selbstzweck geworden war u. in peinlich genauer, aber rein äußerlicher Beobachtung des Gesetzes vollzogen wurde, ohne der inneren Läuterung u. Heiligung des Menschen zu dienen. Zum Ganzen Strack-B. 4, 105ff; Bonsirven aO. 2, 283ff. Das Regen-F., in dem sich magische Motive mit religiösen Elementen, wie Selbstverdemütigung u. Bußgesinnung, überschneiden, findet sich nirgends im AT, sondern bildet einen späteren Bestandteil des Judentums (Gerlitz 17/20, vgl. Strack-B. 4, 83/7).

II. Griechisch-römisch. a. Formen u. Verbreitung. 1. Kultus. α. Altgriechische u. römische Kulte. α 1. Demeterkult. Auffallend ist zunächst, daß in historischer Zeit das F. in den alten griechischen Kulten, wenn wir von den Orakelstätten absehen, eine sehr beschränkte Rolle spielte (Ziehen 90; Nilsson, Rel. 1², 94f). Tatsächlich findet sich eine νηστεία nur in einem einzigen altgriechischen Kult, dem der Demeter. Den besonderen Platz, den sie unter den Riten der attischen Thesmophorien einnahm, kennzeichnet schon der Name des mittleren Tages (12. Pyanopsion) des stadtathenischen Festtriduums. Hieß er doch schlechthin ἡ νηστεία (Alciphr.

2, 37, 2; Schol. Aristoph. Thesm. 80; Plut. Demosth. 30, 5 [hier ist die νηστεία fälschlich auf den 16. Pyanopsion verlegt]; Athen. 307 F; Phot. 1, 278 Naber). Die Strenge der νηστεία, der sich bei dieser Gelegenheit die im Thesmophorion gänzlich von der Außenwelt abgeschlossenen Frauen zu unterziehen hatten, kommt in den lebhaften Schilderungen in Aristoph. Thesm. 947ff u. 983f zum Ausdruck u. findet eine weitere Bestätigung Aristoph. av. 1516ff u. Athen. 307 C/F (Gleichsetzung der νηστεία der Thesmophoriazusen mit dem Hunger der die gewohnten Opfer entbehrenden Götter bzw. mit dem F. des κεστρεύς, der Meeräsche, des in der antiken Literatur sprichwörtlich gewordenen großen ‚Fasters'). Eine νηστεία für die außerattischen Thesmophorien ist zwar mit Sicherheit nicht belegt, kann jedoch bei der starken Betonung gerade dieses Festritus als wahrscheinlich angenommen werden. Hierher stellen lassen sich vielleicht die PZenon 59350, 5 (3, 78 Edgar) genannte νηστεία τῆς Δήμητρος u. eine Stelle bei Cornut. theol. Gr. comp. 28 (55 Lang), wo das F. (νηστεύειν) sich allerdings nur auf eine eintägige Enthaltung von den Gaben der Demeter bezieht. Eine νηστεία erscheint auch in den Mysterienweihen von Eleusis. In dem ältesten Zeugnis, dem hom. Demeterhymnus, ist die νηστεία der Göttin das mythische Aition für das F. des eleusinischen Mysten (hymn. Hom. in Cer. 47ff; 200f). Anspielungen auf diesen Kultbrauch finden sich auch in der späteren Dichtung, so Carcin. frg. 5 (TGF [2]799); Orph. frg. 47 (Kern, Orph. 118); Orph. hymn. 41, 4 (32 Quandt[2]); Callim. hymn. in Cer. 6ff. 16 (2, 35 Pfeiffer; dazu Schol. 7/9 [77 Pfeiffer]); Nicand. alexiph. 130 (dazu Schol. 130; dieselbe Stelle Schol. Eur. Or. 964); Ov. fast. 4, 535f; vgl. zSt. F. Bömer, P. Ovidius Naso. Die Fasten 2 (1958) 254/5. Auch in dem von Clem. Al. protr. 2, 21, 2 überlieferten eleusinischen Synthema erscheint die νηστεία ausdrücklich als eine der von den Mysten betätigten Kulthandlungen: ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα. Über die Dauer der νηστεία u. deren Einordnung in den Festrahmen der eleusinischen Mysterien s. Art. Fasttage u. Sp. 504. Neben der νηστεία waren die Mysten während der der eigentlichen Weihe vorausgehenden ἁγνεία noch gewissen Speisegesetzen unterworfen. Verboten war der Genuß von Meerbarbe u. Hai (Plut. soll. anim. 983 F; Ael. nat. anim. 9, 51. 65). Wenn Porph. abst. 4, 16 (vgl. Hier. adv. Iov. 2, 14 [PL 23, 317]) das Verbot auf alle Fische ausdehnt u. als weitere tabuierte Speisen alles Hausgeflügel, Bohnen (vgl. Th. Klauser: o. Bd. 2, 494), Granatapfel, Apfel (vgl. S. Zenker: o. Bd. 1, 494) u. das Fleisch nicht richtig abgestochener Tiere nennt, so ist allerdings die Frage berechtigt, inwieweit diese Verbote schon in der älteren Zeit in Geltung waren u. ob man hier nicht mit der Möglichkeit eines späteren Eindringens orphischer u. pythagoreischer Ritualgesetze in die alten eleusinischen Kultsatzungen rechnen muß (Ziehen 91). Umgekehrt enthielten freilich gerade die orphischen u. pythagoreischen Ritualgesetze viel volkstümliches Gut. Das Bohnenverbot erwähnt auch Paus. 1, 37, 4 (vgl. dasselbe Verbot im Kulte der Demeter Eleusinia zu Pheneos in Arkadien b. Paus. 8, 15, 3f). Verboten war wahrscheinlich noch der Genuß von Wein (hymn. Hom. in Cer. 206ff; Schol. Nicand. alexiph. 130).

α 2. Cereskult. Auch in der röm. Religion findet sich das F. nur im Kulte der Ceres, u. zwar bezeichnenderweise in den Riten zweier später u. nach dem Vorbild des griechischen Demeterdienstes gestalteter Feste. An dem kurz vor dem hannibalischen Krieg eingeführten sacrum anniversarium Cereris, das auch den Namen castum Cereris (Fest. 145, 6 Lindsay) oder castus Cereris (s. dazu H. Le Bonniec, Le culte de Cérès à Rome [Paris 1958] 413) trug, war der Genuß von Brot während der Festzeit verboten (Wissowa, Rel. [2]301). Bei dem F. an dem iJ. 191 vC. durch die sibyllinischen Bücher angeordneten ieiunium Cereris, das zuerst alle fünf Jahre (Liv. 36, 37, 4), in der augusteischen Zeit jährlich am 4. Oktober (CIL 1[2], 1, 245. 331; vgl. auch Petron. 44 [mit Friedländers Anm.]: nemo ieiunium servat) begangen wurde u. sich so zeitlich mit den attischen Thesmophorien berührte, handelt es sich wohl um ein Vollfasten (dazu Arbesmann, Fasten 95; Le Bonniec aO. 404/12).

α 3. Die spartanischen Hyakinthien. Der Vollständigkeit halber muß hier noch das Verbot erwähnt werden, das den Genuß von Brot u. Backwerk am ersten Tag der spartanischen Hyakinthien untersagte (Athen. 139 D); dazu paßte die altertümliche Züge verratende Speiseliste für das rituelle Mahl, das man an diesem den düsteren Charakter einer Trauerfeier tragenden Tage genoß (Nilsson, Feste 131ff; Rel. 1[2], 531). Die schon erwähnten

Speiseverbote an den attischen Haloen (o. Sp. 451) besitzen ganz deutlich den Charakter von Tabusatzungen. Verboten war (Lucian. Schol. dial. mer. 7, 4 [280 Rabe]) der Genuß von Granatäpfeln, Äpfeln, Hausgeflügel, Eiern (dazu J. Haussleiter: o. Bd. 4, 736f) u. verschiedene Fischarten. Charakteristisch ist die große Ähnlichkeit dieser Liste mit dem o. zitierten, die eleusinischen Mysterien betreffenden, Verzeichnis des Porphyrius (abst. 4, 16).

α 4. Fastenvorschriften für Priester. Die Seltenheit eigentlicher F.übungen in den alten griechischen u. römischen Kulten findet eine weitere Bestätigung dadurch, daß sich in der Überlieferung keine einzige Vorschrift findet, welche die Priester dieser Kulte vor Vollzug einer liturgischen Handlung, so besonders vor Darbringung eines Opfers, zu einer νηστεία verpflichtete. Herodt. 2, 40 betrachtet offensichtlich die νηστεία der ägyptischen Priester vor einer Opferhandlung (προνηστεύσαντες δὲ θύουσιν) als eine Eigentümlichkeit dieses Landes. Auch für die lebenslängliche Fleischabstinenz eines griechischen Priestertums besitzen wir nur das eine sichere Beispiel der Priester des Zeus Idaios auf Kreta (Eur. frg. 472 [TGF² 505f]: Porph. abst. 4, 19; vgl. Hier. adv. Iov. 2, 14 [PL 23, 317], der ebenfalls mit Berufung auf Euripides neben Fleischabstinenz auch noch Enthaltung von jeder gekochten Speise erwähnt). Aber gerade auf Kreta ist fremder (ägyptischer oder orientalischer) Einfluß durchaus nicht ausgeschlossen. Wenn Porph. abst. 4, 5 zu verstehen gibt, daß es noch mehr Priestertümer gab, die ständige Fleischabstinenz übten, so bringt uns das keinen Schritt weiter; denn seine zusätzliche Bemerkung (ἄν τε Ἑλληνικὸν ἔθος, ἄν τε βάρβαρον) zeigt, daß er hier auch auf die Priester fremder Kulte Bezug nimmt (vgl. die Stelle ebd. 4, 6 über die lebenslängliche Fleisch- u. Weinabstinenz der ägyptischen Priester, die Hier. adv. Iov. 2, 13 [PL 23, 316] nachschreibt). Auf alle Fälle läßt sich dieses verallgemeinernde Zeugnis nicht mehr nachprüfen, zumal Porphyrius in einer Zeit schrieb, in der schon längst orientalische Elemente in die alten griech. Kulte eingedrungen waren (Ziehen 95; Haussleiter 17). Eine Sichtung der für Priester geltenden Speisegesetze führt zu einem ähnlichen Ergebnis. Nur ganz wenige der griech. u. röm. Priestertümer waren von solchen betroffen. Wir finden Enthaltung von jeglichem Fischgenuß bei den Priestern des Poseidon in Megara u. Leptis (Plut. q. conv. 730D; soll. anim. 983F), die Enthaltung vom Genuß der Meerbarbe bei den Herapriesterinnen in Argos (Plut. soll. anim. 983F; Ael. nat. anim. 9, 65) u. die Enthaltung von Käse bei der Priesterin der Athena Polias (Athen. 375C; vgl. Strabo 9, 395, wo sich die Enthaltungsvorschrift nur auf inländischen Käse bezieht). Der einzige an Tabugesetze gebundene Priester in der alten röm. Religion war der Flamen Dialis (Zeugnisse o. Sp. 451).

α 5. Fastenvorschriften für Laien. Ebensowenig wie der griech. oder röm. Priester war auch der fromme Laie vor Vollzug einer hl. Handlung zum F. oder wenigstens zur Nüchternheit verpflichtet. Auffallend ist auch die Seltenheit von Speiseverboten unter den rituellen Bedingungen, die Laien vor dem Betreten der Heiligtümer altgriechischer Gottheiten zu erfüllen hatten. Zu nennen sind hier nur einige Zeugnisse von Delos, einer Insel, die ähnlich wie Kreta fremden Einflüssen ausgesetzt war. Eine wahrscheinlich den Demeterkult betreffende Inschrift (Ziehen, Leg. 90) untersagt den Genuß von Wein u. eine andere aus dem 1. Jh. vC. (ebd. 91; vgl. P. Roussel: Mélanges Holleaux [Paris 1913] 276f) verbietet den Genuß von Fleisch vor dem Betreten des Heiligtums des Zeus Kynthios u. der Athena Kynthia. In diesem Zusammenhang verdient die Tatsache Beachtung, daß die anderen inschriftlich überlieferten Reinigungsgesetze, die alte, echtgriechische Kulte betreffen, zwar sehr streng die Reinheit von aller Befleckung durch Beischlaf, Geburt u. Tod betonen, aber kein einziges Speisegebot enthalten, während die Reinigungsgesetze, in denen solche Speisevorschriften mit zu den rituellen Bedingungen gehören, sich auf Kulte u. Heiligtümer orientalischer oder halborientalischer Gottheiten beziehen (dazu Ziehen 103; Zeugnisse: Arbesmann, Fasten 96f).

β. Griechisch-orientalische Mysterienreligionen. Während so F.gebote u. selbst Speiseobservanzen im Bereiche der alten griech. u. röm. Kulte nur einen beschränkten Raum einnahmen, spielten beide eine sehr wichtige Rolle in den griechisch-orientalischen Mysterienreligionen.

β 1. Kybele-Attismysterien. In der für die neu aufzunehmenden Kandidaten in den Kybele-Attismysterien vorgeschriebenen ἁγνεία (15./24. März) gipfelte eine siebentägige Enthaltung von Speisen mannigfachster Art in einer

am oder nach dem 22. März eintretenden vollständigen νηστεία (Sallust. de diis et mundo 4 [8 Nock]; dazu H. Hepding, Attis = RVV 1 [1903] 183; Strathmann 235). Von den Speisegesetzen betroffen waren Wurzelgemüse, alle am Boden kriechenden Früchte u. Kräuter, Äpfel, Granatäpfel, Datteln, alle Fische, einige als heilig geltende Vögel u. Schweinefleisch (Iulian. or. 5, 173 D/177 D); ferner Wein (Arnob. adv. nat. 5, 6) u. Brot (ebd. 5, 16; Hier. ep. 107, 10; vgl. adv. Iov. 2, 5. 17 [PL 23, 304. 326] u. Tert. ieiun. 16, 7). Zu den Verboten Hepding aO. 155/7; Strathmann 234f u. o. Bd. 1, 891. Auch nach der Initiation waren die Kultgenossen noch Speisegeboten unterworfen. Dabei scheint sich eine strengere Richtung gewisser Speisen für immer enthalten zu haben (vgl. Iul. or. 5, 176C; Hier. adv. Iov. 2, 17 [PL 23, 326]), während eine Gruppe mit freierer Einstellung diese Speisegesetze nur an den wohl regelmäßig am 9. u. 20. des Monats begangenen ἁγνεῖαι beobachtete (Marin. v. Procli 19; Schol. Nicand. alexiph. 218).

β 2. Isismysterien. Für die Isismysterien bezeugt Apuleius (met. 11, 23. 28. 30) eine zehntägige Fleisch- u. Weinabstinenz (Wein wird allerdings nur an der ersten Stelle genannt) vor jedem der drei Weiheakte. Für dieselbe Zeit galt wahrscheinlich das von Hier. ep. 107, 10 erwähnte Brotverbot. Plut. Is. et Osir. 352 A spricht ganz allgemein von βρωμάτων πολλῶν καὶ ἀφροδισίων ἀποχαί. Nach Hier. adv. Iov. 2, 17 (PL 23, 326) waren ‚gewisse Speisen‘ den Mysten dauernd verboten (quorundam ciborum in aeternum abstinentia), wohl die cibi profani ac nefarii, derer sich der Kandidat schon vor Beginn der eigentlichen Weihevorbereitung enthalten mußte (Apul. met. 11, 21). Betreffs der Art dieser Speisen kommen wir kaum über Vermutungen hinaus (Strathmann 246). Bei der ständigen Fleisch- u. Weinabstinenz des Kalasiris (Heliod. aeth. 3, 11) handelt es sich nicht um einen Isismysten, sondern um einen ‚Propheten der Isis‘, dessen Enthaltung sehr wohl mantische Gründe haben konnte (J. Haussleiter: DLZ 50 [1929] 1907).

β 3. Mithraskult. Keine sichere Kenntnis besitzen wir über F.übungen in den Mysterienweihen des Mithraskultes. Unsere einzigen Quellen sind die späten u. phantastisch aufgeputzten Zeugnisse in den unter dem Namen eines Mönches Nonnos (6. Jh.) gehenden Scholien oder Kommentaren zu vier Reden des Greg. Naz. (abgedruckt PG 36, 985/1072) u. die Fabeleien der von ihm abhängigen Schriftsteller (Zeugnisse nach Cumont, Text. 2, 26ff zusammengestellt b. Arbesmann, Fasten 87ff). Auch Dieterich, Mithr. 16, 10 (siebentägige Fleischabstinenz eines συνμύστης) hilft hier nicht weiter, da Dieterichs These, daß es sich bei dem die Zeilen 475/834 umfassenden Abschnitt des großen Pariser Zauberpapyrus um eine Mithrasliturgie handle, heute wohl aufgegeben sein dürfte (zur Kontroverse s. ebd. 234ff u. Nilsson, Rel. 2, 642_{11}). Zu erwähnen ist schließlich noch das Verbot des Zwiebelgenusses für die Mysten des Zeus Kasios bei Pelusium (Sext. Emp. hypot. Pyrrh. 3, 224).

2. Mantik. Ein Gebiet, in dem das F. auch außerhalb des Demeterkultes einen festen u. von alters her anerkannten Platz in der alten griech. Religion hatte u. niemals seine Bedeutung verlor, war die Mantik mit all ihren Abarten u. Verzweigungen. Es begegnet uns schon bei den ekstatischen Sehern u. wandernden Sühnepriestern Abaris u. Epimenides u. in der Prophetengestalt des Pythagoras (s. o. Sp. 450), später bes. bei Apollonius v. Tyana (Philostr. v. Apollon. 1, 8; 2, 37; 8, 5. 7; dazu Strathmann 311f). Eine ein- bzw. dreitägige ἀσιτία vor Ausübung ihres Amtes ist bezeugt vom Propheten des Orakels zu Klaros u. von der Priesterin des Branchidenorakels zu Didyma (Iambl. myst. 3, 11; dazu Arbesmann, Fasting 11/13). Man wird ohne Bedenken ein solches F. auch für die Propheten u. Prophetinnen anderer ähnlicher Orakelstätten annehmen dürfen, zB. in Delphi, im lykischen Patara u. auf Delos, wo wie in Klaros u. Didyma Wasser von einer hl. Quelle oder andere Mittel den ἐνθουσιασμός hervorriefen (Ziehen 93; Arbesmann, Fasting 13f). Die von Tertullian an. 48, 3 (CCL 2, 854) allgemein aufgestellte Regel: apud oracula incubaturis ieiunium indicitur wird durch Einzelzeugnisse bestätigt, so ein eintägiges Vollfasten u. eine dreitägige Weinabstinenz für das Amphiaraosheiligtum zu Oropos in Attika (Philostr. v. Apollon. 2, 37; zu den anscheinend widersprechenden Zeugnissen Aristoph. Amph. frg. 23 [CAF 1, 398] u. Geopon. 2, 35, 8, wo nur Speisetabus [Linsen bzw. Bohnen] genannt werden, s. Ziehen 93f; Arbesmann, Fasting 17f); ein Vollfasten von unbestimmter Dauer u. eine Enthaltung vom Genusse gewisser Fische (τρίγλη, τρυγών u. μελάνουργος; dazu Dölger, Ichth. 2, 326f)

für das Trophoniosheiligtum von Lebadeia in Böotien (Crat. Troph. frg. 218. 221 [CAF 1, 79. 80]; dazu Deubner, De incub. 14_4; Ziehen 94; Arbesmann, Fasting 18/20); ein mehrtägiges F. für das Plutonium von Acharaka bei Nysa in Kleinasien (Strabo 14, 649; dazu K. Lehmann-Hartleben: PhW 41 [1921] 1245ff; Arbesmann, Fasting 20/2). Als römisches Beispiel gehört die Fleischabstinenz des Numa bei der Traumbefragung des Faunus hierher (Ov. fast. 4, 657f).

3. Zauber u. Volksmedizin. α. Zauber. Eng verwandt mit der offiziellen Mantik u. Tempelinkubation ist das Zauberwesen. Der Zauberer, der sich als μύστης, Mitglied einer geheimen Kultgenossenschaft, fühlte, war eifrig darauf bedacht, seine Praktiken mit dem Nimbus der feierlichen Kult- u. Mysterienliturgie zu umgeben (A. Abt, Apologie des Apul. = RVV 4, 2 [1908] 36f; Dölger, Ichth. 2, 50; Th. Hopfner: PW 14, 350; OZ 1 § 838f; Nilsson, Rel. 2, 669). So versprechen denn auch Zauberrezepte nur dann Erfolg, wenn die an der πρᾶξις Beteiligten sich im Zustande der der Heiligkeit der Handlung angemessenen ἁγνεία befinden. Unter den Reinheits- u. Reinigungsvorschriften hinwiederum spielen Enthaltungen von gewissen Speisen u. Getränken, öfters auch eine νηστεία oder wenigstens ein Nüchternsein, eine große Rolle. So schreibt ein Rezept für eine magische Traumbefragung dem Zauberer neben anderen Reinigungen eine siebentägige Fleisch- u. Weinabstinenz u. Enthaltung von aller ungekochten Speise vor (PGM IV 52/4. 57). Das Gebot (allerdings wird nur die siebentägige Fleischabstinenz genannt) gilt auch für den συνμύστης, den Gehilfen des Zauberers (ebd. 732/5). Vorschriften dieser Art sind überaus häufig in Zauberrezepten, so Fleischabstinenz (PGM VII 441f; I 22/3. 55); Verbot jeglicher ἰχθυοφαγία (ebd. 289f); F. oder Nüchternsein (PGM III 334. 427). Bei der engen Verwandtschaft der magischen mit der offiziellen Traumdivination können ähnliche Abstinenzen oder eine νηστεία wohl jedesmal auch dann vorausgesetzt werden, wenn ein Zauberrezept nicht ausdrücklich solche Bestimmungen enthält (Hopfner, OZ 2 § 169). Sie waren selbstverständliche Vorbedingung für das Gelingen eines Zaubers u. deshalb in der allgemeinen Vorschrift ritueller Reinheit mit eingeschlossen (vgl. zB. PGM VII 362f: ἑσπέρας οὖν, ὁπόταν μέλλῃς κοιμᾶσθαι, καθαρὸς ἀπὸ παντός, τόδε ποίει). Mehr Beispiele aus byzantinischen u. neugriechischen Zaubertexten bei Hopfner, OZ 2 § 373; A. Jacoby: ARW 13 (1910) 536; A. Delatte, Anecd. Athen. 1 (1927) 18 (dieselbe Vorschrift 425); ferner 47/8. 81. 100. 101. 113. 144. 187. 192. 193. 195. 413. 469. 477. 486. 493. 507/8. 557. 603. 612. 625. 634/5. 651. Zum Ganzen s. Th. Hopfner: PW 14, 361f; OZ 1 § 849ff; J. Haussleiter 18/21.

β. Volksmedizin. Auch eine ganze Reihe von Rezepten der mit dem Zauber verwandten Volksmedizin verordnet F. oder Nüchternsein vor Anwendung von Sympathiekuren. Cato agric., Varro rer. rust., Plin. n. h. u. Marc. med. liefern zahlreiche Beispiele (Stellenmaterial bei R. Heim, Incantamenta magica 28. 40. 55 = JbKlPh Suppl. 19 [1893] 474. 476/7. 479; Arbesmann, Fasten 67/71). Die Anwendung eines Heilmittels im nüchternen Zustand mag oft medizinisch begründet sein. Doch versagt diese Begründung in den zahlreichen Fällen, in denen nicht nur der Kranke, sondern auch der Besprechende oder Heilvermittler nüchtern sein muß. Offenbar stecken magische Vorstellungen dahinter, so wenn die virgo, die Plin. n. h. 26, 92f die Geschwulst heilt, nuda ieiuna sein soll (dazu E. Fehrle, Kult. Keuschheit = RVV 6 [1910] 55f) oder wenn Plin. n. h. 24, 181 folgende für den abergläubischen Formelkram typische Sympathiekur für geschwollene Drüsen u. jede Art von Geschwulst gegeben wird: ,ieiunum esse debere qui colligat [gramen]; ita ire in domum absentis, cui medeatur, supervenientique ter dicere, ieiuno ieiunum medicamentum dare atque ita adalligare triduoque id facere'. Die Regel gilt sogar für Viehkuren. Nüchtern (ieiunus) soll der Bauer seinem gleichfalls nüchternen Ochsen (ieiuno bovi) den heilsamen Trank eingeben (Cato agric. 71; vgl. auch 70, 2). Dazu J. Ilberg: NJb 19 (1907) 381. Varro behandelt diese Sympathiekuren mit Ironie, so das alte Mittel gegen Podagra (rer. rust. 1, 2, 27). Dazu Ilberg aO. 382.

4. Trauerbrauch. In der Überlieferung lassen sich einige schwache Spuren der bei anderen Völkern weitverbreiteten Sitte eines F. bei Todesfällen erkennen. So rührt Achill nach dem Tode seines Freundes Patroklos bis zum Sonnenuntergang weder Speise noch Trank an (Il. 19, 305ff; vgl. 209f u. 345f). Auch Priamos fastet nach dem Tode seines Sohnes Hektor (Il. 24, 601ff; vgl. 641f). Dazu kommen noch einige späte Zeugnisse, so Petron.

111f: die Matrone von Ephesus fastet fünf Tage lang im Grabbau ihres Mannes; Lucian. luct. 24: nach dem Tode ihres Sohnes nehmen die Eltern für drei Tage keine Nahrung zu sich; Apul. met. 2, 24: der Anspruch eines zur Totenwache angeworbenen Mannes auf Wein u. Speise wird zurückgewiesen; vielleicht auch Hegesipp. adelph. frg. 1, 11ff (CAF 3, 312) b. Athen. 290C. Die Spärlichkeit der Zeugnisse legt den Gedanken nahe, daß F. aus Anlaß eines Todesfalles schon früh seine Bedeutung im griech. u. röm. Brauchtum verlor u. in historischer Zeit keine allgemein geübte Sitte mehr war. Schon Il. 19, 225 findet sich eine Ablehnung dieser F.-sitte: γαστέρι δ'οὔ πως ἔστι νέκυν πενθῆσαι Ἀχαιούς. Außerdem fehlt jede Erwähnung eines F. in den uns bekannten Gesetzen über Trauerriten (Ziehen 95). Die Erklärung des Nichtessens als eine natürliche (psycho-physische) Folge des Schmerzes der trauernden Hinterbliebenen wird wohl kaum ausreichen, der Ursprung dieses F.brauches wird vielmehr in der Furcht vor dämonischer Infektion zu suchen sein. Das F. bei diesem Anlaß hatte einen tieferen magischen, apotropäischen Sinn. Zum Ganzen Strathmann 195/8; E. Samter, Volkskunde (1923) 116ff; Arbesmann, Fasten 25ff; Haussleiter 5f; E. Reiner, Die rituelle Totenklage = TübBeitrA 30 (1938) 46.

5. Askese. Die größte Bedeutung gewann das F. in gewissen philosophischen Sekten, in denen es in der Form dauernd geübter Abstinenzübungen zu einer ganz bestimmten Lebensweise gehörte. Anders als in den offiziellen Kulten u. selbst in den Mysterienreligionen, in denen die F.vorschriften sich wesentlich auf die Kultakte beschränkten, oder in den anderen Gebieten religiösen Brauchtums, in denen F.sitten schon früh in ritueller Äußerlichkeit aufgingen, waren die Enthaltungsregeln in den philosophischen Sekten asketische Mittel zur Verwirklichung eines umfassenden Lebenszieles, das je nach der Geisteshaltung der einzelnen Sekte entweder ethisch-rational oder religiös-mystisch begründet war.

α. Philosophensekten ethisch-rationaler Richtung. Bei den Kynikern dient die Nahrungsaskese dem Streben nach ἐγκράτεια (Selbstgenügsamkeit), die auf Ausschaltung aller nicht zur Existenz notwendigen leiblichen Bedürfnisse zielt. Dementsprechend ist die Kost der Kyniker nicht nur quantitativ möglichst gering, sondern beschränkt sich auch qualitativ auf die einfachsten Dinge: ihre Diät besteht aus Brot, Kresse, Bohnen, Feigen u. anderen Früchten u. Kräutern, ihr Trank ist Wasser (Zeugnisse Arbesmann, Fasten 110/4; Haussleiter 167/84). Auch in der Lebensweise des stoischen Weisen, der durch den richtigen Gebrauch seiner Vernunft seine innere Freiheit u. damit sein höchstes Lebensziel, die εὐδαιμονία, zu gewinnen sucht, nimmt die Nahrungsaskese einen wichtigen Platz ein. Wie alle anderen von ihm betätigten asketischen Übungen dient sie ihm als Mittel zur systematischen praktischen Abhärtung u. zur Überwindung aller Affekte, die einem vernunftgemäßen Verhalten hindernd im Wege stehen (dazu H. Strathmann: o. Bd. 1, 756f; H. Chadwick: o. Bd. 5, 344f). Deshalb genießt er gewöhnliche Nahrung, ißt mit Maß u. nur zur Erhaltung des Lebens (Zeugnisse Arbesmann, Fasten 114/7). Eine einfache Lebensweise u. damit eine vernünftige Regelung von Speise u. Trank, die praktisch sich in vielem mit dem kynisch-stoischen Typus berührt, gehört schließlich auch zum epikureischen Ideal der ungestörten individuellen Seelenruhe (Zeugnisse Arbesmann, Fasten 117; Haussleiter 273/9).

β. Philosophensekten religiös-mystischer Richtung. Wesentlich verschieden von der Nahrungsaskese der philosophischen Sekten ethisch-rationaler Richtung ist die F.askese des Ὀρφικὸς βίος u. des von ihm stark beeinflußten Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου. Zwar klingen in ihr auch volkstümliche Vorstellungen, die Lehre von der Seelenwanderung u. Motive ethischer u. rationaler Art mit, aber wesentlich ist sie religiös-mantisch begründet u. hat ihre eigensten Wurzeln in einem Frömmigkeits- oder Heiligkeitsideal, dessen Ziel der vertraute Verkehr mit der Gottheit ist (dazu H. Strathmann: o. Bd. 1, 757). Die orphisch-pythagoreische F.askese besteht vor allem in der Enthaltung von aller animalischen Kost. Hauptzeugnisse für die Orphiker Plat. leg. 782C (Kern, Orph. 61); Eur. Hipp. 952ff (Kern ebd.); von späteren bes. Plut. sept. sap. conv. 159C (Kern aO. 62); Hier. adv. Iov. 2, 14 (PL 23, 304 = Kern aO. 300f). Für den Πυθαγόρειος τρόπος Alex. frg. 221 (CAF 2, 378); Antiph. frg. 135. 160 (CAF 2, 67. 76); Eudox. b. Porph. v. Pyth. 7; Onesicrit.: Strabo 15, 716; von späteren bes. Cic. rep. 3, 11; Philostr. v. Apollon. 1, 8. 32;

6, 11; weitere Zeugnisse Arbesmann, Fasten 33f. Über zwei Richtungen bei den Pythagoreern, von denen die strengere erst später, wahrscheinlich unter orphischem oder orientalischem Einfluß das Fleischverbot durchsetzte, s. Ziehen 96f u. Haussleiter 115ff mit der dort angegebenen Literatur. Da das Ei die Keimzelle tierischen Lebens ist, erstreckt sich die Meidung animalischer Kost auch auf den Genuß von Eiern (Plut. q. conv. 635E; Diog. L. 8, 33; dazu J. Haussleiter: o. Bd. 4, 736f). Zu der Gesamtfrage der orphisch-pythagoreischen ἀποχὴ ἐμψύχων s. Haussleiter 79/96. 97/157. 299/313; zur Weinabstinenz Arbesmann, Fasten 61; zum Bohnenverbot ebd. 53f (Textsammlung) u. Th. Klauser: o. Bd. 2, 494; zum Fischverbot in den Satzungen der Pythagoreer noch Dölger, Ichth. 2, 342/58. – Ihre Vollendung erreichte die antike F.-askese im neuplatonischen Religionskreis. Da nach platonischer Lehre das vollkommene, wahre u. eigentliche Leben in Vernunft u. Geist, also in etwas durchaus Innerlichem, besteht u. ein solches inneres Geistesleben die Eudaimonie des Menschen ausmacht, gilt es, die Seele von allen Fesseln des Sinnlichen frei zu machen, um dadurch eine Reinigung, Verähnlichung u. Vereinigung mit dem Göttlichen zu erreichen. Diesem Ziele dient die neuplatonische F.askese. Wahres asketisches Streben besteht nicht in einer bloß äußerlichen Meidung gewisser Speisen, sondern in der innerlichen Überwindung alles Verlangens nach ihnen (Porph. abst. 1, 31). Größtes Gewicht wird auf die Enthaltung von aller animalischen Kost gelegt (ebd. 2, 31; 4, 20). Ebenso wird der Weingenuß verworfen; eine leichte Kost in geringer Quantität ist das Beste (ebd. 1, 27). Zum Ganzen Arbesmann, Fasten 108/10; Haussleiter 315/56; H. Strathmann: o. Bd. 1, 757f.

6. Medizin u. Gymnastik. Die rationale Forderung des F. findet sich bei antiken Medizinern u. Sportlehrern. So wandte die hippokratische Therapie nicht nur die Enthaltung von gewissen Speisen, sondern auch gänzliche Nahrungsenthaltung als Heilmittel bei akuten Krankheiten an. Auch die dogmatische Schule kannte ἀσιτίαι, F.kuren, die von einem ihrer Vertreter, Praxagoras, in einer eigenen Schrift behandelt wurden. Eine F.diät neben Kompression der Gefäße wurde von Erasistratos u. von der nach ihm benannten Schule zur Heilung von entzündlichen Krankheiten empfohlen. Eine besondere Rolle spielten Kuren mit regelmäßig eingelegten Fast- u. Hungertagen in der Schule der Methodiker. Charakteristisch für sie war die dreitägige Periode, d. h. die Kranken erhielten erst nach dreitägigem F. wieder Nahrung. Verordnet wurden solche dreitägigen F.kuren gegen Alptraum (dazu W. H. Roscher, Ephialtes [1900] 27), Paralysis, Katarrh usw. Bei länger dauernden Krankheiten ging der eigentlichen Kur (circulus metasyncriticus) noch eine Vorkur (circulus resumptivus) voran. Bei beiden Kuren gab es hintereinander: zuerst totales F., dann ein Drittel der normalen Nahrung, dann zwei Drittel u. schließlich wieder die normale Portion. Eine wahre Hungerkur war die λιμοκτονίη oder λιμαγχία. Die einseitigen theoretischen Ansichten führten oft zu den seltsamsten Mißgriffen u. Übertreibungen, so daß Plin. n. h. 22, 136 von Leuten spricht, ,qui medicinam fame exercent'. Quellenmaterial u. einschlägige Literatur: Arbesmann, Fasten 118/24. Neben der wissenschaftlichen Heilkunde kannte auch die Gymnastik die Nahrungsenthaltung bzw. Nahrungsbeschränkung. Sie ist bei ihr ein Mittel des Trainings (dazu Arbesmann ebd. 124/6; Reisch: PW 1, 2058/60; Jüthner: PW 7, 2046f). Zum Ganzen s. auch *Ernährung: o. Bd. 6, 219/39.

b. Ursprung u. Motive. Wie bei anderen Völkern war auch im religiösen Leben der Antike einmal die Auffassung lebendig, daß bes. bei der Nahrungsaufnahme dämonische Mächte in den menschlichen Körper eindringen u. dort eine schädliche Wirkung ausüben können. Als Vorsichtsmaßregel fastete man oder mied gewisse Speisen, von denen man glaubte, daß sie gefährlich waren oder eine besondere Anziehungskraft für solche verderbliche Mächte besaßen (Dieterich, Mithr. 98/100; W. Schepelern, Der Montanismus [1929] 138f; Arbesmann, Fasten 21ff; Gerlitz 7ff). Spuren dieser ursprünglichen Bedeutung vieler F.- u. Meidungsbräuche, welche die δαιμόνων φαύλων ἀποτροπή zum Ziele hatten, finden sich noch gelegentlich in der antiken Literatur, so Xenocr.: Plut. Is. et Os. 361B; vgl. Plut. def. orac. 417C; ferner Porph. philos. orac. haur. 148 Wolff; Eus. praep. 4, 23; PsClem. hom. 9, 10 (1, 135 Rehm). In dieselbe Richtung weist die von Porph. abst. 2, 47 angeführte Begründung der Fleischabstinenz: Furcht vor den Totenseelen (der gewaltsam getöteten Tiere) u. vor anderen Dämonen, die infolge der Seelenwanderung dort Wohnung genommen haben u. dorthin zurückzukehren trach-

ten (zu der ähnlichen Deutung des Bohnenverbotes b. Plin. n. h. 18, 118 s. Th. Klauser: o. Bd. 2, 497). Nach der Lehre von der Sympathie u. Antipathie im Zauber mußten gewisse Tier- u. Pflanzenarten gemieden werden, weil sie den Göttern dadurch antipathisch waren, daß Stoffdämonen, die den ‚Reihen' bösartiger u. unreiner Gottheiten angehörten, in ihnen hausten (Th. Hopfner: PW 14, 361f; OZ 1 § 849ff; Schepelern aO. 141). Da primitives Denken die auffallenden Veränderungen, die durch den Genuß gewisser, bes. blähender Speisen im menschlichen Organismus hervorgerufen werden, nicht als einen rein physiologischen Vorgang begreifen konnte, mußte der Gedanke an dämonische Einwirkung aufkommen. Dieses zunächst rein negative (apotropäische) Ziel konnte dann in naheliegender psychologischer Fortbildung der Idee eine positive, religiös fördernde Note erhalten. Aus der Freiheit von störenden Einflüssen folgt die Reinheit u. Heiligkeit, die bes. dann geboten erscheint, wenn der Mensch in Verkehr mit höheren Mächten treten will. Diese Reinheit soll den Menschen dem Göttlichen näherbringen u. ihm übernatürliche Kräfte verleihen (F. Pfister, Religion der Griechen u. Römer [1930] 121). Sie ist deshalb eine Bedingung für die geheimen Mysterienweihen, deren Höhepunkt oft, wie in Eleusis u. im Kybele-Attisdienst, ein sakramentales Essen u. Trinken bildete. Sie erleichtert übersinnlichen Offenbarungen den Eintritt in die Seele des Mantikers u. führt im gleichen Sinne den Asketen religiös-mystischer Richtung zur erstrebten ὁμιλία πρὸς τὸ θεῖον. Sie ist schließlich unerläßliche Bedingung für den Zauberer, der ja ebenfalls mit höheren Mächten verkehrt. Trotz dieser positiven Note drängt sich aber immer wieder, auch in den späteren Nachrichten, das ursprüngliche, negative, Hemmungen ausschaltende u. so auf einem Umwege zur Gottheit führende Moment in den Vordergrund. Schon der häufige Gebrauch von ἁγνεύειν, ἁγιστεύειν u. ihren Synonyma mit folgendem ἀπό oder gen. sep. bringt dies zum Ausdruck (F. Schwenn: Gnomon 6 [1930] 660. 662). Der eben ausgeführte Gedankengang wird auf eine ganze Reihe antiker F.sitten u. Speiseobservanzen angewendet werden können. Doch ist er keineswegs ein Meisterschlüssel, der alle Türen öffnet. Gegen eine solche Schematisierung komplizierter Erscheinungen des Seelenlebens spricht schon der Umstand, daß in der Entstehung u. Entwicklung mancher F.- u. Abstinenzsatzungen gleich mehrere Motive wirksam gewesen sind, u. daß bei den weitgehenden Intensitätsunterschieden, die diese aufweisen, von einer Gleichwertigkeit nicht die Rede sein kann. So ist zB. im Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου das religiöse Hauptmotiv wohl zweifelsohne in der großen Hochschätzung zu suchen, welche die Pythagoreer der Mantik zollten. Dazu tritt als zweites (religionsphilosophisches) Motiv ihr Glaube an die Seelenwanderung. Daneben treten die Motive rationaler (hygienischer) u. ethischer Art ganz in den Hintergrund (o. Sp. 466; Strathmann 310ff; Haussleiter 127ff). Zuweilen wird man auch mit Motiven ganz zufälliger u. willkürlicher Art rechnen müssen, so wenn die Priesterin der Athena Polias zwar ausländischen aber keinen einheimischen Käse genießen durfte (Strabo 9, 395). Es bestand nämlich auch die gerade umgekehrte Vorschrift, so wenn den ägyptischen Priestern der Genuß aller ausländischen Nahrungsmittel verboten war (Porph. abst. 4, 7). Ebenso bleiben wir im Dunkeln über den Ursprung des tarentinischen Festes, das den Namen Νηστεία trug. Aelians Bericht (var. hist. 5, 20) besitzt doch wohl alle Merkmale einer ätiologischen Erzählung. Möglicherweise knüpfte die Einrichtung an ein schon bestehendes Fest, vielleicht ein Demeterfest, an (Ziehen 106f). Die späteren ätiologisierenden, allegorisierenden u. rationalisierenden Deutungen, die einer alten F.sitte oder einem alten Speisegebot, deren ursprünglichen Sinn man nicht mehr oder nur mehr oberflächlich verstand, einen der neuen Zeit mehr angepaßten Gedankeninhalt zu geben versuchten, können zwar Zeugen für die Geschichtlichkeit des alten Brauches oder der entsprechenden Vorschrift sein, aber geben uns nur ganz selten einen Schlüssel zur Erschließung ihrer eigentlichen ursprünglichen Bedeutung. So war zB. das für die eleusinischen Mysterienweihen bezeugte F. ursprünglich ein alter, einfacher Fruchtbarkeitszauber derselben Art wie die νηστεία am Thesmophorienfest. Eine spätere Zeit, die sich nicht mehr in die Denkungsart einer primitiveren Kulturstufe zurückzuversetzen vermochte u. das ursprüngliche Motiv vergessen hatte, bediente sich eines Mythus zur Erklärung des Kultbrauches. Der homerische Demeterhymnus machte das F. der Demeter, das mit der Trauer um ihre von Pluto entführte Tochter gerechtfertigt wird,

zum Prototyp der νηστεία, der sich der Myste von Eleusis unterziehen mußte. Die altehrwürdigen Riten hatte man in ihrer primitiven Form bewahrt, aber das ursprüngliche Motiv war vergessen worden. Die Nachrichten über Ursprung u. Ziele von F.- u. Abstinenzbräuchen im griechisch-römischen Kulturbereich sind so verwirrend mannigfach, daß sie sich kaum einer streng begrifflichen Klassifizierung beugen. Auf festerem Boden bewegen wir uns bezüglich der Frage der Verbreitung. Aus dem uns vorliegenden Material kann wohl mit einer gewissen Sicherheit der Schluß gezogen werden, daß F.sitten u. Speisegebote im Kultus u. Brauchtum der griech. u. röm. Frühzeit eine größere Rolle spielten, daß sie aber in den darauffolgenden Jahrhunderten, also in der klassischen Zeit, an Bedeutung verloren, um dann in der hellenistischen Zeit unter dem Einfluß orientalischen Gedankengutes eine Neubelebung zu erfahren (dazu Ziehen 103f).

C. Christlich. I. Entwicklung u. Formen. a. Jesus u. die Jünger. 1. Jesus. Nach Mt. 4, 1 (Lc. 4, 1f) unterzog sich Jesus in Vorbereitung auf seine messianische Tätigkeit einem 40tägigen F. Er u. seine Jünger müssen auch die durch das Gesetz vorgeschriebenen allgemeinen Fasttage gehalten haben; denn der Vorwurf bei den Synoptikern (Mt. 9, 14; Mc. 2, 18; Lc. 5, 33) gilt nur der Nichtteilnahme an den von den Frommen des Landes beobachteten freiwilligen Fasttagen (o. Sp. 453). Andererseits zeigt die Antwort Jesu auf diesen Tadel (Mt. 9, 15/7; Mc. 2, 19/22; Lc. 5, 34/9), daß seine Haltung in der F.frage frei war von jeder asketischen Ängstlichkeit. Für einen Gottesmann erschien Jesus deshalb manchen Juden viel zu weltförmig; sie nannten ihn einen ,Schlemmer u. Weintrinker' (Mt. 11, 19). Er selbst tadelte die Pharisäer nicht darum, weil sie fasteten, sondern weil sie es vor den Menschen taten u. es dadurch religiös entwerteten. An Stelle eitler Zurschaustellung forderte er lautere Gesinnung u. Erfüllung der äußeren Übung des F. mit dem Geiste seiner Lehre von der Selbstverleugnung als dem Wege zur christlichen Vollkommenheit (Mt. 6, 16/8; vgl. Lc. 18, 12). Mt. 17, 21 u. das καὶ νηστείᾳ in Mc. 9, 29 sind erst sekundär in einen Teil der Hss. eingefügt worden. Es sind alte Textzusätze, die offenbar im Zusammenhang mit der stärkeren Betonung des F. in der Askese des Frühchristentums u. aus dem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit von Beten u. F. (u. Sp. 479f) vorgenommen wurden (vgl. die ähnlichen Textzusätze in einigen Hss. Act. 10, 30 u. 1 Cor. 7, 5).

2. Jünger Jesu. Auch die die Herrenjünger betreffenden F.nachrichten sind in den kanonischen Schriften des NT äußerst selten. Zweimal (Act. 13, 2/3; 14, 23) begegnet ein F. im Zusammenhang mit einer gottesdienstlichen Versammlung gelegentlich der Aussendung von Missionaren bzw. der Einsetzung von Amtsträgern. Mit ἐν νηστείαις 2 Cor. 6, 5 u. 11, 27 ist doch wohl Hunger in Not gemeint (dazu H. Windisch, Der 2. Korintherbrief [9][1924] 205; A. Fridrichsen: SymbOsl 7 [1928] 27; J. Behm: ThWb 4, 926; vgl. auch Phil. 4, 12). Bezeichnenderweise fehlt Hebr. 13, 15f, wo Lobgebet u. Wohltätigkeit als gottgefällige Werke genannt werden, gerade das F. In der Frage der Pflichtmäßigkeit der Fleisch- u. Weinabstinenz, einem der Kontroverspunkte zwischen ,starken' u. ,schwachen' Brüdern in der röm. Gemeinde, verteidigt Paulus den freiheitlichen Standpunkt (Rom. 14, 2ff) u. beantwortet die hier zum erstenmal in der Geschichte des Christentums auftauchende Streitfrage dahin, daß der einzelne Christ je nach seiner Überzeugung die freie oder asketische Haltung einnehmen könne, daß aber das Gebot der brüderlichen Liebe fordere, Rücksicht auf den ,schwachen' Bruder zu nehmen u. Ärgernis (Paulus hat dabei wohl gemeinsame Mahlzeiten u. ähnliche Anlässe im Auge) zu vermeiden. Ähnlich lautet seine Antwort auf eine Anfrage der korinthischen Gemeinde, in der Bedenken hinsichtlich des Fleischgenusses entstanden waren (1 Cor. 8, 13; 10, 23ff). Während der Apostel an der Notwendigkeit der Askese u. ihrer Bedeutung für das christl. Leben festhält, verwirft er jede auf gnostisch-dualistischer Weltanschauung gegründete Nahrungsaskese (Col. 2, 18/23; 1 Tim. 4, 3). So empfiehlt er denn auch den maßvollen Genuß von Wein aus medizinischen Gründen (1 Tim. 5, 23).

3. Apokryphen. In dem religiösen Klima der folgenden Jahrhunderte, in dem F.übungen ein immer höheres Ansehen gewannen, konnte es kaum ausbleiben, daß ein klares F.gebot Jesu u. seiner Jünger vermißt wurde. So legten denn auch schon gnostisch-enkratitische Kreise Jesus ein Logion (POxy 1, 4/8 [Log. 2]; vgl. POxy 654 [Log. 5]) in den Mund, in dem die allgemein gehaltene Forderung eines ,F. von der Welt' beliebig zu F.geboten mannigfachster Art erweitert werden konnte

(vgl. das F. ‚von den Werken der Welt' in einem manichäischen Text [A. Adam, Texte zum Manichäismus = KlT 175, 37]). Die *Ebioniten machten Jesus zu einem ausgesprochenen Vegetarier, wenn sie ihn mit tendenziöser Änderung des kanonischen Textes von Lc. 22, 15 die Zumutung zurückweisen ließen, am Paschafest Fleisch zu essen (Epiph. haer. 30, 22, 4 [1, 363 Holl]). – Klar geformte Aussprüche u. bes. auch F.- u. Abstinenzübungen wurden vor allem den Jüngern zugeschrieben. Sie erscheinen zunächst in Tendenzschriften wie den apokryphen Evangelien, Apostelgeschichten u. Apostelromanen, so Ev. Petri 7, 27 (KlT 3, 5); Act. Petri Verc. 5 (AAA 1, 50); Act. Pauli et Thecl. 23 (ebd. 1, 251); Pass. Barth. 4 (ebd. 2, 1, 136); Act. Joh. 7 (ebd. 2, 1, 155); Mart. Matth. 1 (ebd. 2, 1, 218); Act. Thom. 20. 29. 104. 139. 145 (ebd. 2, 2, 131. 146. 217. 246. 253); PsClem. hom. 12, 6, 4 (1, 176 Rehm); recog. 7, 6 (PG 1, 1357f). Sie sind aber ebenso bei Kirchenschriftstellern nachweisbar, so Hegesipp bei Eus. h. e. 2, 23, 4f (2, 166 Schw.; vgl. Epiph. haer. 78, 13, 3 [3, 464 Holl]; Hieron. vir. ill. 2): Fleisch- u. Weinabstinenz des Jakobus; Clem. Al. paed. 2, 1, 16, 1 (1, 165 Stähl.): Fleischabstinenz des Matthäus mit Beschränkung auf einige wenige Nahrungsmittel der dürftigsten Art; Greg. Naz. or. 14, 4 (PG 35, 861): strenge vegetarische F.askese des Petrus; Eus. dem. ev. 3, 5, 74 (6, 124 Heikel): Ausdehnung der Fleisch- u. Weinabstinenz auf alle Jünger; Joh. Chrys. in Mt. hom. 57, 4 (PG 58, 563): Hochschätzung u. beharrliche Übung des F. seitens aller Apostel. Daß hier spätere F.- u. Abstinenzübungen die Tradition beeinflußt haben, unterliegt wohl keinem Zweifel (dazu Vööbus 1, 15f).

b. Frühchristentum. Die schon in den paulinischen Briefen zutage tretenden asketischen Ansätze entfalteten sich sehr rasch in der nachapostolischen Zeit. Neben den anderen asketischen Mitteln zur Gestaltung des christl. Lebens erfuhr bes. auch das F. eine solche Pflege, daß für die heidn. Umwelt regelmäßige F.übungen nicht nur den Juden (o. Sp. 493), sondern bald auch den Christen kennzeichneten (Min. Fel. 8, 4).

1. Wöchentliche Fasttage. Neben aus Gebet u. F. bestehenden Frömmigkeitsübungen (Polyc. Phil. 7, 2; Did. 1, 3) erschienen vor allem zwei wöchentliche Fasttage, die schon Did. 8, 1 erwähnt werden. Bei ihrer Schaffung machte sich der Einfluß der parallelen jüdischen Sitte (o. Sp. 453) insofern geltend, als man nach deren Vorbild zwei bestimmte Tage festsetzte, sie aber anders legte als das Judentum, nämlich auf den Mittwoch u. Freitag (K. Holl, Ges. Aufs. 2 [1928] 213f). Über die Motivierung des F. an diesen Tagen u. über die Entwicklung weiterer Wochenfastensysteme s. Art. Fasttage: u. Sp. 509/11.

2. Ausgedehnteres F. Eifrigen Christen erschienen diese regelmäßigen Wochenfasttage noch nicht streng genug. Zur Lebensweise der christlichen Asketen des 2. u. 3. Jh. gehörte neben zusätzlichen u. verschärften F.übungen bes. auch ständige Fleisch- u. Weinabstinenz (Tert. cult. fem. 2, 9, 7 [CCL 1, 364]; Orig. in Jer. hom. 20, 7 [3, 188 Klost.]; s. auch die Empfehlung der Fleisch- u. Weinabstinenz bei Clem. Al. paed. 2, 1, 11, 1; 2, 19, 1f [1, 161. 167 St.]). Als Beispiele solcher strengen F.askese werden angeführt: Origenes, der sich während vieler Jahre des Weines u. aller zur Lebensfristung nicht unbedingt erforderlicher Nahrungsmittel enthielt (Eus. h. e. 6, 3, 9. 12); der Bekenner Alkibiades von Lyon, der vor seiner Gefangensetzung nur von Brot u. Wasser gelebt hatte u. diese Lebensweise zum Ärgernis seiner christl. Mitgefangenen selbst im Kerker nicht aufgeben wollte, bis sie ihm von dem hochangesehenen Bekenner Attalus auf Grund einer Offenbarung verwiesen wurde, worauf er dann dieselbe Nahrung wie jeder andere einnahm (ebd. 5, 3, 2f; dazu K. Heussi, Ursprung des Mönchtums [1936] 36; Chadwick: o. Bd. 5, 354); der numidische Märtyrer Aemilianus, von dem die Übung einer doppelten (gemina) superpositio (wohl eine Ausdehnung des Wochen-F. am Mittwoch u. Freitag auf den Donnerstag bzw. Samstag) berichtet wird (Pass. Mariani et Iacobi 8 [55 Franchi]); der Märtyrer Prokopius, von dem Eusebius (Die palestin. Märtyrer: TU 14, 4 [1896] 4) zu erzählen weiß, daß er nur Brot u. Wasser zu sich nahm u. diese F.askese noch dadurch verstärkte, daß er zuweilen nur jeden zweiten oder dritten Tag aß u. oft eine ganze Woche ohne jede Speise zubrachte.

3. Kirchliche Beanstandungen. Die in diesen Nachrichten beschriebenen F.- u. Abstinenzübungen, für die der Zug zu Vegetarismus u. Weinabstinenz charakteristisch ist, entsprachen einer in der Spätantike verbreiteten asketischen Stimmung. In der Großkirche

fanden sie Pflege u. Billigung, sofern sie als freiwillige asketische Leistungen des einzelnen Christen angesehen wurden u. keinen häretischen Charakter aufwiesen. Dagegen wurde die dualistischer Denkweise oder judaisierenden Tendenzen entspringende F.praxis gewisser nebenkirchlicher Bewegungen bekämpft, so die pflichtmäßig geforderte Fleischabstinenz bei den *Enkratiten (Hippol. phil. 7, 28, 7; 8, 20, 1; Iren. haer. 1, 26, 1 [1, 220 Harv.]; dazu Schümmer 32; G. Bareille: DThC 5, 1, 5f), *Ebioniten (dazu H. J. Schoeps, Theol. u. Gesch. des Judenchristentums [1949] 188/96; G. Strecker: o. Bd. 4, 493) u. *Markioniten (dazu A. v. Harnack, Marcion ^{2}[1924] 149; Dölger, Ichth. 2, 259/62). Die von diesen Sekten gleichfalls geforderte Weinabstinenz wurde so radikal durchgeführt, daß sie auch bei der Eucharistiefeier nur bloßes Wasser verwendeten, eine Sitte, die sich auch in einigen großkirchlichen Kreisen einzubürgern suchte (Dölger, Ichth. 2, 495f; vgl. 453_2; P. Batiffol: DACL 1, 2, 2648ff; G. Gentz: o. Bd. 1, 574f). Auch die F.askese der Manichäer (Meidung von Wein u. animalischer Kost einschließlich Eiern, Milch u. Fischen) fußte auf dualistischer Denkweise (P. Alfaric, L'évolution intellectuelle de s. Augustin [Paris 1918] 127/9; P. Keseling: o. Bd. 1, 764). Gegen Kleriker, die an solchen häretischen Auffassungen bez. der Fleischabstinenz festhielten, richtete sich Conc. Ancyr. cn. 14 (1, 68 Bruns) vJ. 314. In der 2. Hälfte des 4. Jh. bekämpfte Amphilochius v. Ikonium in einem Traktat die asketisch-schwärmerischen Sekten der Apotaktiten u. Gemelliten, die mit dem Schlagwort ἐγκράτεια καὶ ἀπόταξις alle animalische Kost u. den Weingenuß, den letzteren auch bei der Eucharistiefeier, verboten (Texte bei G. Ficker, Amphilochiana 1 [1906] 29. 58. 68. 76f; vgl. dazu ebd. 223/8; ferner Sickenberger: ByzZ 16 [1907] 305/8; R. Reitzenstein, Hist. Mon. u. Hist. Laus. [1916] 205/8; Keseling aO. 764). Gegen die Eustathianer, die in der Frage der Fleischabstinenz eine ähnliche Haltung wie die Apotaktiten einnahmen, richtete sich um 340/1 Conc. Gangr. cn. 2 (1, 107 Bruns; s. auch Keseling aO. 764f). Dagegen stand die F.-disziplin der Montanisten im Dienste ihrer Eschatologie u. Ekstasenmystik (Schümmer 236ff; Arbesmann, Fasting 60ff). Zur montanistischen F.praxis s. auch u. Sp. 480; ferner Art. Fastenspeisen u. Sp. 497f; Art. Fasttage u. Sp. 506.

c. Mönchtum. 1. Die Wüstenväter. Das Mönchtum nahm die Tradition der frühchristl. ἀσκηταί auf u. führte sie zu einem Grade kaum mehr zu überbietender Strenge. Innerhalb der Mönchsliteratur liefert neben der athanasianischen Vita Antonii bes. die Historia Lausiaca des Palladius zahlreiche Beispiele außerordentlicher F.leistungen. Antonius soll nur einmal täglich, u. zwar nach Sonnenuntergang, gegessen haben, oft erst nach zwei, manchmal erst nach vier Tagen; seine ganze Nahrung soll aus Brot, Salz u. Wasser bestanden haben (Athan. v. Ant. 7 [PG 26, 852f]). Eine regelmäßige zweitägige totale νηστεία, d. h. Nahrungsaufnahme erst nach je zwei Tagen, wird auch von dem Einsiedler Theodosius berichtet (Joh. Mosch. prat. 67 [PG 87, 3, 2917]). In der Hist. Laus. erscheinen neben selbstverständlicher Fleisch- u. Weinabstinenz noch alle möglichen Härten wie Xerophagie (vgl. Art. Fastenspeisen u. Sp. 496f), Omophagie (ebd.), Enthaltung von Brot u. überhaupt allen Nahrungsmitteln, von denen man irgendwie annahm, daß sie die Gaumenlust reizen könnten, totale νηστεία für fünf u. mehr Tage. Hauptzeugnisse Hist. Laus. 1. 2. 11. 18. 22. 36. 38. 43. 45. 48. 52 (Butler). Dabei suchte ein Asket den anderen in Strenge zu überbieten. So übte Makarios v. Alexandrien, als er von der Omophagie der Mönche von Tabennisi während der Tessarakoste hörte, diese für sieben Jahre; als er dann von einem anderen Asketen erfuhr, der nur von einem Pfunde Brot täglich lebte, warf er sein eigenes hartgebackenes Brot in ein enghalsiges Gefäß u. begnügte sich mit der schmalen täglichen Ration, die seine Hand mit einem Griffe herausziehen konnte (ebd. 18); als er schließlich die F.askese der Thebaisasketen kennenlernte, lebte er nur noch von einigen wenigen Kohlblättern, die er am Sonntag genoß (ebd. 18). Adolius von Tarsus war infolge seiner strengen F.askese so abgemagert, daß er Besuchern ein Gespenst zu sein schien (ebd. 43). In Anbetracht des romanhaften Charakters dieser Berichte wird man gut tun, die größte Vorsicht, besonders auch in bezug auf Zahlen, walten zu lassen. Dasselbe gilt von den einschlägigen Nachrichten des oft unkritischen u. eine Vorliebe für Wundergeschichten bekundenden Sozomenos, so wenn er h. e. 6, 33, 2 die bizarre F.askese syrischer Mönche schildert, die im Volksmunde βοσκοί hießen. Wenn die Zeit des Essens kam, griffen sie zur Sichel, streiften

durch das Gebirge u. aßen Futterkräuter καθάπερ νεμόμενοι (dazu F. Cabrol: DACL 2, 1, 1084; St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3 [1938] 89f; Vööbus 2, 24/5. 263; vgl. 96). Nicht minder seltsam klingt seine Geschichte von dem Einsiedler Batthaeus v. Edessa, der so lange fastete, daß Würmer aus seinen Zähnen krochen (h. e. 6, 34, 3). Von einem Rohköstler, dem Einsiedler Macedonius, der sich nur von zerquetschter, in Wasser eingeweichter Gerste nährte u. deshalb der ‚Gerstenesser' hieß, weiß Theodoret. Cyr. hist. rel. 13 (PG 82, 1400f) zu erzählen. Ebd. 26 (1469) findet sich auch der Bericht über die einzigartige F.leistung des großen Styliten Simeon, der 40 Tage ohne Speise u. Trank zugebracht haben soll. Theodoret gibt eine lebhafte Schilderung von dem Zustande völliger Erschöpfung Simeons am Ende seines vierzigtägigen F. Man fand ihn halbtot u. unfähig zu sprechen u. sich zu bewegen. Die syrische Vita schweigt von diesem Ereignis (Vööbus 2, 214). Ähnliche Züge begegnen in den legendären Viten anderer Styliten, so des Daniel, Alypius, Lukas u. Simeon des Jüngeren (Texte: H. Delehaye, Les saints stylites [Brux./Par. 1923] 62. 156. 200. 240). Welche Stellung man auch immer zu solchen nicht mehr verifizierbaren Nachrichten mit ihren Schilderungen einer oft geradezu abnorme Züge tragenden F.askese einnehmen mag (dazu Musurillo 24/35 u. Vööbus 2, 22/30. 100 mit zusätzlichen Zeugnissen u. Lit.), die in ihnen zum Ausdruck kommende Tendenz bleibt charakteristisch. Daß dieser extreme Rigorismus, der neben einem stark ausgeprägten Individualismus bes. das primitive syrische Mönchtum ausgezeichnet zu haben scheint (Vööbus 2, 22/35. 261/4), nicht allgemeine Billigung fand, erfahren wir von Joh. Cassianus, der inst. 5, 23 (CSEL 17, 101) berichtet, daß in Ägypten Verzicht auf Brot, das zusammen mit Salz u. Wasser die älteste Mönchsnahrung bildete, u. Beschränkung auf bloße Pflanzenkost als eine Abweichung von der Norm u. durchaus nicht als das Ideal mönchischer F.askese betrachtet wurde (dazu Vööbus 2, 294).

2. Das pachomianische Mönchtum. Auf festerem Boden bewegen wir uns bei den Zeugnissen über die F.askese des pachomianischen Zönobitentums. Ständige Enthaltung von Fleisch, Wein u. Fischtunke (liquamen ex piscibus) war die Regel in den pachomianischen Klöstern. Pachomius legte Wert auf freiwillige F.übungen seiner Mönche. Wenn einer von ihnen strengere F.askese üben u. an der gemeinschaftlichen Mahlzeit nicht teilnehmen wollte, so erhielt er von seinem Klostervorsteher Brot, Salz u. Wasser auf seine Zelle. Doch war Pachomius gegen jedes Übermaß, das den Mönch zur Erfüllung seiner Berufspflichten untauglich machte. So verbot er seinem Schüler Theodor eine Superpositio von mehr als zwei Tagen (vgl. dazu Art. Ernährung: o. Bd. 6, 232). Eine besondere Behandlung erfuhren die Kranken, die in einem eigenen Krankenhaus Fleisch, Wein, Fischtunke u. andere kräftigende Kost erhielten (Zeugnisse b. P. Ladeuze, Étude sur le cénobitisme Pakhomien [Louvain 1898] 298/301; St. Schiwietz, Das morgenländ. Mönchtum 1 [1904] 209/13). Zu den in den pachomianischen Klöstern beim Verlassen des Speisesaales ausgeteilten τραγήματα vgl. Th. Klauser: o. Bd. 2, 499f.

3. Schenute v. Atripe. Im Weißen Kloster v. Atripe erfuhr die pachomianische Regel eine Verschärfung. Neben ständiger Enthaltung von Fleisch, Wein, Fischtunke, Eiern u. Käse gab es nur eine tägliche Mahlzeit. Gegessen wurde fast nur Brot, einmal in der Woche gab es gekochtes Gemüse. Die Tendenz, die Nahrung u. selbst das Wassertrinken auf ein Minimum zu beschränken, war sehr ausgeprägt. Doch waren die älteren Mönche u. Nonnen von jedem F.zwange befreit, selbst in der Woche vor dem Osterfest (J. Leipoldt, Schenute v. Atripe: TU 25, 1 [1903] 116/20). Schenute selbst soll nie vor Sonnenuntergang gegessen u. öfters sogar eine ganze Woche ohne Nahrung zugebracht haben (ebd. 68f).

4. Das abendländische Mönchtum. Im allgemeinen gemäßigter war die F.askese des abendländischen Mönchtums, obwohl sich auch hier mancherorts die vom Osten als Erbschaft übernommenen Gewohnheiten u. Vorbilder geltend machten. So berichtet Augustinus (mor. eccl. 33, 70; vgl. ep. 36, 4, 8; c. Faust. 5, 9), daß in einigen von ihm besuchten Klöstern Mailands u. Roms viele Mönche nicht, wie es überall die Sitte war, einmal am Tage, u. zwar gegen Abend, Nahrung zu sich nahmen, sondern sehr oft drei volle Tage u. noch mehr ohne Speise u. Trank zubrachten (zur klösterlichen F.askese Augustins A. Zumkeller, Das Mönchtum des hl. Augustinus [1950] 186/7. 191/2). Kap. 3 der Regel Kolumbans (ed. O. Seebass: ZKG 15 [1895] 375f) betont die Dürftigkeit der Mönchsnahrung, die erst am

Abend eingenommen wird: ‚cibus sit vilis et vespertinus'; der Mönch soll eigentlich immer hungrig sein (vgl. Hieron. ep. 54, 10, 5) u. muß alle Tage fasten, wie er auch alle Tage betet, arbeitet u. schläft. Eine mit dem Rigorismus des orientalischen Mönchtums verwandte Härte war überhaupt charakteristisch für den Geist der F.askese des irischen Mönchtums, der von da auf die irische Gesamtkirche überging (dazu L. Gougaud, Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge [Paris 1925] 143/54; J. Ryan, Irish Monasticism [London 1931] 391/3; P. Blanchard: RevBén 60 [1950] 42f). Andererseits zeichnen sich die Vorschriften über Nahrung u. F. in der Regel Benedikts v. Nursia (Kap. 39/41. 49) durch weise Mäßigung aus. Sie enthalten nichts von jener Härte, mit der man oft im orientalischen Mönchtum die Nahrung nach Art u. Maß auf das Ärmlichste beschränkte. Im allgemeinen fordert Benedikt von seinen Mönchen nicht mehr an Enthaltsamkeit, als auch bei eifrigen Christen der damaligen Zeit üblich war (zur benediktinischen F.askese D. Feuling: Benedikt. Monatsschrift 4 [1922] 329; C. Butler, Benedikt. Mönchtum [1929] 41/4. 311. 413/4; zur benediktinischen Mönchskost vgl. Art. Ernährung: o. Bd. 6, 234).

d. F. u. Prophetie. Wie der atl. Prophet u. der spätjüdische Apokalyptiker bereitet sich auch der christl. Prophet auf Offenbarungsempfang vor. So ergeht das Wort des Hl. Geistes während einer mit F. verbundenen gottesdienstlichen Versammlung an die Propheten in Antiochien (Act. 13, 1/2). Die eben zitierte Stelle mag wohl die Vorlage für ähnliche aus Gebet u. F. bestehende Übungen mit nachfolgenden Offenbarungen in den apokryphen Apostelgeschichten gewesen sein. So wird Paulus, nachdem er gebetet u. gefastet hat, in einer Vision über seine zukünftige Mission in Spanien unterrichtet; ebenso Petrus über einen im Hause der Eubola verübten Diebstahl (Act. Petri Verc. 1. 17 [AAA 1, 45. 63/5]). In den gnostischen Act. Thom. 3ff (AAA 2, 2, 104ff) rufen asketische Übungen, darunter F., eine ekstatische Vision hervor, in der Thomas den Tod eines Dieners als Strafe für dessen ungebührliches Betragen vorhersagt (dazu R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen [1906] 135; Arbesmann, Fasting 54/6). Auch Athan. v. Antonii 65 (PG 26, 933) erzählt von einer Vision, in welcher der fastende Wüstenvater plötzlich ‚sich außer sich selbst' (ἑαυτὸν ὥσπερ ἔξωθεν ἑαυτοῦ γινόμενον) sah. Wie in den Apokalypsen des Esra u. Baruch (o. Sp. 452) gehen auch den Visionen des christl. Apokalyptikers Hermas (vis. 2, 2, 1; 3, 1, 2. 10, 6f) Gebet u. F. voraus. In ähnlicher Weise benötigt der Bischof, der offizielle Hüter der Orthodoxie, Gebet u. F. zur erfolgreichen Ausübung seines Amtes. So heißt es von Bischof Ignatius v. Antiochien, daß er die ihm anvertraute Kirche καθάπερ κυβερνήτης ἀγαθὸς τῷ οἴακι τῆς προσευχῆς καὶ τῆς νηστείας lenkte (Mart. s. Ignat. Antioch. 1, 1 [Funk, PA 2^3, 324]). Der Gedanke der inspirierenden göttlichen Mitwirkung bei der Abfassung der biblischen Schriften u. die Vorstellung einer innigen Beziehung zwischen F. u. Empfang von übersinnlichen Offenbarungen scheint die Stelle im Muratorischen Kanon 9/16 (KlT 1, 5) angeregt zu haben, nach der der Apostel Johannes u. seine Mitjünger sich vor Abfassung des 4. Evangeliums einem F. unterzogen. Zur größten Bedeutung gelangte das ekstatische F. in der Sekte der Montanisten im Zusammenhang mit ihrer Lehre von der ‚neuen Prophetie', durch welche die Offenbarung Gottes erst zum Abschluß gebracht werde (Tert. virg. vel. 1, 7). Die Montanisten waren stolz auf die ekstatischen Erfahrungen ihrer Anhänger (Tert. Marc. 5, 8, 12; an. 9, 4). Den großkirchlichen Gegnern warf Tertullian (ieiun. 11, 6; 12, 1) vor, ‚Gott Grenzpfähle zu setzen' u. in stolzer Überhebung vorzugeben, ‚keine Offenbarungen nötig zu haben, die durch Xerophagien erzwungen werden müßten' (zur F.praxis der Montanisten im Zusammenhang mit ihrer Ekstasenmystik Arbesmann, Fasting 60/9 mit Zeugnissen u. Lit.). – Mit der endgültigen Überwindung des Gnostizismus u. Montanismus u. der Anerkennung der Kirche als der alleinigen Trägerin der apostolischen Autorität u. Tradition hatten Erörterungen über die Beziehungen zwischen asketischen Übungen u. privater Charismatik keinen Platz mehr in der kirchlichen Literatur. Der Gedanke von der außerordentlichen Kraft der Askese u. bes. des F. spielte aber auch weiterhin eine Rolle im christl. Volksglauben u. Brauchtum (dazu Arbesmann ebd. 69/71; L. Gougaud, Devotional and ascetic practices in the MA [London 1927] 143/54). Mit Gebet u. F. erbat man Hilfe von Gott in den mannigfachsten Angelegenheiten: Entdeckung eines Diebes, Kundgebung des göttlichen Willens, Erleuchtung in schwierigen Entscheidungen,

Wunsch, einen Blick in die Zukunft zu tun, so v. S. Colmani 28 (ed. C. Plummer, Vitae SS. Hib. 1, 270); Greg. Tur. hist. Franc. 2, 5; 7, 1; vgl. 5, 50 (MG scr. rer. Mer. 1,1²,46/7. 324/6. 263). Die Übung des F. lebte auch in einigen Riten heidnischer Divination weiter, wobei man etwaige Gewissensbedenken über die Erlaubtheit solcher Praktiken dadurch beschwichtigte, daß man die Bibel als Medium zur Erforschung der Zukunft benützte (ebd. 5, 14 [212]). So berichten zwei Texte (Laud. Therapont. 17 [Deubner, incub. 128f]; Sophron. Hier. mirac. Cyri et Ioannis 36 [PG 87, 3, 3560]) von christlichen incubatores, die fastend Heilung u. Traumoffenbarungen erwarteten.

e. Initiationsfasten. 1. Tauffasten. Schon Did. 7, 4 schreibt ein- oder zweitägiges F. in Vorbereitung auf die Taufe vor. Zusammen mit der Didache gehen Hippol. trad. ap. 20, 7 (32 Dix; vgl. Statuta 34 u. Kap. 33 der äthiop. bzw. arab. Version [151. 252 Horner]) u. Can. Hipp. 19, 5 (210 Riedel). Weitere Hauptzeugnisse: Iust. apol. 1, 61, 2; Clem. Al. exc. Theodot. 83f; Tert. bapt. 20, 1; Const. ap. 7, 22, 4 (1, 406 Funk); Aug. fid. et op. 6, 8; Statuta eccl. ant. [PsConc. Carth. IV] cn. 85 (1, 149 Bruns; dieser Kanon schreibt lange Fleisch- u. Weinabstinenz vor). Did. aO., Iust. aO., Can. Hipp. 19, 16 (213 Riedel) u. PsClem. recogn. 7, 37 (PG 1, 1369) erwähnen das F. anderer mit dem Täufling. Did. aO. u. PsClem. aO. nennen ausdrücklich auch den Spender des Sakramentes. Da als vorzüglicher Tauftermin der Paschatag galt, fügte sich dieses Tauf-F., an dem auch die Gemeinde teilnehmen sollte, gut in das allgemein vorgeschriebene F. vor Ostern ein (Aug. serm. 210, 1, 2 [PL 38, 1048]; vgl. ep. 36, 13, 31). Weiteres Quellenmaterial Gerlitz 108/11 mit der dort angegebenen Literatur; vgl. auch Art. Fasttage: u. Sp. 518.

2. Ordinationsfasten. F. vor der Weihe von Amtsträgern begegnet schon Act. 13, 2f u. 14, 23. Dabei fasten nicht nur die Weihekandidaten, sondern auch die Weihespender u. die Gemeinde. Auch Leo M. ep. 9, 1 (PL 54, 625) fordert F. sowohl vom Empfänger wie vom Spender der Weihen: ‚His qui consecrandi sunt ieiunis, et a ieiunantibus sacra benedictio conferatur‘. Papst Gelasius (ep. ad episc. Lucan. 11 [368f Thiel]) bestimmte die Samstage der Quatember-F., den Beginn der Quadragesima u. Mittfasten, Tage, an denen die gesamte Gemeinde ohnehin fastete, zu Ordinationszeiten; zur jüngeren Praxis, nach der die Bischofsweihe auf einen Sonntag gelegt wird, vgl. Th. Michels, Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages (1927) 46f. Didasc. arab. 23, 1/3 (Funk, Const. 2, 122f; vgl. ebd. 38, 1/3 [2, 130f]) u. Test. dom. 1, 22 (33 Rahmani) erwähnen ein dreiwöchiges F. für Bischöfe nach ihrer Konsekration. Zum Ordinationsfasten Gerlitz 118/20.

f. Eucharistisches F. Ein F.gebot oder doch wenigstens die Forderung des Nüchternseins legte sich auch beim Empfange der Eucharistie nahe, nachdem diese sich aus dem ursprünglichen Verband einer Sättigungsmahlzeit gelöst hatte (2. Jh.). Die Gepflogenheit, die Eucharistie ‚vor dem Kosten irgendeiner anderen Speise‘ zu genießen, erwähnt zuerst Hippol. trad. ap. 32, 1 (58 Dix = 117 Hauler): ‚Omnis autem fidelis festinet, antequam aliquid aliud gustet, eucharistiam percipere. Si enim ex fide percipit, etiamsi mortale quodcumque datum illi fuerit, post hoc non potest eum nocere‘ (vgl. Statuta 44 u. Kap. 43 der äthiop. bzw. arab. Version [180. 261 Horner]). Die Formel ‚Vor dem Kosten jeder anderen Speise‘, die auch später öfters in ähnlichen Wendungen wiederkehrt (so Tert. ux. 2, 5, 2; Test. dom. 2, 25 [147 Rahm.]; Geront. v. Melan. 62 [36 Ramp.]), versteht Schümmer 108 dahin, daß es sich dabei nicht um ‚Nüchternheit vor dem Empfange der hl. Eucharistie‘ handle, sondern um ‚die Hauskommunion als praegustatio vor jeder Mahlzeit‘, eine Annahme, die der Text des Hippolyt allerdings zu rechtfertigen scheint (ähnlich J. M. Frochisse: RevHistEccl 28 [1932] 594/609; zu den zitierten Stellen vgl. auch Dölger, Ichth. 2, 570f; ders., ACh 1 [1929] 8; ebd. 5 [1936] 239f; ferner J. Leipoldt, Schenute v. Atripe = TU 25, 1 [1903] 31; beachtenswerterweise fehlt Can. Hipp. 28 [218 Riedel] die Stelle mit dem tödlichen Gift). Demgegenüber macht J. A. Jungmann (Missar. Soll. 2 [1948] 444_{34}; vgl. auch Pichler 79) geltend, daß die eine Auffassung, welche die Eucharistie als ein Schutzmittel für Leib u. Seele ansah, die andere, welche der Ehrfurcht vor dem Sakramente entsprang, nicht auszuschließen brauchte, zumal der Glaube an die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie notwendig den weiteren Gedanken mit sich führte, ‚daß der heiligen Nahrung auch als solcher die Priorität gebühre‘. In anderem Zusammenhang sieht sich denn auch Schümmer (221) mit Hinweis auf das jüd. Pascha-

mahl, das als hl. Opferspeise nicht mit vollem Magen genossen werden durfte, zur Feststellung gezwungen, daß die Nüchternheit vor dem Empfange der Eucharistie schon zur Zeit Tertullians ‚wohl nicht nur tatsächlich, sondern gewollt' gewesen sei. Für eine solche Annahme spricht auch die Tatsache, daß die Mehrzahl der Christen aus dem Heidentum kam u. so mit der Forderung der ἁγνεία im Verkehr mit der Gottheit vertraut war (Jungmann aO.). Das einer Eucharistiefeier vorausgehende F. in der Hamburger Hs. der Act. Pauli 6, 36f, das J. Behm: ThWb 4, 934 als ältestes Zeugnis für das eucharistische F. anführt, ist anderweitig motiviert (Pichler 79_{323}; vgl. Gerlitz 116). Mehr oder weniger ausdrückliche Zeugnisse liegen allerdings erst seit dem Ausgang des 4. Jh. vor, so Basil. in ieiun. hom. 1, 6 (PG 31, 172); Greg. Naz. or. 40, 30 (PG 36, 401); Timoth. Al. resp. can. 16 (Pitra, Iur. eccl. gr. hist. 1 [1864] 634; dazu Frochisse aO. 605/8); Ambr. in Ps. 118 exp. 8, 48; Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 27, 5 (PG 61, 231). Doch waren einzelne Ausnahmen, so bes. am Gründonnerstag, dort zulässig, ‚wo das vorausgehende letzte Abendmahl nachgebildet werden sollte' (Jungmann aO. 445; Owen 98). Ganz klar ausgesprochen ist die Vorschrift des eucharist. F. um 400 von Aug. ep. 54, 6, 8. Augustinus bezeichnet den Brauch, nüchtern zu kommunizieren, als allgemein in der Kirche geübt u. führt ihn auf apostolische Tradition zurück; nur für den Gründonnerstag kennt er (ep. 54, 7, 9) eine Ausnahme. Vgl. auch Conc. Hipp. vJ. 393 cn. 28 (1, 138 Bruns) u. Conc. Carth. III vJ. 397 cn. 29 (1, 127 Br.), wo Nüchternheit für den zelebrierenden Priester vorgeschrieben wird; ferner die Vorschrift des Conc. Autiss. vJ. 578 cn. 19 (2, 239 Br.), die Eucharistie ‚ieiuni' zu feiern bzw. mitzufeiern. Zum Ganzen auch Gerlitz 116/8.

g. Buß- u. Fürbittefasten. F. erscheint auch unter den altchristl. Bußmitteln (B. Poschmann: o. Bd. 2, 806). Schon Tert. paen. 9, 3f; 11, 1; pat. 13, 2 erwähnt das strenge F. der Büßer; ebenso Cypr. laps. 35. Wie in den jüd. Buß- u. Trauerbräuchen (o. Sp. 452; 455) treten auch hier zum F. noch weitere Kasteiungen, wie Liegen auf dem Boden in Sack u. Asche, Vernachlässigungen des Körpers u. andere symbolische Akte der Beschämung u. Demütigung (Tert. u. Cypr. aO.; Ambr. paen. 2, 10, 96). Tert. pud. 5, 14 erwähnt das Hocken als Körperhaltung der Büßer. Zahlreiche F.vorschriften für die Pönitenten enthalten die Kirchenordnungen, so Didasc. 2, 16, 2. 41, 6 (1, 60. 130ff Funk); Const. ap. 2, 16, 2. 17, 5. 18, 7. 41, 6. 43, 1. 48, 1. Wer einem Büßer helfen wollte, konnte es dadurch tun, daß er mit ihm oder für ihn fastete (Schümmer 196f). So fastet in der Legende von dem durch Johannes wiedergewonnenen Jüngling der Apostel mit dem bekehrten u. bußfertigen Räuber (Clem. Al. quis. div. 42, 15; vgl. Eus. h. e. 3, 23, 19). Ein solches Mitfasten mit Büßern scheint bei der Übung vorzuliegen, die Didasc. 3, 8, 1/3 (1, 196/8 Funk) den Witwen verboten wird. Ein stellvertretendes F. war auch das Pascha-F. der Quartadecimaner (Art. Fasttage u. Sp. 514; vgl. ferner ebd. Sp. 512). Eine bes. reiche Ausbildung erfuhr das Buß-F. mit dem Beginne des MA in den Pönitentialien, so in den Bußbüchern des Vinnian vJ. 548 oder 589 (L. Bieler, The Irish penitentials [Dublin 1963] 74), des Kolumban am Ende des 6. Jh. (ebd. 96/106) u. des Cummean (ebd. 108/34); vgl. auch P. Blanchard: RevBén 60 (1950) 42f.

h. F. bei besonderen Gelegenheiten. Gebet u. F. in allgemeinen Notzeiten erwähnt Tertullian, so bei Dürre (apol. 40, 13/5; Scap. 4, 6), in Zeiten der Verfolgung (fug. 1, 6). Besondere F.übungen wurden von den Bischöfen ‚wegen irgendeiner kirchlichen Angelegenheit, die ihnen Sorge machte' (ex aliqua sollicitudinis ecclesiasticae causa) angeordnet (Tert. ieiun. 13, 3). Demselben Zwecke dienten die Stationen u. F.übungen vor Konzilsversammlungen im griechischen Osten (ebd. 13, 6/8). Gebet u. F. in einer besonderen Angelegenheit verkündete auch Bischof Porphyrius für seine Gemeinde in Gaza (Marc. v. Porph. 66. 76 [52. 61 Grég.-Kug.]). Auch gewissen Heiligenfesten ging ein F. voran. Ein solches verkündete Augustinus in einer am 8. Sept. 410 in Karthago gehaltenen Predigt in Vorbereitung auf das Fest des hl. Cyprian (s. 5, 6 Frangipane = PL 46, 988).

i. Speisegesetze. Um den Verkehr zwischen den Mitgliedern der christl. Gemeinden, von denen die einen Juden, die anderen Heiden gewesen waren, zu erleichtern, verpflichtete das sog. *Aposteldekret (Act. 15, 28f) die Heidenchristen zur Beobachtung gewisser Speisegesetze, welche die Enthaltung von Götzenopferspeise (hauptsächlich Fleisch), Blut u. Ersticktem betrafen. Trotz oft laxer Beobachtung im täglichen Leben bestanden diese Übungen jahrhundertelang in der Kir-

che oder wenigstens in manchen Teilen derselben (Böckenhoff 1. 98). Die Nachrichten über sie sind für die Frühzeit mangelhaft, doch steht ihre pflichtmäßige Beobachtung zu Ende des 2. Jh. außer Frage. Der Hauptzeuge für den Osten ist Klemens v. Alexandrien (ebd. 41/4), für den Westen Tertullian (Schümmer 8/31). Sie wurden auch noch zu Beginn des 5. Jh. beobachtet, doch zeigen Cyrill v. Alexandrien u. Augustinus in gewisser Hinsicht eine weitherzigere Auffassung (Böckenhoff 98/107). Während in den ersten fünf Jh. die im Aposteldekret aufgeführten Speisen den einzigen Gegenstand des Verbotes bildeten, erfolgte später in den Ostkirchen eine weitgehende Annahme von Speiseverboten levitischer Art (K. Böckenhoff, Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterl. Kirchenrechtsquellen [1907] 1ff). Im Westen kamen seit dem 6. u. 7. Jh. ähnliche Speiseverbote in den Kreisen irisch-schottischer Mönche auf (ebd. 50ff).

II. Motive u. Bewertung. Bei der Entstehung der christl. F.praxis sind nicht nur Kräfte christl. Ursprungs wirksam gewesen. Fromme, von der jüd. Religion übernommene Übungen u. Strömungen aus der heidnisch-antiken Umwelt haben ihre Entwicklung weitgehend beeinflußt.

a. F. als verstärkende Begleithandlung zum Gebet. In der frühesten uns bekannten Form der F.praxis in der alten Kirche (Act. 13, 2/3; 14, 23) lebte die Tradition atl.-jüd. Frömmigkeit fort. Die Auffassung des F. als verstärkende Begleithandlung des Gebetes, wofür Tert. paen. 9, 4 den charakteristischen Ausdruck ‚ieiuniis preces alere' schuf, war ein Erbe des Judentums (vgl. o. Sp. 455). Die enge Verbindung von Gebet u. F. in der Urkirche ist durch eine Reihe von Zeugnissen bestätigt, so zB. Did. 1, 3; Mart. s. Ignat. Antioch. 1, 1 (Funk-Diekamp, PA 2^3, 324); Polyc. Phil. 7, 2. Das Bewußtsein, daß Gebet u. F. untrennbar zusammengehören, war auch bei der Begehung der beiden urchristl. Wochenfasttage (o. Sp. 473 u. Fasttage u. Sp. 509f) lebendig. Wenn sich die christl. Gemeinde zweimal in der Woche versammelte, um ihrem Wunsch u. der sehnsüchtigen Erwartung der baldigen Wiederkunft des Herrn zum Endgericht in der Form einer aus Gebet u. F. bestehenden Frömmigkeitsübung Ausdruck zu verleihen, so hatte das F. auch hier zunächst die Aufgabe, das Gebet der sehnsüchtig Wartenden zu verstärken. Erst als die folgende Entwicklung lehrte, die Parusie als nicht so nahe bevorstehend zu betrachten, traten an Stelle der sehnsüchtigen Erwartung des Wiederkommens die Trauer um den Entschwundenen u. die Auffassung des Wochen-F. als Trauer-F. um seinen Tod (Holl, Ges. Aufs. 2, 213f).

b. Das meritorische Motiv. Aus atl.-jüd. Tradition stammte bes. auch die Bewertung des F. als fromme verdienstliche Leistung (vgl. o. Sp. 455). Durch F. glaubte man sich Gottes Wohlgefallen u. Verdienste zu erwerben (Herm. sim. 5, 3, 7f; Didasc. 5, 20, 9 [1, 296/8 Funk]; Const. ap. 5, 1, 3; Tim. Al. resp. can. 30 [Pitra, Iur. eccl. gr. hist. 1, 636f]; Can. Hippol. 20 [214 Riedel]). Greg. M. in ev. hom. 16, 5 (PL 76, 1137) mahnte, das lange F. während der Quadragesima, die damals 36 Tage umfaßte u. so den zehnten Teil des Jahres ausmachte, gleichsam als Zehntleistung des Christen an Gott für das ganze Jahr zu betrachten (derselbe Gedanke schon b. Joh. Cass. conl. 21, 25 [CSEL 13, 600]). Die meritorische Bewertung des F. fand eine Stütze in der Sitte, das durch F. Ersparte den Armen zu geben, so zB. Herm. sim. 5, 3, 7; Aristid. apol. 15 (38 Hennecke); Orig. in Lev. hom. 10, 2; Didasc. 5, 1, 4; vgl. ebd. 20, 9; Const. ap. 5, 1, 3. 20, 18; PsIgnat. Phil. 13, 3 (Funk-Diek., PA 2^3, 167); Aug. en. in Ps. 42, 8; s. 198, 2/3; 205, 2; 210, 10, 12 (PL 38, 1025. 1040. 1053); Petr. Chrysol. s. 8; 41 (PL 52, 210. 317); Leo M. s. 13; 16, 2; 20, 2; 89, 6 (PL 54, 172. 177. 189. 446). Zum Ganzen Guillaume 21/48. 116/34. 141/56.

c. Die Stellung des F. in der Dreiheit der guten Werke. Gebet, F. u. Almosengeben bilden dann, wie im AT u. im Judentum (vgl. o. Sp. 455), die Dreiheit der guten Werke, deren Übung bes. von den Predigern immer wieder empfohlen wird, so Joh. Chrys. in Mt. hom. 77, 6 (PG 58, 710); vgl. ebd. 57, 4 (563) u. adv. Iud. or. 3, 4 (48, 867); ferner Aug. en. in Ps. 42, 8; s. 205, 2; 206, 2; 207, 1; 208, 1; 209, 2; 210, 6, 9 (PL 38, 1040. 1041. 1042. 1044. 1046/7. 1052); perf. iust. hom. 8, 18; Leo M. s. 12, 4; 15, 1; 16, 2; 17, 1 (PL 54, 171. 175. 177. 180); vgl. auch Test. dom. 1, 31 (73 Rahm.). PsAthan. virg. 6 (39f v. d. Goltz [TU 29, 2a]) preist die Trias der guten Werke als das ‚große Phylakterion' in den geistigen Kämpfen des Christen. Bei den Vätern steigern sich die Empfehlungen der F.übungen oft zu Enkomien der F.askese (Arbesmann, Fasting 41). Häufig werden auch in Befol-

gung der Regeln der antiken Rhetorik die großen biblischen Vorbilder der F.askese der Reihe nach von Noe bis Christus aufgeführt u. damit gelegentlich ein Lobpreis der mönchischen F.askese verbunden (zu diesen Exemplakatenen u. den ‚laudes monachorum' Musurillo 5/11).

d. F. als Zubereitung zum Empfang göttlicher Offenbarung. Auf dem Boden atl.-jüd. Tradition steht auch der altchristl. Prophet. Sein F. ist in erster Linie ein ‚starkes Gebet' u. ein Akt der Selbsterniedrigung, durch die er Gott geneigt machen will, sich ihm in Gesichten u. Erscheinungen zu nahen (H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes u. der Geister im nachapost. Zeitalter [1899] 224f; Arbesmann, Fasting 56/60). Selten u. erst später findet sich auch die in der antiken Mantik geläufige Motivierung, daß F. die Seele des Propheten leichter (κουφοτέρα) u. geistiger (πνευματικωτέρα) macht u. so den Eintritt des göttlichen Geistes in diese erleichtert, so Joh. Chrys. incompreh. Dei nat. 3, 4 (PG 48, 722); ähnlich Greg. M. moral. 30, 10, 39 (PL 76, 546).

e. Das Motiv der Buße. Das altchristl. Bußfasten gehört zunächst in eine Linie mit den jüd. Buß- u. Trauerbräuchen. Buß- u. Trauerstimmung fanden neben sonstiger Vernachlässigung der Körperpflege ihren Ausdruck auch in Nahrungsentzug (Schümmer 178ff; vgl. o. Sp. 483; u. Sp. 509f). Das F. sollte ferner, wie bei den Katechumenen, exorzistisch wirken; denn der Sünder war ja wieder dem Teufel verfallen (Schümmer 189/90. 217). Auch der medizinale, heilende Charakter des Bußfastens wurde betont (ebd. 190), wobei wieder die Trias der guten Werke begegnet, so zB. Cypr. laps. 35; Leo M. s. 15, 1 (PL 54, 175).

f. Das dämonische Motiv. Altchristlicher Glaube maß der beharrlichen Übung von Gebet u. F. auch besondere Kraft in der Abwehr böser Mächte bei. Polyc. Phil. 7, 2 mahnt seine Gemeinde, das Gebet um Bewahrung von Versuchungen durch F. zu verstärken. Gebet u. F. werden als die wirksamsten Mittel zur Austreibung des Teufels u. der Dämonen empfohlen (Orig. in Ios. hom. 24, 1; Joh. Chrys. in Mt. hom. 57, 4 [PG 58, 563]). Sie finden deshalb auch Verwendung bei der Heilung von Besessenen (PsClem. virg. 1, 12, 5 [Funk-Diekamp 2³, 24]; Pallad. hist. Laus. 17 [47 Butler]; Coll. Avell. 2, 78). Das F. u. die sonstigen asketischen Übungen vor Empfang der Taufe sollen verhindern, daß die bösen Geister mit dem Täufling ins Taufbad steigen (Clem. Al. exc. Theodot. 83f). Bei der Entstehung des Tauffastens mag vielleicht auch noch der Gedanke mitgewirkt haben, daß man sich auf eine hl. Handlung im Sinne der antiken ἁγνεία rüsten müsse (Schümmer 217f). Der Gedanke lag um so näher, als unter den Neubekehrten sich ehemalige Anhänger von Mysterienkulten befanden, denen eine solche Motivierung vertraut war. Die exorzistische Kraft des F. betonen ferner Tert. ieiun. 8, 3; PsAthan. virg. 7 (41 v. d. Goltz); Test. dom. 1, 31 (71 Rahm.). Evagr. Pont. spec. mon. 11 (154 Gressmann [TU 39, 4b]) empfiehlt F. als Mittel zur Abwehr versteckter Angriffe in bösen Träumen. Am stärksten ausgeprägt ist das dämonische Motiv in den Pseudoklementinen, in denen das F. mit der Gefahr des Hineinessens von Dämonen (o. Sp. 468f) begründet wird (PsClem. hom. 9, 10. 12; recogn. 4, 16. 18 [PG 1, 1321. 1322]). Besonders Götzenopferspeisen gelten als Dämonennahrung u. müssen deshalb gemieden werden (ebd. 4, 19 [1322]). Orig. c. Cels. 8, 30 begründet damit die Verbote des Aposteldekretes (Act. 15, 28f): Götzenopferspeise wegen der Tischgemeinschaft mit den Dämonen, Ersticktes u. Blut, weil diese als die Nahrung der unreinen Götzen betrachtet werden. Zum dämonischen Motiv beim F. s. Musurillo 19/23; K. Thraede: o. Sp. 96f.

g. Das asketische Motiv. Da das F. nach altchristl. Auffassung außerordentliche Kraft im Kampfe mit dem Teufel u. der Sünde besitzt, nimmt es eine wichtige Stellung in der Lehre der Kirchenväter über die Zügelung u. Beherrschung verwerflicher Triebe ein. Unter den von Orig. prov. exp. 16, 17 (PG 17, 196) u. Greg. Naz. exh. ad virg. = carm. 1, 2, 3, 38/40 (PG 37, 636) aufgezählten Mitteln der Selbstzucht nimmt es die zweite Stelle unmittelbar nach der Tugend der Gottesfurcht ein. Greg. Naz. def. min. exact. = carm. 1, 2, 34, 202 (ebd. 960) nennt es die ‚Salbung' des christl. Athleten vor dem Ringkampf mit dem Gegner. Der Einfluß der Mönchsaskese zeigt sich in der Auffassung, daß eine Schwächung des Fleisches durch F. auch eine entsprechende Schwächung der bösen Begierden u. Erstarkung des Geistes mit sich bringe u. so den Weg zur Betätigung der Tugenden freilege (Basil. in ieiun. hom. 1, 9 [PG 31, 180]; Joh. Chrys. in Gen. hom. 1, 4 [PG 53, 25]; Cyrill. Al. hom. pasch. 18, 2; 20, 3 [PG 77, 809. 848]).

Andererseits wird auch wieder vor Übertreibungen in der F.askese gewarnt: die Fehler des Fleisches sollen absterben, nicht das Fleisch selber; der Körper muß zu guten Werken fähig bleiben (Greg. M. mor. 20, 41, 78 [PL 76, 185]).

h. Entlehnung von Argumenten aus der antiken Philosophie. Zur Begründung der Lehre von der Entmächtigung des Fleisches durch F., die zu einem festen Bestandteil der mönchisch-asketischen Literatur wird (Musurillo 54f), wird auch eine Reihe von Argumenten herangezogen, die sich in ähnlichen Formulierungen bes. bei den Pythagoreern u. Platonikern finden. F. reinigt die Seele von der sie belastenden Materie, macht sie hell u. leicht u. so empfänglich für die Aufnahme der göttlichen Wahrheiten, während eine üppige Lebensweise den Geist verdunkelt, ihn in seinem Höhenflug beschwert u. so seiner eigentlichen Bestimmung entfremdet (Clem. Al. paed. 2, 9, 81, 1f; ecl. proph. 14, 2; Joh. Chrys. in Mt. hom. 57, 4; in Act. hom. 27, 3; in 1 Tim. hom. 13, 3 [PG 58, 563; 60, 209f; 62, 568]; Aug. util. ieiun. 2/3 [66/70 Ruegg]; weitere Belegstellen Musurillo 11/17). Auch sonst haben die altchristl. Autoren noch manchen Gedanken der antiken Philosophie zur Begründung ihrer F.lehre verwertet. Mit Musonius (94 Hense) bezeichnet zB. Joh. Chrys. in 2 Thess. hom. 1, 2 (PG 62, 470; vgl. in Gen. s. 6, 1 [54, 604]) das F. als Anfang u. Grundlage der Selbstbeherrschung. Basil. in ieiun. hom. 1, 8 (PG 31, 177) bringt eine epikureische Rechtfertigung der νηστεία: τράπεζα τοίνυν χαριεστέρα μετὰ τὴν νηστείαν, die Ambr. Hel. et ieiun. 9, 32 übernimmt (dazu Bickel 458). Die Schilderung der Bedürfnislosigkeit in Speise u. Trank bei Greg. Naz. comp. vit. 91/8 (ed. H. M. Werhahn [1953] 25; vgl. ebd. 50) u. tetrast. sent. 73/6 (PG 37, 933) verraten den Einfluß der kynischen Diatribe (Zusammenstellung der Zeugnisse bei Gregor sowie der antiken Parallelstellen über Kynikernahrung J. Dziech, De Gregorio Nazianzeno diatribae, quae dicitur, alumno [Poznán 1925] 105/8). Dazu kommen Entlehnungen hygienischer Motive. Die heilsamen physiologischen Wirkungen des F., wie Abbau überflüssigen Fettes, Sinken des Blutandrangs, normale Tätigkeit aller Leibesorgane u. erfrischender, von keinen Alpträumen gestörter Schlaf, werden hervorgehoben (Aster. Amas. in princ. ieiun. hom.: PG 40, 372), ebenso der therapeutische Wert u. die Verwendung des F. in der Medizin (Basil. in ieiun. hom. 1, 4; 2. 7 [PG 31, 168. 193]). Die νηστεία wird überhaupt als die ‚Mutter der Gesundheit' gepriesen (ebd. 1, 7; 2, 7 [173. 193]; Joh. Chrys. in Joh. hom. 22, 3; in Act. hom. 16, 4 [PG 59, 137; 60, 134]; Isid. Pelus. ep. 5, 528 [PG 78, 1625]). Als abschreckende Beispiele dienen drastische Schilderungen der schädlichen Folgen üppiger Lebensweise (Joh. Chrys. quod nemo laed. nisi a seipso [PG 52, 469]; in Act. hom. 16, 4; 27, 2; 35, 3 [PG 60, 134. 207. 256]; in 1 Tim. hom. 13, 4 [PG 62, 570]; in Hebr. hom. 29, 4 [PG 63, 207]). Zum hygienischen Motiv Haussleiter 141. 258/9. 263/5. 361 (antike Parallelstellen) u. Musurillo 17/9.

i. Die νηστεία πνευματική. Da die Kirche bis ins 3. Jh. die Übung des F. dem Eifer des einzelnen Christen überließ (s. zB. Did. 6, 3; 7, 4; Hippol. trad. ap. 25, 1 [44 Dix]; vgl. Statuta 36 u. Kap. 35 der äthiop. bzw. arab. Version [157. 257 Horner]) u. erst allmählich zur Abwehr von Übertreibungen ihre eigene F.disziplin aufstellte, konnte die christl. F.-praxis sich frei u. ungehindert entwickeln. Tatsächlich wurde das F. bald nicht nur sehr geschätzt, sondern auch eifrig geübt u. gewann mit dem stärkeren Hervortreten des Asketentums eine stets steigende Bedeutung. Zu dem raschen Wachstum trug besonders auch die meritorische Auffassung des F. als fromme Leistung bei. Gegen eine übertriebene Wertung u. die oft damit verbundene Veräußerlichung der F.übungen wurden bereits früh warnende Stimmen laut. An Stelle eines im äußerlichen Werkdienst aufgehenden körperlichen F. wird ein geistiges F., ein F. von der Sünde, gefordert. Eine solche Forderung enthält auch das bei Plut. cohib. ira 464B überlieferte Wort des Empedokles: νηστεῦσαι κακότητος (frg. B 144 Diels). Die Kritik der frühchristl. Autoren schließt sich jedoch offensichtlich an die der atl. Propheten (o. Sp. 456) an. So lehnt PsBarn. ep. 3, 1ff mit ausdrücklicher Berufung auf Jes. 58, 4/10 die herkömmliche Übung des F. als nutzlos u. auf einer falschen Auslegung des mosaischen Gesetzes beruhend schroff ab, wobei der von Jes. 58, 4/5 ausgesprochene Tadel ausschließlich den Juden, die ebd. 6/10 folgende Mahnung u. Verpflichtung zur Übung des wahren u. vergeistigten F., d. h. des F. von allem Bösen, den Christen zugeschrieben wird. Dieselbe Forderung einer Vergeistigung des F.gebotes (jedesmal im

Anschluß an Jes. 58, 1ff) findet sich ferner Iustin. dial. 15, 1ff; Clem. Al. paed. 3, 12, 90, 1f; Tert. ieiun. 2, 6; Cypr. test. 3, 1; vgl. Clem. Al. strom. 6, 12, 102, 3; Orig. in Lev. hom. 10, 2 (hier findet sich auch die Mahnung, die ‚trügerischen Speisen der Philosophie' zu meiden, da sie von der Wahrheit hinwegführen). Auch Herm. sim. 5, 1, 3/5 fordert diese Vergeistigung des F.gebotes. Daneben (ebd. 5, 3, 7) steht allerdings auch die Empfehlung eines F. im herkömmlichen Sinne als zusätzliche Leistung, jedoch mit einer der Wertordnung (vgl. den sog. 2. Klemensbrief 4, 16: κρείσσων νηστεία προσευχῆς, ἐλεημοσύνη δὲ ἀμφοτέρων) entsprechenden Überordnung des sozial-ethischen Zweckes des Almosengebens. Vorbedingung für den inneren Wert dieser überschüssigen Leistung bleibt stets die Erfüllung der Pflichtleistung, d. h. die Erfüllung der Gebote Gottes (sim. 5, 3, 5), die ebd. 6 als Enthaltung von allem Bösen gedeutet wird; vgl. die ähnliche Auslegung des F.gebotes Ptol. ep. ad Flor. 5, 13f (60 Quispel). Zu der in den obigen Stellen enthaltenen Kritik u. Deutung des F.gebotes H. Windisch, HNT ErgBd 316f; M. Dibelius ebd. 561. 566f. Das F. von der Sünde mit Betonung des Primates der νηστεία πνευματική über die νηστεία σωματική wird dann zu einem immer wiederkehrenden Predigtthema der Väterzeit (s. zB. Joh. Chrys. adv. ebr. hom. 1 [PG 50, 433]; de stat. hom. 10, 1 [49, 111]; in Gen. hom. 8, 5 [53, 74; mit Berufung auf Jes. 58, 5/8]; Basil. in ieiun. hom. 1, 10; 2, 7 [PG 31, 181. 196]; Greg. Nyss. paup. amand. or. 1 [PG 46, 453. 456]; Aug. in Joh. tr. 17, 4; Aphraat. demonstr. 3, 8 [PSyr. 1, 1, 114]; vgl. Hieron. ep. 148, 22, 2). Das F. von der Sünde kann nicht losgelöst für sich allein bestehen, sondern nur im Zusammenhang mit der Übung der anderen sittlich-religiösen Tugenden, zB. der *Demut (Aug. s. 206, 1; 207, 2; 209, 3; 210, 9, 11 [PL 38, 1041. 1043. 1047. 1053]; c. Faust. 30, 5) u. der Versöhnlichkeit (Aug. s. 205, 3 [PL 38, 1040]). Wahres F. ist überhaupt unvereinbar mit Streit, Hader u. Ungerechtigkeit. Mit Jes. 58, 3/5 wird deshalb jedes F., das mit diesen Untugenden verbunden ist, verurteilt (Aug. s. 205, 3; 206, 3; 208, 1 [PL 38, 1040. 1042. 1044]). Basil. ieiun. hom. 1, 1 (PG 31, 164) erinnert seine Zuhörer an die schroffe Ablehnung des F. der Juden bei Jes. 58, 4/6, weil es durch diese Untugenden gekennzeichnet war. Auf die gleiche Stufe stellt Aug. util. ieiun. 7/13 (76/92 Ruegg) das F. der Häretiker, weil sie Hader u. Streit in die wahre Kirche tragen u. so die Einheit des mystischen Leibes Christi zerstören (beachte ebd. 7 die Verwendung von Jes. 58, 3/5), ebenso Basil. ep. 256 (PG 32, 944; wieder im Anschluß an Jes. 58, 4). Die jüngere Melania vergleicht den Christen, der zwar strenges F. übt, aber die anderen Tugenden nicht besitzt, mit einer Braut, die allen Schmuckes bar einhergeht u. nur schöne Schuhe trägt (Geront. v. Melan. 43 [65 Rampolla]).

H. Achelis, Art. F. in der Kirche: Herzog-H. 5, 770/80. – R. Arbesmann, Das F. bei den Griechen u. Römern = RVV 21, 1 (1929); Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity: Traditio 7 (1949/51) 1/71. – F. Bammel, Art F. (Religionsgeschichtlich): RGG 2, 881f. – J. Behm, Art. νῆστις, νηστεύω, νηστεία: ThWb 4, 925/35. – E. Bickel, Das asket. Ideal bei Ambrosius, Hieronymus u. Augustinus: NJb 37 (1916) 437/74. – K. Böckenhoff, Das apostol. Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten (1903). – D. J. Bornstein, Art. F.: EJ 6, 940/5. – F. Buhl, Art. F. im AT: Herzog-H. 5, 768/70. – F. Cabrol, Art. Jeûnes: DACL 7, 2, 2481/2501. – J. Döller, Die Reinheits- u. Speisegesetze des AT. in religionsgeschichtl. Beleuchtung = Atl. Abh. 7, 2/3 (1917). – M. Freiberger, Das F. im alten Israel (1927). – K. Fruhstorfer, F.vorschriften u. F.lehren der Hl. Schrift des Alten Bundes: ThPrQS 69 (1916) 59/72. – P. Gerlitz, Das F. im religionsgeschichtl. Vergleich, Diss. Erlangen (1954, masch.). – A. W. Groenman, Het vasten bij Israel, Diss. Leiden (1906). – A. Guillaume, Jeûne et charité dans l'église latine des origines au XII[e] siècle, en particulier chez saint Léon le Grand (Paris 1954). – J. Haussleiter, Der Vegetarismus in der Antike = RVV 24 (1935). – A. Linsenmayr, Entwicklung der kirchl. F.disziplin bis zum Konzil v. Nicäa (1877). – J. A. MacCulloch, Art. Fasting (Introductory and non-Christian): ERE 5, 759/65. – A. J. Maclean, Art. Fasting (Christian): ebd. 5, 765/71. – H. Musurillo, The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers: Traditio 12 (1956) 1/64. – A. Neuwirth, Das Verhältnis der jüd. F. zu denen der alten Heiden (1910). – E. C. E. Owen, Fasting in the Eastern Church: CQR 126 (1938) 95/110. – Th. Pichler, Das F. bei Basileios d. Großen u. im antiken Heidentum = Comment. Aenip. 11 (1955). – M. Rampolla, S. Melania Giuniore (Roma 1905) 224/30. – F. Schmidt-Clausing, Art. F. (im Christentum): RGG 2, 882/5. – J. Schümmer, Die altchristl. F.praxis (1933). – S. Stein, The Dietary Laws in Rabbinic and Patristic Literature: Studia Patristica 2 = TU 64 (1957)

141/54. – STRACK-B. 4, 77/114 (Exkurs über das altjüd. F.). – H. STRATHMANN, Geschichte der frühchristl. Askese in der Umgebung des werdenden Christentums 1 (1914). – A. VÖÖBUS, History of Asceticism in the Syrian Orient = CSCO Subsid. 14. 17, 1 (1958); 2 (1960). – TH. WÄCHTER, Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RVV 9, 1 (1910). – A. WIENER, Die jüdischen Speisegesetze (1895). – L. ZIEHEN, Art. Νηστεία: PW 17, 1, 88/107.

R. Arbesmann.

Fastenspeisen.

Bei länger dauernden Fastenübungen trat an Stelle des Vollfastens eine weitgehende Nahrungsbeschränkung, bei der nicht nur die Quantität, sondern auch die Qualität der Speisen berücksichtigt wurde (Art. Fasten o. Sp. 449f).

A. Nichtchristlich. Die aus der israelitisch-jüdischen u. heidnisch-antiken Literatur vorliegenden Nachrichten über F. sind zum größeren Teil negativ gehalten, d. h. sie erwähnen Speisen, die ausgesondert wurden, weil man irgendwie annahm, daß sie dem eigentlichen Zwecke des Fastens hindernd im Wege stünden. Nachrichten positiver Art, d. h. solche, die F. ausdrücklich nennen, sind seltener.

I. Israelitisch-jüdisch. Im AT u. im späteren Judentum aß man während einer länger dauernden Fastenübung nur so viel, wie zur Fristung des Lebens unbedingt notwendig war. Man enthielt sich dabei aller Speisen, die als bes. nahrhaft, wohlschmeckend u. üppig galten. Vor allem mied man *Fleisch u. *Wein u. nahm nur möglichst einfache u. unschmackhafte Nahrung zu sich (Dan. 10, 2f; Joseph. vit. 11; Test. Rub. 1, 10; Test. Jud. 15, 4; 4 Esr. 9, 23/6; 12, 51; Apc. Abr. 9, 7). Bei Lc. 7, 33 heißt es vom fastenden Asketen: μὴ ἐσθίων ἄρτον μήτε πίνων οἶνον. Seine Nahrung ist die Speise der Wüste: Heuschrecken u. wilder Honig (Mc. 1, 6). 4 Esr. aO. u. Asc. Jes. 2, 11 erwähnen rohe bzw. gekochte Kräuter als F. für Propheten. Philos ideale Therapeuten essen Brot mit Salz u. trinken Wasser (v. cont. 37. 73; dazu Strathmann 151f; Haussleiter 40). Wenn Daniel u. seine Gefährten am Hofe des babylonischen Königs nur Gemüse u. Wasser genießen (Dan. 1, 7/16), so ist diese Nahrungsbeschränkung allerdings anders motiviert, nämlich durch die Furcht vor Verunreinigung durch heidnische Speisen. Aus demselben Grunde beschränkten wohl auch jüdische Priester in der Gefangenschaft ihre Kost auf Feigen u. Nüsse (Joseph. vit. 3, 13f).

II. Griechisch. Eine ähnliche Speiseauswahl tritt uns im griech. Kulturbereich entgegen. Ging man bei der Enthaltung von Speisen von dem Gedanken aus, daß alle jene Speisen ausgeschaltet werden müßten, die aus kultischen, mantischen, ethisch-rationalen oder hygienischen Motiven als gefährlich, hinderlich oder schädlich galten, so kam man zu ähnlichen Ergebnissen bei der Frage der Auswahl der als erlaubt geltenden Speisen. Sie mußten die gerade entgegengesetzten Eigenschaften aufweisen. Vor allen Dingen mußten die F. rein sein. Das Brot der sog. Pythagoristen in der Komödie wird καθαρός genannt (Alex. frg. 221 [CAF 2, 378]: Athen. 161B/C). Auch Apollonius v. Tyana bezeichnet die von ihm genossenen Speisen (τραγήματα.. καὶ λάχανα) ausdrücklich als καθαρά, weil sie die Erde selbst hervorbringe (Philostr. v. Apoll. 1, 8 [1, 7 Kayser]). Dabei zieht er die wilden u. von selbst wachsenden Gemüse (τὰ ἄγρια καὶ αὐτόματα λάχανα) den kunstvoll gezogenen vor (ebd. 1, 21 [1, 23 K.]). Vor dem Richterstuhl des Kaisers erklärt er, daß er neben anderen Dingen auch wegen seiner Nahrung, die aus Asphodelos, getrockneten Früchten (τραγήματα) u. reiner Zukost (καθαρὰ ὀψοφαγία) bestehe, angeklagt sei (ebd. 8, 7 [1, 308 K.]). Die Kost muß ferner dem Zwecke der Fastenaskese entsprechend leicht sein. Apollonius gibt dem Kaiser auf die Frage, auf welche Vermutung hin er der Stadt Ephesus die bevorstehende Pest angekündigt habe, zur Antwort: Λεπτοτέρᾳ . . . διαίτῃ χρώμενος (ebd. 8, 5 [1, 299 K.]; dieselbe Feststellung wird wiederholt ebd. 8, 7 [1, 314 K]). Als Hauptnahrung des Pythagoras u. der Pythagoreer werden Brot aus Hirse, Gerste oder Weizen, Honig oder Honigwaben, rohe u. gekochte Gemüse genannt (Porph. v. Pyth. 34; Jambl. v. Pyth. 98 [57 Deubner]; Diog. L. 8, 19; vgl. Aristox. frg. 6 [FHG 2, 273] b. Athen. 47A; Eustath. comm. Hom. Il. 868, 20; Athen. 419A). Dazu Haussleiter 114f u. o. Bd. 2, 612. Nahrung u. Trank der Pythagoristen in der Komödie sind Brot aus Gerste oder Weizen, Gemüse, Kräuter, Früchte, Käse u. Wasser (Antiphan. frg. 135. 160.

168. 226 [CAF 2, 67. 76. 79. 111]; Aristophon frg. 13 [CAF 2, 281]; Alex. frg. 196. 221 [CAF 2, 370. 378]). Dazu Haussleiter 101/4. Die gleiche einfache Nahrung (vornehmlich Brot, Kräuter, Früchte u. Wasser) tritt uns bei den Kynikern entgegen (Arbesmann 113f; Haussleiter 169/71. 178/84 u. o. Bd. 2, 612f); ebenso bei Epikur u. seinen Anhängern (Arbesmann 117; Haussleiter 273/8 u. o. Bd. 2, 613).

B. Christlich. I. Brot, Wasser, Salz. Als älteste F. werden Brot u. Wasser genannt, so Herm. sim. 5, 3, 7; Tert. ieiun. 13, 1; Hippol.trad. ap. 77 (116 Hauler; vgl. Statuta 41 u. Kap. 40 der äth. bzw. arab. Version [179. 260 Horner]); Eus. h. e. 5, 3, 2. Sie werden auch später noch häufig erwähnt, so Aphraat. demonstr. 3, 1 (PSyr. 1, 1, 98); Joh. Chrys. de stat. hom. 4, 6 (PG 49, 68); Joh. Cass. inst. 5, 23 (CSEL 17, 101); Joh. Mosch. prat. spir. 22 (PG 87, 3, 2869). Hieron. v. Pauli 10f (PL 23, 25f) nennt Brot u. Wasser als die Speise der ägyptischen Einsiedler Paulus u. Antonius. ,Die Betonung, daß die beiden Einsiedler sich mit Brot u. Wasser begnügten, entspricht einem uralten gerade in Ägypten ausgebildeten u. heimisch gewordenen Asketenideal‘ (Dölger, ACh 5 [1936] 206). Derselbe Hieronymus (ep. 52, 12 [CSEL 54, 436]) bezeichnet das Fasten bei Wasser u. Brot als ,fortissimum ieiunium‘. Wenn die Büßer in der alten Kirche nur einfache Speise u. einfachen Trank (pastum et potum pura) kennen (Tert. paen. 9, 4) u. sich mit einfacher Speise u. bloßem Wassertrunk (simplici pabulo puroque potu) begnügen (Tert. pat. 13, 2), so werden darunter wohl die einfachsten u. am leichtesten beschaffbaren Nahrungsmittel, nämlich Brot u. Wasser zu verstehen sein (Schümmer 184). Fasten bei Wasser u. Brot war eine der in den pachomianischen Klöstern gebräuchlichen Strafen (Ladeuze 303). Später erscheint dieses Fasten bes. in den Bußbüchern, so Poenit. Vinn. 5. 6. 8. 10/2. 14/20. 23/7. 30. 35/8. 40. 45. 47. 48. 51 (bei L. Bieler, The Irish penetentials [Dublin 1963] 74/92); Poen. Columb. (ebd. 98/104); Poenit. Cumm. (ebd. 112/30). – Zu Brot u. Wasser trat noch Salz, das im Süden gewöhnlich zum Brote gegeben wurde. Die Anachoreten Chronius u. Paphnutius bemerkten ihrem Besucher Palladius gegenüber, daß zur Verhütung von Krankheiten jedermann sein Brot mit Salz äße (Pall. hist. Laus. 47 [141 Butler]). Das Wasser konnte mit kühlendem Essig gemischt werden. Auch strenge Asketen gestatteten sich diesen Mischtrank, ὀξύκραμα genannt, so Candida: διετέλεσεν ὀξυκράματι καὶ ξηρῷ ἄρτῳ ἀρκουμένη (ebd. 57 [151]). Zu diesem Mischtrank Schümmer 47_{62}. Brot, Salz u. Wasser waren die Elemente der ältesten Mönchsnahrung (Haussleiter: o. Bd. 2, 618f; K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums [1936] 222. 224; Schiwietz 1, 213; 2, 110; 3, 60. 62. 283). Charakteristische Parallelen bieten die Apostelromane, so Act. Thom. 20. 104 (AAA 2, 2, 131. 217); PsClem. hom. 15, 7, 6 (1, 215 Rehm). Aus Brot, Salz u. Wasser bestand auch die Fastennahrung während der Paschawoche (Didasc. 5, 18 [1, 288 Funk]; Hippol. trad. ap. 25 [55], 2 [ebd. 2, 115]; Can. Hippol. 22 [215 Riedel]; Epiph. haer. 75, 6, 2 [3, 338 Holl]).

II. Xerophagie. Von Epiphanius erfahren wir, daß dieses Fasten bei Brot, Salz u. Wasser während der Woche vor Ostern mit Xerophagie (ξηροφαγία) bezeichnet wurde (fid. 22, 10 [ebd. 3, 523]) u. daß die Paschawoche deshalb auch den Namen ἑβδομὰς τῆς ξηροφαγίας trug (haer. 70, 12, 4 [ebd. 3, 245]). Conc. Laod. cn. 50 (1, 78 Bruns) schrieb xerophagisches Fasten für die ganze Tessarakoste vor. Doch scheint darunter eine mildere Form der Xerophagie verstanden zu sein, die auch den Genuß von Pflanzenkost u. Früchten erlaubte, da ja Epiph. aO. von der strengen Form der Xerophagie als einer Besonderheit der Paschawoche spricht. Daß der Begriff Xerophagie auch weiter gefaßt werden konnte, wird durch Const. ap. 5, 18, 1 (1, 289 Funk) bestätigt. Hier gehören neben Brot, Salz u. Wasser auch Gemüse (λάχανα) zu den erlaubten F. der Paschawoche. Die Kost des Asketen Dorotheus v. Theben, die ausdrücklich als αὐχμώδης καί ξηροτάτη beschrieben wird (Pall. hist. Laus. 2 [16 Butler]), bestand aus der täglichen Ration von sechs Unzen Brot, einer entsprechend geringen Quantität von Wasser u. einer Handvoll kurzer Kräuter (ebd. [17 Butler]). Die mannigfachsten Arten von Xerographie berichtet Hieronymus von dem Einsiedler Hilarion (v. Hilar. 11 [PL 23, 33f]). Hilarions Kost bestand zuerst aus Linsen, die er in kaltem Wasser anfeuchtete, dann aus Brot mit Salz u. Wasser, hierauf aus wilden Kräutern u. den rohen Wurzeln einiger Sträucher, schließlich aus Gerstenbrot u. Gemüse, das aber ohne Öl zubereitet u. nicht gar gekocht war. Erst als sein Körper sich mit Flechten u. Ausschlag zu bedecken begann, fügte er etwas Öl hinzu. In den letzten

Jahren seines Lebens genoß er eine Art Pudding, der aus Mehl u. feingeschnittenem Gemüse bestand u. mit Öl angemacht war (Fiebat autem ei de farina et comminuto olere sorbitiuncula). Die letztgenannte Speise (sorbitio) wird auch von Aether. peregr. 28, 4 (CSEL 39, 81) als Fastennahrung für die Tessarakoste genannt (dazu Dölger, ACh 1 [1929] 134; 2 [1930] 315).

III. Xerophagie der Montanisten. Als religiöser Fachausdruck erscheint das Wort Xerophagie zuerst im Montanismus, der den Begriff aus der Profankultur entlehnte. Nach Clem. Al. paed. 2, 2, 21, 2 bestand die Xerophagie (wörtlich das Essen von trockener Nahrung, die Trockenkost) in der Beschränkung auf Brot u. in dem Verzicht auf Getränke bei der unter Tags eingenommenen Mahlzeit. Sie wurde allen in voller Lebenskraft stehenden Personen als Mittel gegen übermäßige Säfteentwicklung im menschlichen Körper empfohlen. Bei Athen. 113A/B wird eine spezielle Brotart – ὁ ἀρτοπτίκιος ἄρτος – als bes. geeignet für die Xerophagie erwähnt. Tertullian, der pall. 4, 1 die Ernährung der Ringkämpfer erwähnt, übersetzt den griechischen Terminus mit arida saginatio. Von ihm besitzen wir auch eine Beschreibung der von den Montanisten geübten Xerophagie. Sie bestand in dem Essen nur trockener Nahrung mit Ausschluß allen Fleisches, aller Brühe, aller saftigeren Früchte u. aller weinhaltigen Speisen u. Getränke (ieiun. 1, 4). Der bei den Xerophagien vorgeschriebenen esca arida stellt er die esca uncta et accurata gegenüber, wobei er wohl auch die sonst gebräuchliche Verwendung von Öl bei der Speisezubereitung im Auge hat (ebd. 15, 5; vgl. auch an. 48, 4: Daniel ... aruit victu = ἐξηροφάγησεν u. dazu E. Löfstedt, Zur Sprache Tertullians [1920] 77; J. H. Waszink, Tertulliani de an. [1947] 514; ferner Tert. ap. 40, 15: ieiuniis aridi [vom Fasten der Christen]). Zur Zeit Tertullians hielten die Montanisten ihre Xerophagien zwei Wochen lang mit Ausnahme der Samstage u. Sonntage (Tert. ieiun. 15, 2). Die ihnen von Hieron. ep. 41, 3 (CSEL 54, 313) zugeschriebenen drei jährlichen Fastenzeiten von je vierzig Tagen gehören einer späteren Zeit an. Nach einer anderen Überlieferung gab es bei ihnen sogar vier solcher Fastenzeiten (dazu Dölger, ACh 1 [1929] 113f). Zur Begründung ihrer Xerophagien führten die Montanisten bes. atl. Vorbilder an, so zB. das Mannaessen der Israeliten in der Wüste (Tert. ieiun. 5), die aus Gemüse u. Wasser bestehende Kost des Daniel u. seiner Gefährten am babylonischen Königshof, das armselige, trockene Brot u. der mit Tränen statt mit Wein gemischte Trank des büßenden David u.a.m. (ebd. 9). Von großkirchlicher Seite bekämpfte man die Xerophagien als Neuerung u. Nachäffung heidnischen Mysterienwesens, bes. des Reinigungsrituals in den Kulten der Isis u. Kybele (ebd. 2, 14; 16, 7). Inwieweit dieser Vorwurf berechtigt war, läßt sich im einzelnen nicht mehr nachprüfen. Jedenfalls zeigt die montanistische Ekstasenmystik, so vor allem die Verwendung der Xerophagien zur Erzwingung von Ekstasen (ebd. 12, 1), Züge, die auf eine gewisse Beeinflussung seitens heidnischer Kulte, insbesondere phrygischer Inspirationsmantik, schließen lassen (Schümmer 39/45). Der großkirchliche Angriff richtete sich auch nicht gegen die von den Montanisten bei ihren Xerophagien verwendeten F., die ja auch in der Großkirche üblich waren, sondern gegen das fremde Element, das mit der abweichenden Fastenpraxis in das Christentum einzubrechen drohte.

IV. Hülsenfrüchte, Kräuter, Gemüse, Früchte. Als weitere F., die bes. in der Mönchsliteratur oft genannt werden, galten neben Brot, Salz u. Wasser noch Hülsenfrüchte, Kräuter, Gemüse, getrocknete Beeren u. gewisse Baumfrüchte wie Nüsse, Datteln u. Feigen (Schiwietz 1, 211; 2, 28. 29. 107. 110; 3, 149. 311. 355). Dabei zogen die Heroen der Mönchsaskese rohe Kräuter u. Gemüse den gekochten vor (ebd. 3, 75. 86. 244. 253). Ein gekochtes Gemüsegericht hatte schon den Charakter einer Festtagsspeise (Klauser: o. Bd. 2, 499; vgl. F. Haase, Koptische Quellen zum Konzil v. Nicäa [1920] 40). Im Weißen Kloster v. Atripe gab es nur einmal in der Woche gekochtes Gemüse (J. Leipoldt, Schenute v. Atripe = TU 25, 1 [1903] 117). Holera, legumina, farinae aquis mixta cum parvo pane paxemati erwähnt Kap. 3 der Regel Kolumbans (ed. O. Seebass: ZKG 15 [1895] 375f). Auch hier bieten die apokryphen Apostellegenden wieder charakteristische Parallelen, so Act. Pauli et Thecl. 25; Act. Thom. 29 (AAA 1, 253; 2, 2, 146); PsClem. recogn. 7, 6 (PG 1, 1357f).

V. Öl. Gemüse u. Kräuter konnten mit Öl, dem einzigen den Asketen erlaubten Fett, genießbar gemacht werden. Es gehörte zu den ἄψυχα u. deshalb zu den ἁγνά (PsAthan. virg.

8, ed. E. v. d. Goltz = TU 29, 2a [1905] 43: μεταλάμβανε ἄρτον σου ἐν λαχάνῳ ἀναπεποιημένῳ ἐλαίῳ· πάντα ἁγνὰ ὅσα ἄψυχα). Strenge Asketen machten aber davon so gut wie keinen Gebrauch. Makarios Al. verbrauchte jährlich einen ξέστης (ca. 0,547 Liter), Euagrius dieselbe Menge alle drei Monate (Pall. hist. Laus. 18. 38 [48. 120 Butler]). Candida verwendete es nur an Festtagen (ebd. 57 [150f]). Es gehörte zur Sonntagskost des Bischofs (Test. dom. 1, 22 [33 Rahmani]). Dazu Schümmer 47; Heussi aO. 223.

VI. Fische. Da der Fisch als Zeichen einer üppigen Mahlzeit galt (Dölger, Ichth. 2, 542; vgl. Haase aO. 40), wurde er in der Regel von den Asketen gemieden. Candida aß nur an Festtagen ein Fischgericht (Pall. hist. Laus. 57 [150f]). Die pachomianischen Mönche übten auch ständige Enthaltung von der beim Volke sehr beliebten Fischtunke, dem liquamen ex piscibus (Ladeuze 299); eine Ausnahme wurde bei den kranken Mönchen gemacht (Schiwietz 1, 211). Andererseits war der Genuß von Fisch nicht so streng verboten wie der von Fleisch; denn in Krankheitsfällen war die Fischspeise zugelassen (Test. dom. 1, 22. 31 [35. 75 Rahm.]). PsHier. ep. (PL Suppl. 2 [1960] 269) hielt Fischspeise für erlaubt, da ja Jesus selbst nach der Auferstehung Fischspeise gegessen hätte; allerdings müsse man auf Grund des Gesetzes der Liebe sich da Entsagung u. Anpassung auferlegen, wo ein freiheitliches Vorgehen bei denen Ärgernis erregen würde, die den Genuß von Fisch mieden. Der Unterschied, den man zwischen Fleisch u. Fisch machte, stand wohl im Zusammenhang mit einer wissenschaftlichen Anschauung, nach der sich die Natur des Fisches wesentlich von der der übrigen Tiere unterschied. So verteidigten manche den Genuß von Fischen während der Tessarakoste mit der Begründung, daß sie nach Moses aus dem Wasser geschaffen seien (Socr. h. e. 5, 22). Aus demselben Grunde hielt man auch den Genuß von Vögeln für erlaubt (ebd.). So erklärt sich auch das ausdrückliche Verbot in Cosm. et Dam. sanctorum medicorum v. et mir. 9 (26, 15f Rupprecht), während der Tessarakoste Vögel zu essen. Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang noch eine christliche Parallele zu der in der orphisch-pythagoreischen ἀποχὴ ἐμψύχων miteingeschlossenen Abstinenz von Eiern (*Fasten Sp. 467). Conc. Trull. cn. 56 (1, 54 Bruns) wandte sich gegen die in Armenien u. in einigen anderen Gegenden des Ostens herrschende Sitte, an den Samstagen u. Sonntagen der Tessarakoste Eier u. Käse zu essen, u. lehnte diese beiden Nahrungsmittel ausdrücklich wegen ihres von Tieren stammenden Ursprungs (ἃ καρπός εἰσι καὶ γεννήματα ὧν ἀπεχόμεθα) als F. ab. Vgl. dieselbe Begründung für die Enthaltung von Milch, Käse u. Eiern an Tagen, an denen der Genuß von Fleisch untersagt war, in dem Fastengebot, das in einem Gregor d. Gr. zugeschriebenen Brieffragment überliefert ist (PL 77, 1351), u. dazu Haussleiter o. Bd. 4, 743.

VII. Heutige oriental. Praxis. Die altchristlichen Fastenregeln werden noch heute von den Mönchen der orthodoxen Kirche in ihrer ganzen Strenge beobachtet. An allen Mittwochen u. Freitagen, d. h. den alten Wochenfasttagen (Art. Fasten o. Sp. 474 u. Art. Fasttage u. Sp. 509f), ferner an den Vigiltagen von Weihnachten u. Epiphanie u. während der 40tägigen Fastenzeit ist nur der Genuß von Brot, Gemüse u. Früchten erlaubt. Etwas milder sind die Fastenregeln während der drei übrigen Fastenzeiten, insofern abgesehen von den Mittwochen u. Freitagen der Genuß von Milch u. Eiern, an den Samstagen u. Sonntagen des sog. Marienfastens (vom 1. August bis zum Feste Mariä Himmelfahrt am 15. August) auch der Genuß von Fisch gestattet ist (F. Heiler, Urkirche u. Ostkirche [1937] 386).

R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen u. Römern = RVV 21, 1 (1929). – J. Haussleiter, Der Vegetarismus in der Antike = RVV 24 (1935). – P. Ladeuze, Étude sur le cénobitisme Pakhomien (Louvain 1898). – M. Rampolla, Santa Melania Giuniore (Roma 1905) 224/30. – St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 1 (1904); 2 (1913); 3 (1938). – J. Schümmer, Die altchristl. Fastenpraxis (1933). – H. Strathmann, Geschichte der frühchristl. Askese in der Umgebung des werdenden Christentums 1 (1914).

R. Arbesmann.

Fasttage.

A. Nichtchristlich. I. Israelitisch-jüdisch. a. Dauer des Fastens. Das israelitisch-jüdische Fasten war in der Regel ein Tagesfasten, das vom Abend des einen Tages bis zum Abend des nächsten gerechnet wurde (Lev. 23, 32: ἀπὸ ἑσπέρας ἕως ἑσπέρας; vgl. Joseph. ant. 3, 240: διανηστεύοντες ἕως ἑσπέρας). So dauerte das für den Versöhnungstag vorgeschriebene Fasten vom Abend des 9. bis zum Abend des 10. Tischri (Lev. aO.). Die gleiche Regel galt im Spätjudentum. So hob das der Fastenrolle später angehängte Fastenverzeichnis mit den Worten an: ‚Dies sind die Tage, an denen man auf Grund der Tora fastet, u. wer an ihnen fastet, darf bis zum Abend hin weder essen noch trinken' (Strack-B. 4, 82 nr. g). Da allerdings das Fasten praktisch erst am frühen Morgen des F. begann u. mit Sonnenuntergang endete, so umfaßte es eigentlich nur einen halben Tag; völlige Nahrungsenthaltung war dabei die Regel (ebd. 4, 95). Der Ausdruck ‚Fasten (bzw. keine Nahrung zu sich nehmen) bis zum Abend' oder ‚bis zum Sonnenuntergang' begegnet öfter im atl. Schrifttum, so Iudc. 20, 26; 1 Sam. 14, 24; 2 Sam. 1, 12; 3, 35; Jdt. 12, 9. Wie in den eben genannten Stellen handelt es sich offenbar auch bei dem siebentägigen Trauerfasten der Bürger von Jabes in Gilead um König Saul u. seine Söhne (1 Sam. 31, 13; vgl. 1 Paral. 10, 12), dem Fasten des David während der siebentägigen Krankheit seines Kindes (2 Sam. 12, 16ff) u. dem dreitägigen Kriegsfasten der Juden (2 Macc. 13, 12) um ein Tagesfasten, das jeweils nach Sonnenuntergang unterbrochen wurde; ebenso bei dem nur durch die Vorsabbate u. Sabbate, die Vorneumondtage u. Neumondtage, die Feste u. Freudentage Israels unterbrochenen Fasten der Judith (Jdt. 8, 6). Der aufziehende Abendstern kündigte das Ende des Fastens an (Tert. ieiun. 16, 6; vgl. Hier. adv. Iov. 2, 5 [PL 23, 304]); dieselbe jüd. Sitte hat wohl die Stelle Athen. 156 A/B im Auge: ἀνέτεινες γὰρ ἡμᾶς ὥσπερ νηστείαν ἄγοντας καὶ περιμένοντας τὸ ἀνατέλλον ἄστρον (dazu K. Mengis, Die schriftstellerische Technik im Sophistenmahl des Athenaios [1920] 86). Das ununterbrochene Fasten von drei Tagen u. drei Nächten Esth. 4, 16 steht einzig da. Dabei wurden allerdings, wie Mt. 12, 40, die angefangenen Tage als voll mitgerechnet; das Fasten ging am dritten Tage zu Ende (vgl. Esth. 5, 1). Das im Vulgatatext Tob. 3, 10 stehende Fasten der Sara von drei Tagen u. drei Nächten fehlt in der dem Urtext wohl am nächsten kommenden griech. Version u. ist in dieser Form eine spätere Hinzufügung. Das dreiwöchige Fasten des Daniel (Dan. 10, 2f) war kein Vollfasten, sondern nur eine Enthaltung von feineren Speisen, also nur ein Fasten im milderen Sinne (s. *Fasten o. Sp. 449). Bei einem länger dauernden Fasten spielte die Drei- u. Siebenzahl eine Rolle (drei Tage: Esth. 4, 16; 2 Macc. 13, 12; sieben Tage: 1 Sam. 31, 13; 2 Sam. 12, 16ff; dreimal sieben Tage: Dan. 10, 2f). Zum vierzigtägigen ununterbrochenen Fasten des Moses u. Elias *Fasten o. Sp. 453f.

b. Regelmäßige F. 1. Versöhnungstag. Der einzige vom Gesetz streng gebotene u. dem Kult fest eingeordnete F. war der große Buß- u. Bettag Israels, der Versöhnungstag am 10. Tischri (Lev. 16, 29ff; 23, 27ff [hier Todesstrafe für Übertretung]; Num. 29, 7). In Act. 27, 9 u. in der hellenistisch-jüdischen Literatur, so bei Philo u. Joseph., trug dieser Tag den charakteristischen Namen ἡ νηστεία (*Fasten o. Sp. 448).

2. Die vier während der Exilszeit geschaffenen F. Während der Exilszeit wurden vier weitere allgemeine F. geschaffen u. regelmäßig im 4., 5., 7. u. 10. Monat als Buß- u. Bettage begangen (Zach. 7, 3. 5; 8, 19). Jüdische Tradition verband jeden dieser F. mit einem unglücklichen Ereignis während der Belagerung u. Eroberung Jerusalems unter Nebukadnezar. Wie lange die F. des 4., 7. u. 10. Monats in der Periode nach Zacharias noch beobachtet wurden, war in den rabbinischen Kreisen der späteren Zeit nicht mehr bekannt. Nur der F. des 5. Monats (9. Ab) scheint auch in der nachexilischen Zeit weiterhin als nationaler Trauertag begangen worden zu sein. Erhöhte Bedeutung gewann er nach der Eroberung Jerusalems durch die Römer iJ. 70, da er als der Tag galt, an dem der zweite Tempel der Zerstörung anheimfiel. Zu diesen während des Exils geschaffenen F. u. der Frage ihres Fortbestehens Strack-B. 4, 79f; Gerlitz 25f; S. Bialoblocki: EJ 1, 96/104; J. van Goudoever, Biblical Calendars [2](1961)

45/8. Wann das Esth. 9, 31 angeordnete u. jährlich zu wiederholende Fasten in alter Zeit stattfand, ist unbekannt. Am 13. Adar, dem Vortage des Purimfestes, an dem jetzt das sog. Estherfasten beobachtet wird, konnte es zur Zeit der Geltung des Nikanortages (vgl. 1 Macc. 7, 49; 2 Macc. 15, 36), der noch im 1. Jh. nC. gefeiert wurde (vgl. Joseph. ant. 12, 412), sicherlich nicht begangen werden.
3. Einführung weiterer F. Um die Juden immer wieder an gewisse Notzeiten ihres Volkes zu erinnern, wurde im Laufe der Zeit noch eine große Anzahl anderer Fast- u. Trauertage eingeführt. Megillat Taanit verzeichnet 24 solcher Tage (dazu Gerlitz 26_{73} mit der dort angegebenen Literatur; ferner Strack-B. 4, 80f; J. H. Greenstone: JewEncycl 5, 347f). Doch wurden diese nicht als verpflichtend betrachtet u. fanden kaum Eingang beim Volke; die Pflicht, an ihnen zu fasten, wurde immer nur von einzelnen Kreisen freiwillig übernommen (Strack-B. 4, 80f). Eine wichtige Rolle spielten schließlich die freiwilligen Fastenübungen, die am Montag u. Donnerstag jeder Woche von den Frommen des Landes beobachtet wurden (*Fasten o. Sp. 453). Bezeichnenderweise erklärt Megillat Taanit 13 auch diese beiden Wochenfasttage als Gedenktage an unglückliche Ereignisse in der Geschichte des jüd. Volkes (Gerlitz 26).
II. Griechisch-römisch. a. Dauer des Fastens. Auch im griech.-röm. Kulturbereich war das Fasten in der Regel an bestimmte Fristen gebunden. So mußte sich der Prophet des Orakels zu Klaros durch ein eintägiges Vollfasten (ἀσιτεῖ δὲ τὴν ἡμέραν ὅλην καὶ νύκτα), die Priesterin des Branchidenorakels zu Didyma durch eine dreitägige ἀσιτία (ἡ τριῶν ὅλων ἡμερῶν ἀσιτία) auf die Ausübung ihres Amtes vorbereiten (Iambl. myst. 3, 11). Im Amphiaraosheiligtum zu Oropos in Attika war ein eintägiges Vollfasten u. eine dreitägige Weinabstinenz vorgeschrieben (Philostr. v. Apoll. 2, 37: Καὶ λαβόντες οἱ ἱερεῖς τὸν χρησόμενον σίτου τε εἴργουσι μίαν ἡμέραν καὶ οἴνου τρεῖς). Für das Plutonium von Acharaka bei Nysa in Kleinasien ist die Befristung durch Strabo 14, 649 unbestimmt (σιτίων χωρὶς ἐπὶ πλείους ἡμέρας). Zauberpapyri setzen meistens genau die Zahl der F. fest, die vor der πρᾶξις zu beobachten waren. Gewöhnlich sind es drei (so zB. PGM III 304: δεῖ προαγνεύειν ἐ<πὶ> ἡμέρας τρεῖς; dazu Arbesmann, Fasting 22f) oder sieben Tage (so PGM IV 52/4. 57. 732/5: Enthaltung von ungekochten Speisen, Fleisch u. Wein). Manche spätgriechische Zauberrezepte verfahren dabei so sorgfältig, daß sie die erlaubten Zwischenzeiten u. die Art der Fastenspeisen mit Angabe des zugelassenen Nahrungsquantums bis ins kleinste festlegen, so wenn bestimmt wird, daß während einer dreitägigen Fastenperiode täglich nur 4 Unzen reinen Brotes mit einer ausreichenden Menge Wassers nach Sonnenuntergang beim Aufziehen der Sterne genossen werden dürfen (A. Delatte, Anecd. Athen. 1 [1927] 413: ὀφείλει νηστεύειν δι᾽ ὅλης τῆς ἡμέρας ἄχρις δυσμῶν ἡλίου καὶ ἐπιτολῆς ἀστέρων, ἑσπέρας δὲ ἐσθίειν ἄρτου μόνου καθαροῦ οὐγγίας τέσσαρας καὶ ὕδατος μεταλαμβάνειν ἀρκοῦντος; ähnlich ebd. 477). Auch bei volksmedizinischen Kuren ist zuweilen die genaue Zahl der Tage angegeben (Zeugnisse Arbesmann, Fasten 68/71).
b. Kultische F. 1. Demeterkult. Bei den alten griechischen Kulten, in denen Fastenübungen nur eine sehr beschränkte Rolle spielten, kommen nur zwei F. in Betracht. Beide finden sich im Demeterdienst. Der erste, der geradezu den Namen ἡ νηστεία trug, fiel auf den 12. Pyanopsion u. war der mittlere Tag des stadtathenischen Thesmophorientriduums (Zeugnisse *Fasten o. Sp. 456; dazu Arbesmann, Fasten 91f u. PW 6 A 1, 26f; Ziehen 104/6). Auch zu den eleusinischen Mysterien gehörte eine νηστεία, die sich allerdings zeitlich nicht genau in die Mysterienfeier einordnen läßt. Aus den uns vorliegenden Zeugnissen können nur folgende Schlüsse mit einem gewissen Grade von Sicherheit gezogen werden. Das sieben- bzw. neuntägige Fasten der Demeter (Orph. frg. 47, 9f [Kern, Orph. 118] u. Hymn. Hom. in Cer. 47ff) darf nicht auf die Festordnung bezogen werden. Die sieben bzw. neun Tage sind eine typische Zahl, zugleich wohl auch ein dichterisches Bild, das die Strenge des Fastens, dem die Mysten sich unterziehen mußten, veranschaulichen soll (Arbesmann, Fasten 80; Ziehen 90f; Nilsson, Rel. 1^2, 656). Wenn die im eleusinischen Synthema genannten Kulthandlungen (Clem. Al. protr. 2, 21, 2: ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης . . .) im Laufe der Festfeier selbst im Monat Boëdromion vorgenommen wurden, so kann bei der großen Fülle des sonstigen Festzeremonials überhaupt nur ein Tag in Betracht kommen. Aus der Reihenfolge im Synthema darf wohl auch geschlossen werden, daß die νηστεία dem Empfang des sakra-

mentalen κυκεών voranging. Ebenso darf als wahrscheinlich angenommen werden, daß das Fasten mit dem einbrechenden Abend beendet wurde, eine Annahme, die durch Callim. hymn. in Cer. 6ff (2, 35 Pfeiffer; dazu Schol. 7/9 [77 Pfeiffer]) u. Ov. fast. 4, 535f bestätigt wird. In der Frage, an welchem Tage innerhalb der Festfolge die νηστεία beobachtet wurde, sind wir allerdings nur auf Vermutungen angewiesen, da die Quellen darüber schweigen. Schwer zu entscheiden ist, ob nach analogen Erscheinungen in den Kybele-Attismysterien die νηστεία an das Ende der Mysterienfeier zu legen ist (Arbesmann, Fasten 80/3; vgl. Deubner, Feste 80), oder ob auf Grund der neuen Fragmente der Demen des Eupolis (ed. Ch. Jensen: Hermes 51 [1916] 331) anzunehmen ist, daß eine vorbereitende μύησις mit dem Empfang des κυκεών u. vorangehender νηστεία an den zwischen der athenischen u. eleusinischen Hälfte der großen Mysterienfeier eingeschobenen Epidaurien stattfand (S. Eitrem: Mélanges Picard = RevArch 29/30 [1949] 352ff). Ein sicheres Resultat läßt sich bei unserer heutigen Kenntnis der Quellen kaum erzielen. Da die im Synthema genannten Akte sich nicht auf den eigentlichen Kern der Mysterien, die Epoptie, beziehen, sondern nur die äußeren Kulthandlungen des eleusinischen Mysteriendienstes andeuten, die sich, wenigstens später, auf die μύησις u. die τελετή verteilten (Nilsson, Rel. 1², 659), so ist es wohl möglich, daß die νηστεία mit dem ihr folgenden Empfang des κυκεών überhaupt nicht in den Monat Boëdromion, sondern in eine viel frühere Zeit fiel (Ziehen 91).

2. Cereskult. Für die röm. Religion kommen zwei nach dem Vorbilde des griech. Demeterdienstes gestaltete F. in Betracht, nämlich das in den Hochsommer fallende sacrum anniversarium Cereris, für das Mommsen als Termin den 10. August annimmt (CIL 1, 1², 324), u. das ieiunium Cereris, das in der augusteischen Zeit jährlich am 4. Oktober stattfand (CIL 1, 1², 245. 331). Zu beiden F. Arbesmann, Fasten 94f; H. Le Bonniec, Le culte de Cérès à Rome (Paris 1958) 400/23. 446/51.

3. Griechisch-orientalische Mysterienkulte. In zwei klar geschiedene Abschnitte zerfielen die F. in den Weihen der Kybele-Attismysterien. Während die Tage vom 15. März bis zur kultischen Fichtenfällung am 22. März Abstinenztage waren, wurde vom 22. bis 24. März, d. h. an den drei Tagen, die dem toten Gotte geweiht waren, ein strenges Vollfasten gehalten (Sallust. diis et mund. 4 [8 Nock]; dazu H. Hepding, Attis = RVV 1 [1903] 183; Strathmann 235; *Fasten o. Sp. 461). Auch nach der Initiation mußten die Kultteilnehmer noch gewisse Abstinenztage beobachten, die sog. μητρωακαὶ καστεῖαι (Marin. v. Procli 19), die am 9. u. 20. des Monats begangen wurden (Schol. Nicand. alexiph. 218). Für die Initianden in den Isismysterien war eine zehntägige Fleisch- u. Weinabstinenz vor jedem der drei Weihegrade vorgeschrieben (Apul. met. 11, 23. 28. 30).

B. Christlich. I. Dauer des Fastens. Im allgemeinen wies das Fasten in der alten Kirche je nach der Dauer völliger Nahrungsenthaltung drei Grade auf: 1) Fasten bis zur 9. Stunde des Tages (3 Uhr nachmittags); 2) Fasten bis zum Abend; 3) Ausdehnung des Fastens bis zum folgenden Tage (Victor. fabr. mund. 3 [CSEL 49, 4]: ‚quare usque ad horam nonam ieiunamus ⟨aut⟩ usque ad vesperum aut superpositio usque in alterum diem fiat'). Daneben gab es noch längere Fastenübungen.

a. Normale Fastenübungen. 1. Bis zur 9. Stunde. Bis zur 9. Stunde fastete man in der Großkirche an den beiden Wochen- oder Stations-F. (u. Sp. 509), d. h. am Mittwoch u. Freitag (Tert. ieiun. 2, 3; 10, 1; Epiph. fid. 22, 1ff [3, 522f Holl]; Joh. Cass. conl. 2, 25f [CSEL 13, 63f]). Eifrige Christen dehnten das Fasten an diesen Tagen bis zum Abend aus (Didasc. aeth. 30 [131 Harden]; F. Haase, Die kopt. Quellen z. Konzil v. Nicäa [1920] 37); ebenso die Montanisten (Tert. ieiun. 1, 4; 10, 1. 8). Tert. ebd. 13, 1 bezeichnet die großkirchlichen Wochen- oder Stations-F., die zur 9. Stunde beendet wurden, als semiieiunia (ein entsprechender Terminus im Griech. findet sich nicht). Fasten bis zur 9. Stunde schreibt Didasc. 5, 18 (1, 288 Funk; vgl. Socr. h. e. 5, 22) auch für Montag bis einschließlich Donnerstag in der Paschawoche vor.

2. Bis zum Abend oder Morgen. Const. ap. 5, 19, 2 (1, 291 Funk) nennen neben der 9. Stunde als weiteren wohl für die eifrigeren Christen berechneten u. zur Zeit der Abfassung der Konstitutionen gebräuchlicheren Termin den Abend: ἐνάτην ὥραν ἢ ἑσπέραν. Von den christl. Fastern heißt es bei Aster. Amas. in princ. ieiun. (PG 40, 380), daß sie mit Ungeduld auf den Untergang der Sonne harren: ἄχθονται τῷ ἡλίῳ πρὸς τὴν δύσιν

βραδύνοντι (vgl. auch Bas. in ieiun. hom. 1, 10 [PG 31, 181]; Joh. Chrys. in Gen. hom. 4, 7 [PG 53, 46] u. die charakteristische Stelle Act. Thom. 104 [AAA 2, 2, 217]: der Apostel fastet ἀφ' ἑσπέρας ἕως ἑσπέρας). Nach Aug. mor. eccl. 33, 70 (PL 32, 1340) war das Fasten bis zum späten Abend bes. in den Klöstern sehr gebräuchlich. Auch Joh. Chrys. in Eph. hom. 13, 3 (PG 62, 98) sagt von gottgeweihten Jungfrauen: τράπεζα δὲ αὐταῖς ἐστιν ἑσπερινὴ μόνη.

b. Außergewöhnliche Fastenübungen. 1. Superpositio. Das Fasten konnte schließlich auch über die sonst übliche Zeit hinaus verlängert werden. Man nannte diese asketische Übung superpositio (sc. ieiunii), ,Überfasten', u. verstand darunter zwei, drei u. mehr unmittelbar aufeinander folgende F. Im Griech. finden sich dafür die Fachausdrücke ὑπέρθεσις (sc. τῆς νηστείας), ὑπερθέσιμος (sc. νηστεία bzw. ἡμέρα), ὑπερτιθέναι (sc. τὴν νηστείαν) u. Medium (Dionys. Al. ad Basilid. 1 [102 Feltoe]; Epiph. fid. 22, 11 [3, 523 Holl]; Cyrill. Hier. catech. 18, 17 [PG 33, 1037]; Evagr. Schol. h. e. 1, 21 [30 Bidez-Parm.]). Sozom. h. e. 1, 11, 10 gebraucht für dieses lückenlose Aneinanderreihen von F. den plastischen Ausdruck ἐπισυνάπτειν τὴν νηστείαν (vgl. Const. ap. 5, 18, 2 [1, 289 Funk]: εἰ δέ τις ἀδυνατεῖ τὰς δύο [sc. ἡμέρας] συνάπτειν ὁμοῦ). Die superpositio war bes. für den Freitag u. Samstag der Paschawoche vorgeschrieben (Didasc. 5, 18 [1, 288 Funk]: ,parasceven tamen et sabbatum integrum ieiunate nihil gustantes'; vgl. Const. ap. 5, 18, 2 [ebd. 289]). Tert. pat. 13, 2 u. ieiun. 14, 3 gibt die Übung mit coniungere ieiunia bzw. continuare (sc. ieiunium) wieder. Doch setzten sich später die Termini superpositio u. superponere, also die Übersetzungen von ὑπέρθεσις u. ὑπερτιθέναι, allgemein durch (vgl. Victor. fabr. mund. 3. 5 [CSEL 49, 4. 5]; Syn. Illiber. cn. 23. 26 [2, 5 Bruns]). Die superpositio war aber nicht etwa auf die eben genannten Zeiten beschränkt, sondern konnte jederzeit als ein Akt der Askese oder besonderer Frömmigkeit geübt werden. Vorzüglich in Asketenkreisen erfreute sie sich einer großen Beliebtheit. Die Wochenfasttage (u. Sp. 509) erschienen als noch zu mild.

2. Superpositio von Wochenlänge. Vollendeter Asket war man erst, wenn man die ganze Woche zu fasten imstande war (Schümmer 162). PsAthan. syntagma doctr. ad mon. 5, 1 (ed. H. Hyvernat: P. Batiffol, Stud. Patrist. 2 [Paris 1890] 125) heißt es: εἰ δύνασαι καὶ ἑβδομάδα νηστεύειν, μηδενὶ δείκνυε. Da im Osten Samstag u. Sonntag als F. in Wegfall kamen, fastete man die übrigen fünf Tage der Woche. Ein solches ununterbrochenes fünftägiges Fasten wird uns von Antonius u. Elpidius berichtet (Pall. hist. Laus. 22. 48 [70. 142 Butler]). Wenigstens während der Tessarakoste übten es viele Asketen der Thebais (ebd. 18 [52]). Evagr. Schol. h. e. 1, 21 (30 Bidez-Parm.) erzählt von eifrigen Fastern, die nach einer superpositio von fünf Tagen nur durch die Lebensnotwendigkeit gezwungen wieder Nahrung zu sich nahmen (vgl. Joh. Chrys. adv. oppugn. vit. mon. 3, 12 [PG 47, 370]). Für dieses Fasten die ganze Woche über finden sich im Lat. die verbalen Ausdrücke hebdomadas coniungere bzw. iungere (Hier. ep. 24, 4; 107, 10 [CSEL 54, 216; 55, 301]; an der zuletzt zitierten Stelle spricht sich der Kirchenvater gegen diese Übung im jugendlichen Alter aus). Für Wochenfaster gab es den speziellen Namen ⟨h⟩ebdomadarii (Aeth. peregr. 27, 9 [CSEL 39, 80]). Fünftägiges Fasten fand sich nach Aug. ep. 36, 4, 8 (CSEL 34, 2, 37) als häufige Sitte in Klöstern. In diesen wurde die superpositio bes. auch in der Quadragesima geübt. Doch war sie freiwillig. Die Reg. Magistri 53 (268 Holsten) bestimmt darüber: ,Qui vero voluerint fratres ieiunium superponere, in ipso superposito die in laboribus cum fratribus non spectentur, solummodo laborantibus fratribus legant'. In Irland, wo die abendländische Fastenaskese ihren Höhepunkt erreichte, finden sich häufige Beispiele von biduana u. triduana (sc. ieiunia) in der hagiographischen Literatur (L. Gougaud, Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge [Paris 1925] 146). Eine große Rolle spielte die superpositio in den späteren Bußbüchern, in denen sie als eine sehr häufig auferlegte Buße begegnet (P. Blanchard: RevBén 60 [1950] 42f).

3. Superpositio mit Einbeziehung von Sonntagen. Vereinzelt brach man sogar mit der altchristlichen Sitte, nach der das Fasten an Festtagen verboten war. Aug. ep. 36, 12, 27 nennt das Fasten am Sonntag ein ,großes Ärgernis'; vgl. PsHier. ep. (PL Suppl. 2 [1960] 269): ,Die autem dominica reficiendum est, ut resurrectionis Christi testes gaudium domini gentibus praedicemus'. Das Verbot, das schon Tert. cor. 3, 4 erwähnt, wurde auch später noch häufig eingeschärft, so Didasc. 5,

14, 15 (1, 278 Funk); Const. ap. 5, 20, 19; 7, 23, 3; 8, 33, 2 (1, 301. 408. 538 F.); Can. ap. 64 = Const. ap. 8, 47, 64 (1, 582/4F.); Conc. Gangr. vJ. 340/1 cn. 18 (1, 109 Bruns; gegen das Sonntagsfasten der Eustathianer gerichtet); Conc. Caesaraug. vJ. 381 cn. 2 (2, 13 Bruns); vgl. auch Epiph. fid. 22, 8 (3, 523 Holl); PsIgnat. Phil. 13, 3 (2^2, 120 Funk). Im Osten, wo der Samstag als biblischer Sabbat immer mehr dem Sonntag angeglichen wurde, regte sich bes. seit dem letzten Drittel des 4. Jh. auch starker Widerstand gegen alles Fasten an den Samstagen mit Ausnahme des Karsamstages, an dem überall u. unbestritten gefastet wurde (Aeth. peregr. 27, 1; 44, 1; PsIgnat. Phil. 13, 3 [2^2, 120 Funk]; Const. ap. 5, 20, 19; 7, 23, 3/4; 8, 33, 2; Can. ap. 64 = Const. ap. 8, 47, 64 [1, 301. 408. 538. 582/4 Funk]; vgl. Basil. in ieiun. hom. 1, 7. 10; 2, 4. 7 [PG 31, 176. 181. 189. 196]; Aug. ep. 36, 2, 4; Joh. Cass. inst. 3, 9 [CSEL 17, 43f]). Ausdrücklich verurteilte Conc. Trull. vJ. 692 cn. 55 (1, 53f Bruns) den röm. Brauch, am Samstag zu fasten. Die Angleichung des Sabbats an den Sonntag spielte dann auch eine besondere Rolle in der Berechnung der vierzigtägigen vorösterlichen Fastenzeit im Osten (dazu K. Holl, Ges. Aufs. 2 [1928] 375).

II. Wöchentliche F. a. Mittwoch u. Freitag. Als wöchentliche F. galten den Christen schon frühzeitig der Mittwoch u. Freitag (*Fasten o. Sp. 474). Mit den entsprechenden jüd. F. werden sie bereits Did. 8, 1 erwähnt (Zusammenstellung der übrigen sehr zahlreichen Zeugnisse A. Dold: JbLw 6 [1926] 26/8). Da eine gottesdienstliche Versammlung (*Statio) außer am Sonntag auch an diesen beiden wöchentlichen F. stattfand, konnte Herm. sim. 5, 1, 1f das Fasten selbst als Station bezeichnen (s. denselben Gebrauch von statio in der Bedeutung von ieiunium b. Tert. an. 48, 4; ieiun. 10, 12; vgl. auch Joh. Cass. inst. 5, 20 u. Isid. orig. 6, 19, 66/8 [Lindsay]; ferner J. H. Waszink, Tertulliani de an. [1947] 513f u. Ch. Mohrmann: VigChr. 3 [1949] 76f mit der dort verzeichneten Lit. u. VigChr 7 [1953] 221/45). Schon frühzeitig wurde das Fasten an diesen beiden Tagen zum Leiden Christi u. der darin vollzogenen Wegnahme des Bräutigams (Mc. 2, 19f; Mt. 9, 15; zum Motiv ‚ablatus est sponsus' vgl. O. Perler, Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? [Papyrus Bodmer 12]: Paradosis 15 [1960] 58f) in Beziehung gesetzt: ‚venit enim de exitu domini' (Tert. ieiun. 10, 6). Der Mittwoch galt als F. wegen der Versammlung des Hohen Rates, in welcher der Verräter gedungen wurde, so Petr. Al. can. poen. 15 (Pitra, Iur. eccl. gr. hist. 1 [1864] 561); Const. ap. 5, 14, 20; 7, 23, 2 (1, 279. 408 Funk); Epiph. fid. 22, 1 (3, 522 Holl); Aug. ep. 36, 13, 30. Dazu Schümmer 72/3. 96/7; H. Musurillo, The problem of ascetical fasting in the Greek patristic writers: Traditio 12 (1956) 24. Doch wird die Auffassung, daß das Wochenfasten ein Trauerfasten Christus zuliebe sei, auch wieder bekämpft. Didasc. 5, 14, 18 u. 21 (1, 278/80 Funk) wird es anders motiviert, nämlich als ein Fürbittefasten für die verlorenen Brüder aus dem jüdischen Volke, die durch die Gefangensetzung Jesu an einem Mittwoch u. durch seine Kreuzigung an einem Freitag schwere Schuld auf sich geladen hätten (dazu C. Schmidt, Gespräche Jesu: TU 43 [1919] 660/4; Holl, Ges. Aufs. 2, 210f; M. Simon, Verus Israel [2][Paris 1964] 363; ferner u. Sp. 515). Im Gegensatz zur Ostkirche, in der man das Fasten an diesen beiden Wochentagen schon früh als verpflichtend betrachtet zu haben scheint (Schümmer 99f), überließ man in der abendländischen Kirche, wenigstens in Afrika, diese Fastenübung dem asketischen Eifer des einzelnen Christen u. verwarf die gegenteilige Ansicht der Montanisten (Tert. ieiun. 2, 3; 10, 1).

b. Hinzunahme des Samstags im Westen. Im Anfang des 3. Jh. kam in manchen Gegenden des Westens die Sitte auf, das österliche Karsamstagsfasten (u. Sp. 512f) auch auf die Woche zu übertragen. So trat zum Mittwoch u. Freitag noch der Samstag als dritter Wochenfasttag hinzu. Eine wöchentliche Übertragung des jährlichen Karsamstagsfastens lag nahe, nachdem auch die bisher üblichen Wochenfasttage mit der Leidensgeschichte in Verbindung gebracht worden waren (Holl, Ges. Aufs. 2, 374). Daneben findet sich auch noch die Erklärung des Samstagsfastens als einer passenden Vorbereitung auf den Sonntagsgottesdienst (Victor. fabr. mund. 5 [CSEL 49, 5]; dazu Holl aO. 374) sowie die apokryphe Begründung, das Fasten am Samstag gehe auf das Fasten des Petrus u. der röm. Gemeinde anläßlich des Kampfes mit Simon Magus zurück (Aug. ep. 36, 9, 21; Joh. Cass. inst. 3, 10 [CSEL 17, 44]). PsHier. ep. (PL Suppl. 2 [1960] 269) weiß sogar drei Gründe anzuführen, die für das Samstagsfasten sprechen: einmal sei der Samstag

kein Festtag, da Jesus an diesem Tage geheilt, also gearbeitet habe; sodann sei das Fasten am Samstag eine würdige Vorbereitung auf den Sonntag, den Tag der Auferstehung des Herrn; schließlich unterscheide das Fasten am Samstag die Christen von den Juden, die den Sabbat als wöchentlichen Feiertag begehen. Bezeugt wird das Samstagsfasten zuerst von Tertullian (ieiun. 14, 3; vgl. ebd. 13, 1; 15, 2), der es aber ebenso wie Hippolyt. v. Rom (in Dan. 4, 20, 3 [1, 236 Bonw.-Ach.]) ablehnt (dazu Holl, Ges. Aufs. 2, 374f). Es war auch keineswegs in allen Kirchen des Westens in Übung. Während zB. die span. Synode von Elvira (ca. 304) die Beobachtung der superpositio an allen Samstagen mit Ausnahme der heißen Monate Juli u. August gebot (Syn. Illiber. cn. 23. 26 [2, 5 Bruns]) u. zur Zeit Augustins das Samstagsfasten speziell in Rom zum festen Gebrauch geworden war, kannte man es in Mailand überhaupt nicht, u. handhabten die Kirchen in Afrika es sehr unterschiedlich (Aug. ep. 36, 13, 31/14, 32; 54, 2, 3). Dazu Holl, Ges. Aufs. 2, 375 mit zusätzlichen Textbelegen; F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger ²(1953) 195. Die steigende Hochschätzung des Samstagsfastens hatte zur Folge, daß das Fasten am Mittwoch, das im Westen niemals sehr festen Boden gefaßt zu haben scheint, allmählich in Fortfall kam. So spricht Papst Innozenz I (402/17) in einem Brief an Bischof Decentius v. Gubbio (ep. 25, 4, 7 [PL 20, 555f]) von der Beobachtung des Samstagsfastens als etwas Selbstverständlichem, während er den Mittwoch als F. nicht mehr erwähnt (dazu A. Dold: JbLw 6 [1926] 29; Holl, Ges. Aufs. 2, 375).

c. Weitere Wochenfastensysteme. Ein anderes Wochenfastensystem mit gleichfalls drei Tagen, nämlich Montag, Mittwoch u. Freitag, fand zunächst im Osten, später aber auch in Gallien u. Spanien Verbreitung, wobei es sich möglicherweise um eine Verschmelzung jüd. u. christl. Fastenbrauches handelte (Th. Michels: JbLw 3 [1923] 102/5 mit Zeugnissen ebd.; vgl. auch J. A. Jungmann: ArchLw 5, 1 [1957] 87f). Schließlich ist noch ein viertes Wochenfastensystem mit Sonntag, Mittwoch u. Freitag in der zum asketischen Rigorismus neigenden Homilie de virginibus des Eusebius v. Emesa (hom. 7, 9, ed. E. M. Buytaert, Eusèbe d'Emèse 1 = Spicil. Sacr. Lovan. 26 [1953] 181) nachweisbar. Dazu D. A. de Mendieta: RevHistEccl 50 (1955) 797f.

III. F. vor Empfang der Taufe. Nach Did. 7, 4 mußte der Täufling ein oder zwei Tage vor dem Empfang der Taufe fasten. Einen F. schreiben Hipp. trad. ap. 20, 7 (32 Dix; vgl. Statuta 34 u. Kap. 33 der äth. bzw. arab. Version [151. 252 Horner]) u. Can. Hipp. 19, 5 (210 Riedel) vor. Eintägiges Tauffasten als Mindestforderung findet sich auch PsClem. recogn. 7, 34. 36. 37 (2, 213/6 Rehm). Drei- bis zehntägiges Tauffasten scheint PsClem. hom. 3, 73, 1f (1, 83 Rehm) vorausgesetzt zu sein. Im Gegensatz zu diesen kurzen Fastenzeiten begegnet PsClem. recogn. 3, 67 (2, 141 Rehm) eine dreimonatige Vorbereitungszeit der Täuflinge mit häufigem Fasten. Der aus diesen Nachrichten resultierende Unterschied wird wohl am besten so zu lösen sein, daß die längere Fastenperiode identisch war mit der Lehr- u. Prüfungszeit der Täuflinge, die mit weitgehender Nahrungsbeschränkung durchgeführt wurde, während das ein- oder zweitägige Fasten ein Vollfasten bedeutete u. für die der Taufe unmittelbar vorangehende Zeit in Kraft war (Schümmer 166/8).

IV. Osterfasten. a. Ursprüngliche Dauer. Dem Osterfest ging wohl schon seit ältester Zeit ein Fasten voran, dessen Dauer anfangs allenthalben verschieden war. Nach Irenäus (b. Eus. h. e. 5, 24, 12 [2, 494 Schw.]), dem wir die früheste Nachricht darüber verdanken, glaubten die einen nur einen Tag fasten zu müssen (die, welche am 14. Nisan u. die, welche am Samstag fasteten), andere zwei Tage (die, welche durch eine superpositio das Freitagsfasten mit dem Samstagsfasten verbanden), andere sogar mehrere Tage (die, welche das Fasten schon vor dem Freitag begannen), während schließlich andere wieder ein Fasten von 40 Stunden, die als ein F. gerechnet wurden, beobachteten (die, welche vom Mahle nach dem Halbfasten am Freitag bis zum ‚Hahnenschrei' am Ostermorgen fasteten). Dazu Schümmer 56/9; zur Rufinischen Übersetzung der Irenäusstelle Funk 243/8. Das Osterfasten war demnach ursprünglich von kurzer Dauer; denn auch das Fasten, das mehr als zwei Tage dauerte, muß dem Inhalt der Stelle nach sich auf den Zeitraum innerhalb der Karwoche beschränkt haben. In den Kreisen, in denen es geübt wurde, mag man damit vielleicht am Donnerstag oder Mittwoch begonnen haben (Funk 243). Irenäus aO. (Eus. h. e. 5, 24, 13) bemerkt noch zu den Unterschieden, daß sie nicht das Produkt jüngster Zeit, sondern der Ver-

gangenheit seien. Als weiterer Zeuge für die ursprünglich kurze Dauer des Osterfastens kann Tertullian angeführt werden. Er erwähnt ieiun. 2, 2 (vgl. 13, 1) die großkirchliche Praxis, nur an den zwei Tagen, an denen Christus den Seinen entrissen war, zu fasten, u. fügt ausdrücklich hinzu, daß man in der Großkirche diese Tage als die einzigen gesetzmäßigen F. betrachtete. Ein zweitägiges Fasten scheint auch Hipp. trad. ap. 29, 1 (55 Dix) vorauszusetzen; vgl. auch Statuta 41 u. Kap. 40 der äth. bzw. arab. Version (179. 260 Horner). Die eben zitierte Stelle zeigt in ihrer Fortsetzung auch, wie streng die Verpflichtung zu diesen beiden F. gehandhabt wurde. Nur schwangeren Frauen u. kranken Personen wurde eine Erleichterung zugestanden. Dagegen war jeder, der während einer Seereise oder wegen einer Notlage diese F. versäumte, streng verpflichtet, diese nach Pfingsten nachzuholen (vgl. ferner Tim. Al. resp. can. 8. 10 [Pitra, Iur. eccl. gr. hist. 1, 631, 632]).

b. Weitere Entwicklung. Über die weitere Entwicklung des Osterfastens, u. zwar zunächst in Syrien, sind wir durch die vor der Mitte des 3. Jh. verfaßte Didaskalie unterrichtet. In ihr erscheint zum erstenmal mit Berufung auf eine apostolische Einrichtung ein sechstägiges Fasten, das entweder in der Umgebung des Verfassers schon in Übung war oder dort erst eingeführt werden sollte. An den ersten vier Tagen der Karwoche (Montag bis einschl. Donnerstag) war um 3 Uhr nachmittags die Einnahme einer kargen Fastenmahlzeit, die aus Brot, Salz u. Wasser bestand, gestattet; die letzten zwei Tage waren Vollfasttage, an denen überhaupt nichts genossen werden sollte (Didasc. 5, 18 [1, 288 Funk]). Man hielt also an den beiden strengen F. fest, erweiterte aber das Osterfasten nach rückwärts durch die Hinzufügung von vier weiteren Tagen leichteren Fastens. Dieselbe Vorschrift findet sich dann in überarbeiteter Form Const. ap. 5, 18, 1/2 (1, 289 Funk). Nur werden neben Brot, Salz u. Wasser auch noch Kräuter als erlaubte Speisen genannt. Die Motivierung dieses nun die ganze Karwoche umfassenden Fastens beruht auf einer merkwürdigen u. im Widerspruch mit den Evangelien stehenden Chronologie der Leidensgeschichte (Didasc. 5, 14, 4/9. 17, 2/8 [1, 272/6. 286/8 Funk]; vgl. den ähnlich begründeten Aufriß der Karwoche in dem Bruchstück eines Epiphaniusbriefes [Holl, Ges. Aufs. 2, 205/7]); dazu s. Schmidt, Gespräche Jesu 651 ff u. Holl aO. 209 ff. Ein sechstägiges Osterfasten ist um die Mitte des 3. Jh. auch für Ägypten bezeugt. Wie aus einem Briefe des Bischofs Dionysius v. Alexandria an einen Bischof Basilides hervorgeht, wurde die Übung allerdings nicht gleichmäßig beobachtet; denn während einige alle sechs Tage oder doch mehrere Tage als strenge F. hielten, fasteten andere selbst an den beiden Haupttagen (Freitag u. Samstag) nicht ohne Unterbrechung (Dionys. Al. ad Basilid. 1 [101 f Feltoe]). Immerhin beweist die Stelle, daß im allgemeinen die ganze Karwoche damals in Alexandria als Fastenzeit galt.

c. Beendigung. Auch bezüglich der Beendigung des Osterfastens herrschte noch um die Mitte des 3. Jh. große Meinungsverschiedenheit. An manchen Orten beendete man es am Abend des Karsamstags; anderswo, wie in Rom, wartete man damit bis zum Hahnenschrei am Ostermorgen; andere hinwiederum beschlossen das Fasten etwas ‚früher' (ebd. [94 f Feltoe]). Die Zeit des Hahnenschreies empfehlen Const. ap. 5, 14, 20. 18, 2 (1, 279/81. 289 Funk). Sie findet sich ferner Epiph. haer. 75, 6, 2; fid. 22, 11 (3, 338. 523 Holl); Joh. Cass. conl. 21, 25, 3 (CSEL 13, 600); vgl. auch Conc. Trull. cn. 89 (1, 61 Bruns).

d. Paschafasten der Quartadecimaner. Während das Osterfest im größten Teil der Kirche, so in Palästina, Ägypten u. bes. in Rom u. im übrigen Abendland, am Sonntag, u. zwar an dem Sonntag, der auf den 14. Nisan fiel oder folgte (= erster Sonntag nach dem Frühlingsäquinoktium), begangen wurde, feierte man in der Provinz Asien u. in einigen anderen Gegenden das christl. Pascha, in dessen Mittelpunkt ursprünglich die Erwartung der Parusie u. nicht die Erinnerung an Jesu Tod u. Auferstehung stand, ohne Rücksicht auf den Wochentag immer von 3 Uhr nachmittags am 14. Nisan bis 3 Uhr vormittags am 15. Nisan, also genau zu der gleichen Zeit wie das jüd. Pascha (Lohse 41/50. 78/84). Diese Übung, Quartadecimanismus genannt, wurde durch ein Fasten begangen, das die ältesten Quellen (vgl. bes. Epiph. haer. 70, 11, 3 [3, 244 Holl]) als ein stellvertretendes Fasten für die Juden bezeichnen (Lohse 62/75). Die Stelle b. Epiph. aO. macht es wahrscheinlich, daß man christlicherseits ungesäuertes Brot für eine Fastenspeise der Juden hielt (J. van Goudoever, Biblical Calendars [2][Leiden 1961]

176). Die Differenz über den Zeitpunkt der Paschafeier führte im 2. Jh. zum Osterfeststreit zwischen der röm. u. kleinasiatischen Kirche (Eus. h. e. 5, 23/5), in dem sich die röm. Kirche nach langen Kämpfen durchsetzte. Die Bestimmung des Konzils v. Nicäa, daß Ostern stets an einem Sonntag, u. zwar am Sonntag nach dem Frühlingsvollmond, gefeiert werden müsse, u. die ausdrückliche Ablehnung des Quartadecimanismus durch die Konzilsväter (vgl. Eus. v. Const. 3, 16/20; Socr. h. e. 1, 9; Theodoret. h. e. 1, 9, 12) war für die weitere Beurteilung der Quartadecimaner ausschlaggebend (Lohse 97). Allerdings bedeutete dies noch keineswegs das Ende des Quartadecimanismus überhaupt. So nahm Joh. Chrys. in Gen. hom. 12, 1 (PG 53, 98) auf Christen Bezug, die auch jetzt noch περὶ τὴν τοῦ πάσχα ἑορτὴν ,irrten u. durch diese, wie sie glaubten, unbedeutende Beobachtung sich selbst großen Schaden zufügten'. Zu den judaisierenden Strömungen in Antiochia u. der Forderung, das Fasten am jüd. Versöhnungstag zu beobachten, s. M. Simon, Verus Israel [2](Paris 1964) 379f.

V. Die ,große' Fastenzeit (Tessarakoste, Quadragesima). a. Zeit ihres Aufkommens. In der ersten Hälfte des 4. Jh. wurde das sechstägige Osterfasten während der Karwoche zu einer vierzigtägigen Fastenzeit, der Tessarakoste, Quadragesima ausgedehnt. Daß gerade die Zahl vierzig gewählt wurde, fand seine biblische Begründung in dem vierzigtägigen Fasten des Herrn, des Moses u. des Elias, so zB. Hier. in Jon. 3, 4 (PL 25, 1140); Aug. ep. 55, 15, 28 (CSEL 34, 2, 200f); serm. 125, 9 (PL 38, 695f); serm. Mai 98, 4 (350 Morin); Joh. Cass. conl. 21, 28 (CSEL 13, 603); zur symbolischen Erklärung der Zahl 40 s. ebd. Die genaue Zeit des Aufkommens der Tessarakoste läßt sich nicht bestimmen. Der früher als ältester Zeuge angeführte Kanon 5 des Konzils v. Nicäa (2, 669 Mansi) scheidet aus, da die dort genannte Tessarakoste sich auf den 40. Tag nach Ostern bezieht (dazu S. Salaville: EO 13 [1910] 65/72; 14 [1911] 355/7; 32 [1929] 257/71; H. Koch: ZKG 44 [1925] 481/6). Doch wird das Quadragesimalfasten schon von Eus. solemn. pasch. 4. 5 (PG 24, 697. 700) bezeugt.

b. Nachrichten über ihre Einführung in Ägypten. Besonders gut sind wir über die Einführung der Tessarakoste in Ägypten durch die athanasianischen Festbriefe unterrichtet. Athanasius, der während der ersten Jahre seiner Amtszeit der alexandrinischen Gewohnheit gemäß nur ein sechstägiges Osterfasten mit seiner Gemeinde gehalten hatte, ordnete plötzlich in seinem 6. österlichen Hirtenbrief vJ. 334 (ep. heort. 6, 13 [PG 26, 1389]) ein vierzigtägiges Osterfasten an, wiederholte diese Anordnung iJ. 341 (ebd. 13, 8 [1418]) u. schärfte sie 347 (ebd. 19, 9f [1429f]) aufs neue ein. Den Grund für die plötzliche Wendung erfahren wir aus dem iJ. 341 während seines zweiten Exils in Rom verfaßten Begleitschreiben an seinen Freund Serapion, Bischof v. Thmuis, in welchem er diesen bittet, persönlich für die Einführung der neuen Fastensitte zu wirken (ebd. 1412f): überall in der Welt faste man in den vierzig Tagen u. spotte über die Ägypter, die sich während dieser Zeit der Freude anheimgäben. Aus den mitgeteilten Daten ist denn auch ersichtlich, daß Athanasius sich in der Berechnung der 40 Tage an das Abendland anschloß (dazu Holl, Ges. Aufs. 2, 370/2).

c. Dauer im Westen. Im Westen begann die Fastenzeit jeweils am Montag nach dem sechsten Sonntag vor Ostern, umfaßte also unter Ausschluß der Sonntage, an denen nicht gefastet werden durfte, sechs Wochen zu je sechs F., so daß man allerdings nicht auf vierzig, sondern nur auf sechsunddreißig F. kam. Die ,natalitia' der Märtyrer wurden während der Quadragesima nicht feierlich begangen, sondern an den Samstagen u. Sonntagen nur kommemoriert (Leo, Cod. can. 60, 51 [PL 56, 720]). Zur Quadragesima in Mailand O. Heiming: ArchLw 2, 1 (1952) 45f. In Rom war um 520 unter orientalischem Einfluß vorübergehend auch die Beobachtung einer Quinquagesima statt der alten Quadragesima üblich, allerdings nicht schon im Sinne einer liturgischen Einrichtung, sondern nur einer asketischen Übung (A. Chavasse: Maison-Dieu 31, 3 [1952] 86/8. 108/10; RSR 35 [1948] 339f; vgl. auch J. A. Jungmann: ArchLw 5, 1 [1957] 84f). Um vierzig wirkliche F. zu erhalten u. so die Zahl der F. des Herrn vollzumachen, traten im Abendland schließlich im 7. Jh. vor die 36 F. noch 4 weitere; für den Aschermittwoch kam der Name caput quadragesimae bzw. ieiunii auf (dazu F. Cabrol: DACL 2, 2, 2134/7).

d. Dauer im Osten. Infolge des Widerstandes gegen alles Samstagsfasten hatte man im Osten nur fünf Wochentage zur Verfügung. Man fastete sechs Wochen zu je fünf Tagen u. behielt für diese Fastenzeit, obwohl sie

nur dreißig wirkliche F. umfaßte, den nun einmal an einer sechswöchigen Fastenperiode haftenden Namen Tessarakoste bei, legte sie aber vor die als selbständige Größe weiterbestehende Karwoche mit ihren sechs F. u. erreichte auf diese Weise dieselbe Zahl von F. (36) wie im Abendland. Diese sieben Wochen lange Fastenzeit vor Ostern findet sich in der zweiten Hälfte des 4. Jh. im antiochenisch-byzantinischen Gebiet u. in Kappadokien (Joh. Chrys. in Gen. hom. 30, 1 [PG 53, 273f]); Const. ap. 5, 13, 3/4 [1, 269/71 Funk]; PsIgnat. Phil. 13, 3 [2², 120 Funk]; Basil. in ebr. hom. 1 [PG 31, 444]). Der Unterschied der Wochen u. die Gleichheit der Tage werden von Joh. Cass. conl. 21, 27 (CSEL 13, 602f) erörtert. Eine strengere Praxis hatte die Kirche von Jerusalem, in der die vorösterliche Fastenzeit um das Ende des 4. Jh. acht Wochen umfaßte, d. h. mit Ausschluß der Samstage u. Sonntage, aber mit Einschluß des Karsamstages sogar einundvierzig Tage (Aeth. peregr. 27, 1 [CSEL 39, 78]). Daß noch im 5. Jh. bezüglich der Zahl der wirklich gefasteten Wochen u. Tage die größte Verschiedenheit herrschte, erfahren wir von Socr. h. e. 5, 22, dessen einzelne Angaben zwar Bedenken erregen, aber hinsichtlich der Tatsache, daß die Fastenübungen nicht überall gleichmäßig beobachtet wurden, richtig sein dürften.

e. Sinn der Fastenzeit. Die vorösterliche Fastenzeit war eine in völliger Unabhängigkeit vom Paschafasten geschaffene Zeit der Buße, inneren Läuterung u. ernstlicher Einkehr, in welcher das Fasten nicht die einzige u. auch nicht die wesentliche Übung war. Den Gläubigen wurde allgemeine Abtötung, Gebet, Almosengeben u. die eifrige Übung der christl. Tugenden in besonderer Weise empfohlen. Die Quadragesima war zugleich auch die beliebteste Predigtzeit. Das Fasten während der Quadragesima galt als eine strenge Verpflichtung. Bischöfe, Priester u. Kleriker, die das Fastengebot übertraten, wurden mit Amtsentsetzung, Laien mit Versetzung in die Reihen der Büßer bestraft (Can. ap. 69 = Const. ap. 8, 47, 69 [1, 584 Funk]). Nur Krankheit u. Altersschwäche entschuldigten von dieser Verpflichtung (ebd.; Tim. Al. resp. can. 31. 33 [Pitra, Iur. eccl. gr. hist. 1, 637]). Andererseits trat mancherorts an den Donnerstagen der Quadragesima eine Milderung ein. An diesem Tage war ein Bad erlaubt u. man durfte deshalb das Fasten unterbrechen; denn Baden u. Fasten galt als unvereinbar. Aug. ep. 54, 4, 5 (CSEL 34, 2, 163f) riet, sich im Interesse der christl. Liebe u. Eintracht nach dem Brauche der Kirche zu richten, in der man sich gerade aufhielt. Selbst die Taufkandidaten konnten das Fasten am Gründonnerstag unterbrechen u. in den Thermen der Stadt ein Bad nehmen. Augustinus (ebd. 54, 7, 10 [168]) glaubt den Ursprung dieser Sitte in hygienischen Gründen finden zu können. Nach der langen Dauer der Quadragesima, während der die Kandidaten nicht nur gefastet, sondern auch nicht gebadet hatten, sollten sie zu den hl. Zeremonien der Osternacht in frischen Gewändern u. gebadet erscheinen; sicherlich war dann das Bad eine wohlbegründete sanitäre Maßnahme, bes. im Falle einer größeren Anzahl von Täuflingen. Der Gründonnerstag war der logische Tag dafür, da der Karfreitag u. Karsamstag strikte F. waren. Von dieser Erlaubnis, zu baden u. das Fasten zu unterbrechen, machten dann auch viele andere Mitglieder der Gemeinde Gebrauch (dazu Owen 98). Es ist bezeichnend, daß die Quadragesima erst mit der Friedenszeit der Kirche in Erscheinung trat, also in einer Zeit, in der große Massen in die Kirche einströmten u. naturgemäß nicht nur der Eifer für die bis dahin freiwillig geübte Askese, sondern auch der sittliche Durchschnitt sinken mußte. Ein Gegenmittel war die Einrichtung der Tessarakoste (Joh. Cass. conl. 21, 30 [CSEL 13, 605f]). Praktische Gründe legten die Zeit vor dem Paschafasten nahe. Der Ostertag war der Tag der allgemeinen Kommunion, der Termin für die Taufe u. für die Rekonziliation der Büßer, wofür eine entsprechende Vorbereitung nötig war (dazu Schümmer 205/7).

VI. Entwicklung weiterer Fastenzeiten. a. Osten. 1. Pfingstfasten. Im Osten zeigt die weitere Entwicklung noch im 4. Jh. eine Fastenzeit nach Pfingsten. Sie ist eindeutig für Antiochia durch Const. ap. 5, 20, 14/8 (1, 299/301 Funk) bezeugt u. umfaßte zunächst die Woche nach der Pfingstoktav. Dieselbe Fastenübung scheinen Athan. apol. fug. 6, 4 (2, 1, 72 Opitz) u. Aeth. peregr. 44, 1 (CSEL 39, 95) für die Kirchen von Alexandria bzw. Jerusalem im Auge zu haben, in denen dieses Fasten in die Woche unmittelbar nach Pfingsten fiel. Nach Const. ap. aO. war der Sinn dieser Fastenübung nach rückwärts gerichtet: nach der vollen Freude des Pfingstfestes sollten die Gläubigen wieder in den

Ernst des Christenlebens zurückversetzt werden. Die spärlichen u. lückenhaften Nachrichten, die wir über die weitere Entwicklung des Pfingstfastens in der Großkirche des Ostens besitzen, lassen sich durch Zeugnisse aus den beiden Nebenkirchen der Nestorianer u. Jakobiten dahingehend ergänzen, daß die einwöchige Fastenübung vielleicht schon im Laufe des 5. Jh., jedenfalls aber im 6. Jh. zu einer regelrechten Tessarakoste erweitert wurde. Während in den syrischen Quellen das Pfingstfasten fast regelmäßig den Namen Apostelfasten trägt, da die Zeit nach Pfingsten in besonderer Weise als die Zeit der Lehr- u. Missionstätigkeit der Apostel galt, findet sich bei den Nestorianern dafür auch die Bezeichnung Eliasfasten in Parallelsetzung zum Herrenfasten, wie das Fasten vor Ostern genannt wurde. Zum Ganzen Holl 177/80.

2. Adventsfasten. Die Entstehung u. Entwicklung des Fastens vor Weihnachten oder Epiphanie lassen sich bei dem heutigen Quellenstand nur sehr schwer verfolgen. Doch kann aus den späteren Gewohnheiten der Nebenkirchen mit einiger Sicherheit der Schluß gezogen werden, daß in der Zeit zwischen der Lostrennung der Nestorianer u. der der Jakobiten von der Großkirche ein mehrwöchiges Adventsfasten üblich geworden war u. daß dieses in der antiochenischen Kirche bereits zu Anfang des 6. Jh. mit dem 1. Dezember begann. Die Armenier beobachteten im 7. Jh. eine vierzigtägige Fastenzeit vor Epiphanie, die sie wahrscheinlich von der Jerusalemer Kirche übernommen hatten, in der sie vermutlich um 500 eingeführt worden war. Dazu Holl 181/5. – Mit der spätestens gegen Ende des 7. Jh. zum Abschluß gekommenen allgemeinen Angleichung des Pfingst- u. Adventsfastens an die ‚große' Tessarakoste, wie die Fastenzeit vor Ostern genannt wurde, erreichte die Entwicklung einen vorläufigen Endpunkt. Die drei großen Hauptfeste der Christenheit – Weihnachten, Ostern u. Pfingsten – waren durch Tessarakosten ausgezeichnet, die, wie die Feste selbst, als eine auf der Schrift fußende Gottesordnung betrachtet wurden. Die vierte große Fastenzeit der Ostkirche, das Marienfasten, war eine spätere Einrichtung, die in keiner der Quellen vor der islamischen Invasion Erwähnung findet. Dazu Holl 186.

b. Westen. Auch im Abendland zeigte sich die Tendenz, neben der Quadragesima noch andere pflichtmäßige F. in das Kirchenjahr einzufügen. Sie waren anfangs nur von lokaler Bedeutung.

1. Quatemberfasten. In Rom erscheint im 5. Jh. ein viermaliges jährliches Fasten, das in der christl. Literatur zum erstenmal von Leo M. s. 19, 2 (PL 54, 186) erwähnt wird: ‚... ieiunium vernum in quadragesima, aestivum in pentecoste, autumnale in mense septimo, hiemale in hoc qui est decimus celebramus'. Seine Anfänge liegen wohl schon in dem von Papst Kallistus für die drei Erntezeiten eingeführten dreimaligen jährlichen Samstagsfasten: ‚Hic constituit ieiunium die sabbati ter in anno fieri, frumenti, vini et olei secundum prophetiam' (Lib. Pont. 1, 141 Duch.; dazu Fischer 41, Schümmer 153/8. 160f). Wann dieses System von drei Fastenzeiten (nach Pfingsten, im September u. im Dezember) unter der Einwirkung des Gedankens, daß jede der vier Jahreszeiten durch eine Fastenübung geheiligt werden sollte (vgl. Leo M. s. 94, 3 [PL 54, 459f]), durch die Einbeziehung des schon lange bestehenden Fastens der ersten Quadragesimawoche erweitert u. dadurch zu den quattuor tempora wurde, ist nicht sicher. Bischof Filastrius v. Brescia, der ebenfalls ein System von vier feierlichen Fastenzeiten im Kirchenjahr kennt, sie aber mit Weihnachten, Ostern, dem Himmelfahrtsfest u. Pfingsten verbindet (divers. haer. 149, 3 [CCL 9, 312]: ‚nam per annum quattuor ieiunia in ecclesia celebrantur, in natale primum, deinde in pascha, tertio in ascensione, quarto in pentecosten'), polemisiert im Anschluß daran (149, 6 [ebd.]) gegen ein anderes Fastensystem, das auf die vier Jahreszeiten ausgerichtet ist: ‚alii autem putant secundum quattuor tempora anni cuiusque dixisse scripturam'. Mit alii spielt Filastrius offenbar auf Rom an, doch ist die früheste Quelle, die uns ein klares Bild über die röm. quattuor tempora gibt, Papst Leo I. Dieser fand jedenfalls das Quatemberfasten, das durch Fasten am Mittwoch u. Freitag u. durch eine Vigil am Samstag begangen wurde, als eine schon seit geraumer Zeit in der röm. Kirche bestehende Einrichtung vor. Er leitet die Winter-, Pfingst- u. Herbstquatember auf apostolische Tradition zurück (s. 12, 4; 16, 2; 76, 9; 79, 1; 92, 1 [PL 54, 171. 177. 411. 418/9. 453]) u. kündigt sie mit einer stehenden Formel (zur selben Formel im Sacramentarium Gelasianum G. Morin: RevBén 14 [1897] 343f) an, so das Dezemberfasten: ‚Quarta igitur et sexta feria ieiunemus; sab-

bato autem apud beatissimum apostolum Petrum vigilias celebremus‘ (serm. 12, 4; 13; 16, 6; 17, 4; 18, 3; 19, 3 [PL 54, 172. 172/3. 179. 182. 185. 188]); die Pfingstquatember (serm. 75, 5; 76, 9; 78, 4; 81, 4 [403. 411. 418. 422]); das Septemberfasten (serm. 86, 2; 88, 5; 89, 6; 90, 4; 92, 4; 94, 4 [438. 444. 446. 450. 455. 460]). Mit Morin aO. 336ff wird man die Entstehung der Quatember am besten mit den altröm. feriae sementivae, f. messis u. f. vindemiales in Verbindung bringen u. sie als christliche Konkurrenzfeiern gegen diese heidn. Naturfeste betrachten. Diese Hypothese erklärt einmal, warum die Quatember zuerst als eine rein röm. Lokalfeier in Erscheinung traten u. in Rom ursprünglich ein dreimaliges Jahresfasten, der Vorläufer des Quatemberfastens, beobachtet wurde. Für sie spricht auch der Charakter der Quatember als Naturfeiern, der sowohl in den Quatemberpredigten Leos wie auch in der Quatemberliturgie deutlich zum Ausdruck kommt: in jeder der vier Jahreszeiten wird Gott als Dank für den durch ihren Wechsel hervorgebrachten Segen der Felder ein Opfer der Enthaltsamkeit dargebracht, das bes. auch den Armen zugute kommen soll. Die späteren Hinweise auf jüd. Vorbilder (Gerlitz 71f) sind sekundär. – Auch die afrikanische Kirche kannte ein Pfingstfasten (ieiunium quinquagesimae), das am Mittwoch u. Freitag in der Woche nach Pfingsten beobachtet wurde u. dieselben charakteristischen Züge wie das ieiunium pentecostes der röm. Kirche aufweist (Aug. s. 357, 5 [PL 39, 1585]). Dazu C. Lambot: RevBén 47 (1935) 114/24. Es ist wohl möglich, daß die afrikanische Kirche das ursprüngliche, aus der alten röm. Liturgie bekannte System von drei jährlichen Fastenzeiten besaß. Doch muß betont werden, daß unsere Quellen aus der Zeit Augustins darüber schweigen. Dazu Lambot aO. 123f. Erst mit der Verbreitung der röm. Liturgie u. der röm. Liturgiebücher im 8. u. 9. Jh. fand das ausgesprochen röm. Quatemberfasten allmählich auch Eingang in die anderen Kirchen des Abendlandes. Zum Ganzen s. auch Eisenhofer 1, 482/5 u. Arbesmann, Fasting 45/7 mit der dort angegebenen Literatur.

2. Rogationsfasten. Die Tradition schreibt die Einführung der Rogationen dem Bischof Mamertus v. Vienne zu. Sie bestanden teilweise aber schon früher u. wurden von ihm nur neu belebt, als er um 470 aus Anlaß schwerer Heimsuchungen seiner Bischofsstadt den drei Rogationstagen mit Bittprozessionen (litaniae) ihre heutige Stellung unmittelbar vor dem Himmelfahrtsfest gab u. sie mit einer größeren Feierlichkeit ausstattete (Sid. Apoll. ep. 5, 14 [MG AA 8, 87f]; vgl. 7, 1 [103f]; Avit. hom. in rog. [ebd. 6, 2, 108ff]). Die Ähnlichkeit der christl. Rogationen mit den ambarvalia, den altröm. dreitägigen Flurumgängen im Mai, führt zu dem Schlusse, daß ihre Entstehung auf das Bestreben zurückgeht, einen beim Volke sehr beliebten heidn. Brauch durch eine christl. Konkurrenzfeier zu verdrängen (dazu bes. D. de Bruyne: RevBén 34 [1922] 14ff; vgl. auch W. W. Fowler, The Roman Festivals of the Period of the Republic [London 1899] 127; Wissowa, Rel.² 101 mit der dort angegebenen Lit.), wie ja auch die röm., später litania maior genannte Bittprozession am 25. April ein christl. Ersatz für die an diesem Tage stattfindende Flurprozession der Robigalia war (Usener, Das Weihnachsf. ²306ff). Die von Mamertus angeordneten Rogationstage trugen einen betont christlichen, mit den Quatembertagen verwandten Charakter. Es waren Tage der Buße, an denen die Gläubigen neben der Teilnahme an den Bittprozessionen eifrigeres Gebet, Fasten u. Almosengeben üben sollten (Sid. Apoll. ep. 5, 14; Avit. hom. in rog. [MG AA 8, 88; 6, 2, 108]; Greg. Tur. hist. Franc. 2, 34 [MG scr. rer. Mer. 1, 1², 83f]; auch die litania maior in Rom war wahrscheinlich durch ein Fasten ausgezeichnet [F. Cabrol: DACL 7, 2, 2493]). Die Rogationen fanden bald großen Anklang u. allmählich weite Verbreitung. Schon iJ. 511 sanktionierte das 1. Konzil von Orléans das Rogationsfasten vor Christi Himmelfahrt für ganz Gallien (Conc. Aurel. I cn. 27 [MG Conc. 1, 8]). Einige Jahre später (517) erschienen zwei dreitägige Rogationsfasten in Spanien. Die Synode v. Gerunda legte das eine auf die drei letzten Tage (Donnerstag bis Samstag) der Woche nach Pfingsten, das andere auf den ersten Donnerstag bis Samstag im November (Conc. Gerund. cn. 2. 3 [2, 18. 19 Bruns]; cn. 3 erwähnt ausdrücklich Fleisch- u. Weinabstinenz). Die letztgenannte Rogation fand bald auch Eingang in Gallien; denn das 2. Konzil v. Lyon (iJ. 567) ordnete für die erste Novemberwoche litaniae an, ‚sicut ante ascensionem Domini sancti patres fieri decreverunt‘ (Conc. Lugdun. II cn. 6 [MG Conc. 1, 140]). Die 5. Synode v. Toledo

(iJ. 636) fügte eine weitere dreitägige Rogation für die Iden des Dezember an (Conc. Tolet. V cn. 1 [1, 246 Bruns]); schließlich bestimmte die 17. Synode von Toledo (iJ. 694) litaniae für jeden Monat des Jahres (Conc. Tolet. XVII cn. 6 [1, 388 Bruns]). Beide Synoden betonen den Bußcharakter dieser Übungen. Isidor v. Sevilla (eccl. off. 1, 37/41 [PL 83, 771/5]) kennt neben der quadragesima noch das Fasten nach Pfingsten u. die ieiunia septimi mensis, Kalendarum Novembrium u. Kalendarum Januariarum. Die litania in Kalendis Januariis wurde eingeführt, um die Maskenzüge u. andere abergläubische Bräuche der Heiden am Neujahrsfest zu verdrängen (ebd. 1, 41 [774f]; Aug. serm. 197; 198 [PL 38, 102ff]; Conc. Turon. II [567 oder 570] cn. 18 al. 17 [MG Conc. 1, 126f]). An Stelle der ausschweifenden Vergnügungen empfiehlt Aug. s. 198, 2 (PL 38, 1025) seinen Gläubigen Fasten, Kirchenbesuch, Schriftlesung u. Almosengeben. Dazu F. Bünger, Gesch. der Neujahrsfeier in der Kirche (1910) 21f; M. P. Nilsson: ARW 19 (1916/9) 51; F. Schneider: ebd. 20 (1920/1) 84; W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtl. Quelle (1950) 43f.

3. Adventsfasten. Ein Fasten vor Weihnachten wird zwischen 385 u. 391 zum erstenmal von Bischof Filastrius v. Brescia erwähnt (o. Sp. 520). Später fand es Eingang in Gallien, wo Bischof Perpetuus v. Tours um 480 wöchentliche F. anordnete, die vom Feste des hl. Martinus (11. November) bis Weihnachten zu beobachten waren: De depositione domini Martini usque natale Domini terna in septimana ieiunia (Greg. Tur. hist. Franc. 10, 31, 6 [MG scr. rer. Mer. 1, 1[2], 529]). Dasselbe Fasten schrieb iJ. 583 das 1. Konzil v. Macon vor u. bestimmte zugleich als F. Montag, Mittwoch u. Freitag: ‚ut a feria S. Martini usque ad natale Domini secunda, quarta et sexta sabbati ieiunetur' (Conc. Matiscon. I cn. 9 [MG Conc. 1, 157]). Wenige Jahre früher hatte das 2. Konzil v. Tours den Mönchen ein zwar kürzeres, dafür aber strengeres Adventsfasten vom 1. Dezember an zur Pflicht gemacht: ‚De Decembre usque natale Domini omni die ieiunent' (Conc. Turon. II cn. 18 al. 17 [ebd. 126]). Von Gallien verbreitete sich das Adventsfasten nach anderen Ländern des Westens. Zum Ganzen F. Cabrol: DACL 1, 2, 3223/30 mit der dort angegebenen Lit.; J. A. Jungmann: ZKTh 61 (1937) 341/90; A. A. McArthur, The Christian Year and Lectionary Reform (London 1958) 53/61.

VII. Strenge Beobachtung der F. Mit welcher Gewissenhaftigkeit man in der alten Kirche die Tageszeit des Fastens beobachtete, zeigt das Beispiel des Bischofs Fruktuosus. Als er an einem Wochen-F. zum Martyrium geführt wurde, wies er den ihm dargebotenen Labetrunk mit den Worten zurück: ‚ieiunamus..., recuso potum: Nondum nona diem resignat hora' (Prud. perist. 6, 54f [CSEL 61, 357]; vgl. dazu Acta Fructuosi et soc. 3 [ASS Jan. 2, 340]: ‚nondum est hora solvendi ieiunii'). In der Apokalypse des Paulus 39 (M. Rh. James, The Apocryphal New Testament [Oxford 1924] 545) sind die, welche das Fasten vor der vorgeschriebenen Zeit brechen, zu ewiger Höllenstrafe verdammt.

R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen u. Römern = RVV 21, 1 (1929); Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity: Traditio 7 (1949/51) 1/71. – L. Fischer, Die kirchlichen Quatember, ihre Entstehung, Entwicklung u. Bedeutung (1914). – F. X. Funk, Die Entwicklung des Osterfastens: Kirchengeschichtl. Abh. u. Unters. 1 (1897) 241/78. – P. Gerlitz, Das Fasten im religionsgeschichtl. Vergleich, Diss. Erlangen (1954, masch.). – K. Holl, Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche: Ges. Aufs. 2 (1928) 155/203. – A. Linsenmayr, Entwicklung der kirchl. Fastendisziplin bis zum Konzil v. Nicäa (1877). – B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner (1953). – E. C. E. Owen, Fasting in the Eastern Church: CQR 126 (1938) 95/110. – C. Schmidt-I. Wajnberg, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung = TU 43 (1919) – J. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis (1933). – Strack-B. 4, 77/114 (Exkurs über das altjüd. Fasten). – H. Strathmann, Geschichte der frühchristl. Askese in der Umgebung des werdenden Christentums (1914). – L. Ziehen, Art. Νηστεία: PW 17, 1, 88/107.

R. Arbesmann.

Fatalismus s. Fatum.

Fatum (Heimarmene).

A. Nichtchristlich. I. Wort- u. Bedeutungsgeschichte. a. Etymologie. ,F.' ist Partizipialbildung von fari, ,das Gesagte'. So die Autoren, einhellig von Varro (l. l. 6, 52) bis Isidor (or. 8, 11, 90). Zur Bedeutungsentwicklung vom ,verbalen' zum ,substantivischen' Gebrauch äußert sich hypothetisch Leumann 105f. Den etymologischen Zusammenhang mit fari haben die Römer wohl immer empfunden (vgl. Verg. Aen. 1, 261) u. sie hörten im Wort F. gern das ,semel dictum' (Hor. c. saec. 26). Augustin fühlte sich bei diesen Wort an Ps. 61, 12 erinnert: semel locutus est Deus (civ. D. 5, 9; vgl. auch Sen. prov. 5, 8).

b. Grundbedeutung. ,Orakel', ,Schicksalsspruch göttlicher Wesen' (dazu s. Otto 2048; Material: ThesLL 6, 356/7). Hierher gehören u. a. Faunus, der auch Fatuus oder Fatuclus heißt, u. seine Genossin Fauna-Fatua (Lact. inst. 1, 22, 9).

c. Abgeleitete Bedeutungen. 1. Götterspruch = Götterwille. Diese Deutung ist sehr alt, trifft aber nicht das Ursprüngliche. Die Weiterentwicklung des Begriffes F. zu voluntas (deorum) ist anscheinend unter dem Einfluß griechischer Anschauung u. Ausdrucksweise (μοῖρα θεοῦ, Διὸς αἶσα) erfolgt. Voll entwickelt ist diese Anschauung bes. bei Vergil (u. Sp. 529); so erklärt Servius zB. Verg. Aen. 4, 161: fata Iovis poscunt, ganz richtig: ,fata' dicta, id est Iovis voluntas. Neben fata Iovis stehen gleichbedeutend fata deum (Verg. Aen. 2, 54. 257), seltener die fata einer einzelnen Gottheit.

2. Schicksal (vom Götterspruch bestimmt). Von Menschen, Dingen, Orten, ja von Tieren gesagt (ThesLL 6, 360, 78/361, 29). Für fata = vita s. ThesLL 6, 358, 64/70; meist aber bedeutet es das dunkle Todesschicksal. F. meint den natürlichen Alterstod, im Gegensatz zum plötzlichen u. gewaltsamen (Cic. Cael. 79; Cic. Phil. 1, 10; vgl. auch Gell. 13, 1). Gelegentlich bezeichnet F. die Manen des Verstorbenen, sein Begräbnis, seine Leiche (ThesLL 6, 359), den Orcus (Sen. Herc. O. 1198), ,Unglück' (ThesLL 6, 359, 4/22); auch metonymisch von Personen oder Sachen, die für andere ein Unglück bedeuten (Cic. Sest. 93).

3. Heimarmene (stoisch). Dazu vgl. Cic. div. 1, 125 (Lucret. 2, 254. 257).

4. Fata = stellarum decreta (Firm. Mat. 1, 9, 2). Mit 3 u. 4 verdrängen stoische Philosophie u. Astrologie alle bisherigen Inhalte. Landläufig bedeutete ,fatum' (,Heimarmene') sehr bald nur noch das bei der Geburt von den Sternen bestimmte Schicksal (zB. Aug. civ. D. 5, 1).

d. F. als Eigenname. 1. Fatus. In Grabinschriften niederer Volksklassen (s. u. Sp. 572) erscheint ebenso wie bei Petron (42. 71. 77) oft ein Fatus, aus dem H. Jordan (bei L. Preller, Röm. Mythol. 2[3], 2, 194, 4) u. R. Peter (Art. Fatus: Roscher, Lex. 1, 2, 1452) einen männlichen Gott des Volksglaubens erschlossen haben (vgl. H. Jordan: Hermes 7 [1873] 197; Kritik u. Antikritik bei Messerschmidt 67f; vgl. auch Querolus 1, 1, 2). Die Differenzierung nach männlichen Fati u. weiblichen Fatae findet sich nur in Inschriften aus dem cisalpinischen Gallien, fehlt aber auf stadtrömischen. Die Fatae scheinen einheimischen Gottheiten (Matronae im germanisch-kelti-

schen Raum?) angeglichen zu sein u. sind schließlich dort zu den ‚Feen' geworden (vgl. auch ThesLL 6, 1, 355, 43/9).

2. Fata. α. Parzen (in der Unterwelt). Sie erwähnt Seneca in seinen Dramen (zB. Herc. O. 767; Herc. f. 566); er stellt Parzen u. F. (= Mors-Thanatos) nebeneinander (Herc. f. 559. 566; Phaedr. 477. 467; J. Kroll, Gott 384. 436_1 u. u. Sp. 542).

β. Fata divina = Parzen-Moiren. In einem Gemälde vom Anfang des 4. Jh. in der Vincentius-Gruft, einer an die Prätextatkatakombe in Rom angrenzenden Galerie nichtchristlichen Ursprungs, stehen neben dem Thron des richtenden Dispater in der Unterwelt drei weibliche Gestalten, durch eine Überschrift als FATA DIVINA gekennzeichnet: die Parzen in der Unterwelt, in ihrer Gestaltung ganz vom griech. Glauben an die Moiren abhängig (vgl. Kaufmann, Hdb. d. Arch. 277/8; Wendland, Kult. 425/7 mit Abb.; Cumont, Or. Rel. 60_{62} mit Lit.; Wilpert, Mal. 2, Taf. 132/3).

γ. Fata scribunda. Tert. an. 39, 2 wettert gegen die abergläubischen Gebräuche bei der Entbindung, dum ultima die (dies lustricus oder Nominalia) Fata scribunda advocantur. Das sind die Parzen (oder Moiren), die das Geschick der Menschen bei seiner Geburt niederschreiben. Bei den Griechen fehlt diese Vorstellung fast ganz (s. jedoch IG 3, 2, 1337, 3/4; vgl. Mart. 10, 44, 5/6, bes. Ovid. met. 15, 807/15; L. Koep, Das himmlische Buch in Antike u. Christentum = Theophaneia 8 [1952] 6/13; weitere Lit. u.a. Waszink zu Tert. an. 39, 2; S. Breemer-J. H. Waszink, Fata Scribunda: Mnemosyne 3, 13 (1947) 254/70; Wissowa, Rel. 265/6; Otto 2049; Mayer 29; Eitrem, Moira 2484/5; Archäologisches bei Weizsäcker 3093/5; Peter 1444/6; Herzog-Hauser 1672). Zum vergleichbaren Gedanken von der Sternenschrift, in der man das Schicksal lesen könne, in der späten Astrologie vgl. Stegemann, Fatum 179; Boll, Sterngl. 108f.

δ. ‚Tria Fata' meinte die Parzengruppe an den Rostra, nach der im MA diese Gegend des Forums den Namen ‚in tribus Fatis' erhielt (Cypr. ep. 21, 3; Peter u. Otto aO.; Eitrem, Moira 2488/94 u. Cumont, Rech. 76. 80. 320_2. 336. 339_2). Wie die drei Parzen den Musen (Cumont, Rech. 318/22), so stehen die Moiren den Erinyen (χθόνιαι) u. Horen (οὐράνιαι) nahe (Bowra 237f). Zu den drei Fata victricia auf den von Diokletian u. Maximin geschlagenen ‚aurei' s. Otto 2050f; Eitrem, Moira 2451.

ε. Etruskisches. Über ‚Fata' u. ‚libri fatales' bei den Etruskern s. Peter 1451; Thulin, Disz. 57; Martian. C. 4. 37/9. 57; PW 6, 728; 7, 2443, 33/42. Vgl. auch die literarischen u. archäologischen Bezeugungen der etruskischen Schicksalsgöttin ‚Nortia' u. deren enge Beziehungen zum röm. Glauben u. Ritus (s. Bernert 1048/51 u. u. Sp. 531); ferner die Schicksalsgöttin ‚Lasa' (R. Enking: RM 57 [1942] 13) u. den Spiegel der ‚Athra'.

ζ. ‚Bonifatius'. Dieser christl. Eigenname, der aus ‚bonum' u. ‚fatum' zusammengesetzt ist, findet sich seit dem 4. Jh. in der Unterschicht jedoch seltener (ThesLL 2, 2072, 67). Den Sinn des Namens für einen antiken Hörer dürfte erläutern Ambrosiaster 115, 34; s. u. Sp. 613).

e. Verwandte Begriffe. Eitrem, Moira 2449, 55/2450, 4 stellt die wichtigsten griech. Ausdrücke für ‚Schicksal' zusammen. Hinzuzufügen wäre noch ‚τὸ φέρον' (vulgär nach Marc. Aur. 5, 8, 5; etymologisches Spiel im Epigramm des Palladas, Anth. Pal. 10, 73). Ursprünglich waren die verschiedenen Schicksalswörter klar voneinander unterschieden, u. Dichter u. Prosaschriftsteller haben diesen Unterschied manchmal lange aufrechterhalten (s. Eitrem, Schicksalsm. u. bes. Theiler, Tac.). Vielfach aber ist eine genaue Abgrenzung der engverwandten Begriffe unmöglich (s. Herzog-Hauser 1644) u. später handelt es sich bei dem häufigen Wechsel höchstens noch um ‚eine andere Gefühlsnuance' (Wendland, Kult. 105). Schließlich dominiert eindeutig der Begriff des ‚fatum astrale', u. alle anderen Benennungen sind nur noch rhetorisch-stilistische Variationen, wie zB. bei Firmicus Mat. (math. 1, 8, 2; 1, 10, 1; 1, 7, 37 usw.). Anderswo sind die verschiedenen Bezeichnungen nur gelehrter Apparat oder dichterischer Schmuck wie bei Synesios u. Prudentius (s. u. Sp. 603 u. 614). Schon bei Archilochos (πάντα τύχη καὶ μοῖρα, Περίκλεες, ἀνδρὶ δίδωσιν, frg. 16 Diehl) wirken ‚in der Einzahl zusammengefaßt (δίδωσιν) beide Schicksalsmächte, Zufall u. Geschick, wie eine Götterherme mit zwei demselben Vorstellungskreis angehörigen Gesichtern' (Eitrem, Schicksalsm. 48). Zudem ist nach stoischer Lehre die τύχη als αἰτία ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ (Arnim 2, 967) in der Sache dasselbe wie die Heimarmene (so auch Alex. Aphrod. de fato 8) u. nur die Beziehung auf das menschliche Wissen

schafft einen Unterschied zwischen beiden Begriffen (s. auch Heliodor u. Achilles Tatius, in deren Romanen nicht die Menschen die Verantwortung für ihre Taten tragen, sondern die Götter u. Dämonen u. vor allem die böse Tyche; vgl. Rohde, Roman [3]464/6. 508. 574; Herzog-Hauser 1671). Zur Verbindung von F. mit *Fortuna vgl. bes. Verg. Aen. 8, 334: Fortuna omnipotens et ineluctabile fatum: die Summe der himmlischen Gewalt (s. ThesLL 6, 369, 77/9). – Zum Wortgebrauch von ἀνάγκη in Epos u. Tragödie s. H. Schreckenberg, Ananke = Zetemata 36 (1964). Vgl. zu Ananke auch u. Sp. 531/2.

f. Römische Bedeutungsentwicklung. 1. Dichter. α. Vergil. Bei Vergil ist der Sinn von ‚F.', nach Büchner (PW 8A, 1461) ‚Herzwort' der Aeneis (was sich schon darin zeigt, daß es sich im zweiten Vers des Gedichtes findet, fato profugus), umstritten (wichtig dazu R. Heinze, Virgils epische Technik 291/304, bes. 293_3. Das eigentliche Ziel des F. (als des Willens Jupiters: Aen. 4, 614) ist das imperium Romanum, das schon immer für alle Zukunft geplant ist. Ihm dienen willig oder sich vergeblich dagegen auflehnend alle, bes. der pius Aeneas, der im ‚sequi deum' die stoische Forderung des ‚praebere se fato' erfüllt (vgl. Sen. prov. 5, 8). Vergils F.idee erweist ihre Mächtigkeit noch in Augustins Polemik (civ. D. 5, 1; s. u. Sp. 619).

β. Lucan. Er bleibt zwar in der Nachfolge Vergils (‚fata Romana' als Schicksalsrad der unbesiegbaren röm. Weltherrschaft 2, 580/1; vgl. dagegen Aen. 5, 709f), läßt aber Fortuna die Herrschaft übernehmen. F. u. Götter stehen fast synonym neben ihr. Wer ihnen folgt, wie der Glücksritter Cäsar, verficht die victrix causa; wer sich ihnen widersetzt, wie Cato, geht in diesem Kampfe unter. Nur verkehrt sich die Wertung Vergils bei Lucan in das Gegenteil: die victa causa Catos ist die sittlich bessere, so daß Cato als der wahre ‚pius' seine Frömmigkeit (anders als Aeneas) in seinem Tode erweist (vgl. W. H. Friedrich, Cato, Caesar u. Fortuna bei Lucan: Hermes 73 [1938] 391/423, bes. 405/11).

γ. Nachvergilische Dichter. Die röm. Dichter nach Vergil leben von der F.idee Vergils (s. Christ 155/61; 59/63). Für Horaz steht das F. noch über Jupiter, den er daran erinnert, daß ihm vom F. die Sorge für das Menschengeschlecht u. bes. für dessen Herrscher Augustus anvertraut ist (c. 1, 12, 49/51). Augustus selbst ist ein Geschenk des F. u. der Götter an Rom (c. 4, 2, 37f). So verbindet Horaz die Person des Augustus besonders gern mit dem F., während Tibull u. Ovid es mehr auf Rom selbst anwenden (Christ 159). Besonders der ‚Astrologe' schlechthin unter den Dichtern, Manilius, betrachtet die ganze röm. Geschichte von Aeneas' Flucht bis zu Cäsars Tod unter dem Motto sors (d. h. fatum) est sua cuique ferenda (4, 22). Noch Rutilius Namatianus spricht von den grandia fata (red. 1, 92), die Rom erhalten hätten, wenn nicht Stilicho die Sibyllinischen Bücher, die fatalia pignora regni (das vom Schicksal gegebene Unterpfand für das Reich; vgl. Ovid. fast. 6, 445) hätte verbrennen u. damit die ‚vollen Spindeln der Parzen sich dem Untergang zuneigen lassen' (2, 55; vgl. 1, 134). Gerade Rutilius hielt mit Zähigkeit an dem schon von Silius Italicus (7, 476/9) entwickelten Gedanken fest, wonach die Ewigkeit des Reiches mit den Naturgesetzen des Weltalls gleichgesetzt wird (1, 133/8).

2. Historiker. α. Livius. Der Einfluß der stoischen Heimarmene (als Pronoia oder Ursachenkette) auf das ‚fatum' bei Livius ist schwach. Soweit F. nicht bloß eine literarische Formel ist, bedeutet es bei Livius meist im eigentlich röm. Sinne die verderbliche Macht, die ein Leben beendet oder ein Unglück hervorruft, u. wird so gelegentlich zur Entschuldigung für nationales Unglück gebraucht.

β. Tacitus. Der F.begriff des Tacitus zeigt gemeinröm. Züge, insofern das Dasein des einzelnen Menschen, ganzer Völker, die Entwicklung Roms wie der gesamte Geschichtsverlauf als schicksalhaft bestimmt erscheinen (s. Agr. 13. 42. 45; ann. 16, 15, Interpretation einzelner Stellen: demnächst im Gymnasium). Lit. u.a. W. Theiler, Tac.; Kroymann; R. Heinze, Vom Geist des Römertums [3](1960); V. Pöschl, Tacitus u. der Untergang des röm. Reiches = WStud 69 (1956) 310/20. Schließlich wirkt das F. nach römischer Meinung in einer steten Wiederkehr gewisser Ereignisse, die gleichsam ununterbrochen auf ein u. dasselbe Ziel hinzudrängen scheinen, als etwas Unabänderliches u. die Zukunft Bestimmendes (so deutet Heinze aO. 440/54 die berühmte Stelle Tac. Germ. 33; anders Pöschl 313; vgl. dazu vor allem die ausführliche Behandlung bei Pfligersdorffer 27/30). Ann. 6, 22 rekapituliert Tacitus (vielleicht nach dem Platoniker Gaius) die verschiedenen antiken Meinungen über das F. (Epikureer,

Stoiker, mittl. Platonismus u. astrologische Auffassung; s. dazu Theiler Tac., bes. 82).
3. Redner, heidnische Intelligenz (außerhalb der Philosophenschulen). Der Glaube an die Heimarmene u. das Sternen-F. findet sich allenthalben. Ein unbekannter Lobredner preist in einem Panegyricus auf Konstantin iJ. 310 den Kaiser (Paneg. Lat. 7 [6], 14, 3f): er spielt auf die Wahl der Lebenslose nach Platon an u. erklärt, Konstantin sei dabei sicher nicht in ein übles Los eingetreten (es folgt ein Beispiel der Milde aus dem Leben des Kaisers als Beweis). Konstantin selbst wird hier der ‚fati necessitas' unterstellt. Freilich hat diese ihm nur die guten Eigenschaften geschenkt, die bösen aber verwehrt. – Die Stellen aus Symm. rel. 8 seien erwähnt, weil eine davon dem Prudentius (s. u. Sp. 614) Veranlassung zu einem großen polemischen Exkurs gegeben hat. Schließlich sei noch auf die Weihinschrift des Rufus Festus Avienus (s. Marx: PW 2, 2386/91) an die etrusk. Schicksalsgöttin Nortia verwiesen (IL 6, 537).
II. Heimarmene-Lehre. a. Vorstufen. Schon Thales scheint die Naturnotwendigkeit des Geschehens mit dem Wort ‚Ananke' bezeichnet zu haben, wie nach ihm auch Anaxagoras, Parmenides, Heraklit u. die Atomisten. Anaximander fügt den Begriff des χρεών hinzu u. vielleicht schon Anaximenes den der Heimarmene, der sich seit Heraklit u. Parmenides immer fester mit der Ananke verbindet (u. bei Heraklit in der Formel εἱμαρμένη [adj.] ἀνάγκη auftritt, wohl Vorbild der ‚fatalis necessitas' (Gundel, Beitr. 11). Heraklit hat Heimarmene u. Logos gleichgesetzt u. so das Gesetz des Kosmos vergeistigt. Der Kampf gegen die Heimarmene (schon bei Anaxagoras, s. Alex. Aphr. fat. 2) als gegen ein leeres Wort richtet sich wie nachher bei Epikur (Cic. div. 2, 19) gegen ein ‚F. der Furcht'. Die Notwendigkeit der Ursachen wird wissenschaftlich durchschaut u. beseitigt das F. der Furcht (bes. Heraklit u. Stoa: identifiziert mit dem Logos wird es schließlich zur Notwendigkeit des Zweckes, zum F. der Vorsehung, der Pronoia; Trendelenburg 120/5).
b. Platon. Eine zusammenhängende Behandlung des Begriffs der Heimarmene findet sich bei Platon nicht. Die Hauptstelle ist für die Kaiserzeit der Mythos des Er am Ende des zehnten Buches des Staates; daneben ist hinzuweisen auf Phaedr. 255B; rep. 566A; Prot. 320D u. 321C; Phaedo 115A; leg. 873C u. 904C. Bei Platon tritt die Heim. meist nicht mehr als die geistige allgewaltige Schicksalsmacht der jon. Philosophen auf. Vielmehr ist sie auf die menschliche Sphäre beschränkt u. bedeutet wie in volkstümlichen Anschauungen entweder das über den einzelnen verhängte Lebenslos oder das Todesgeschick bzw. die Todesgöttin, die den Menschen das Verhängnis (μοῖρα) bestimmt. Pol. 272 erhält sie wieder etwas von der alten Bedeutung des Weltenschicksals mit dem deutlichen Einschlag des Weltverhängnisses, das den Kosmos nach Ablauf einer bestimmten Periode drängt, sich im entgegengesetzten Schwunge rückwärts zu drehen. Hier liegen die Wurzeln der späteren Ausdeutung der Heim. als böse *Materie, die dem weltschöpfenden Geist u. seiner Ordnung widerstrebt (s. *Demiurgos). Besonders gewirkt hat das große, wohl von pythagoreischen u. orphischen Gedanken beeinflußte Bild am Ende des Staates (616/20) von der gewaltigen Göttin Ananke, die auf ihrem Schoße die Weltspindel hält, umgeben von ihren Töchtern, den Moiren, von denen Lachesis die Vergangenheit kündet, Klotho die Gegenwart u. Atropos die Zukunft. Die nach tausendjähriger Wanderung aus den Tiefen der Erde oder vom Himmel kommenden Seelen müssen, so berichtet der aus dem Jenseits wiedergekehrte Pamphylier Er, alsbald vor Lachesis hintreten, aus deren Schoß ein Prophet Lose u. Lebensmuster entnimmt. Wenn an dieser Stelle Determinismus u. Fatalismus konsequent zu Ende geführt erscheinen, so ist andererseits die Willens- u. Wahlfreiheit des Menschen u. die Schuldlosigkeit der Gottheit am gewählten Los, auch am gewählten Bösen, gewahrt. Wenn im mittleren Platonismus (s. u. Sp. 533) die Wahlfreiheit des Menschen betont wird, aber ebenso die Zwangsläufigkeit der Folgen, so ist die Abhängigkeit von der mythischen Lebenswahl der Seelen vor ihrem neuen Lebensweg mit Händen zu greifen. Und die Worte des ‚Propheten' (617E): ‚Die Tugend hat keinen Herrn... Die Schuld liegt bei dem Wählenden; Gott ist schuldlos' klingen wie ein unablässiges Echo sowohl durch den ganzen Mittel- u. Neuplatonismus wie durch die ganze christl. Literatur von Justin (apol. 1, 44) u. Athenagoras (s. den Index der Ausg. von Ed. Schwartz s. v. πρόνοια) bis zu Theodoret (graec. aff. cur. 6, 57). Als Bestätigung der Freiheit der sittlichen Ent-

scheidung u. Verantwortung des Menschen u. als Abwehr gegen die Verlagerung der Schuld auf eine zwingende Notwendigkeit oder gar auf die mit ihr gleichgesetzte göttliche Vorsehung war diese einprägsame Formulierung sozusagen eine Theodizee en miniature, die sich kaum ein christl. Apologet, Prediger oder Exeget hat entgehen lassen (vgl. zum Ganzen Gundel, Beitr. 42/51).

c. Mittlerer Platonismus. 1. PsPlutarch, Albinos, Apuleius. Trotz mancher Unterschiede im einzelnen hält ein gemeinsames Band zahlreiche Vertreter des mittleren Platonismus zusammen, u. zwar eine Lehre, die im Grunde eine Ausarbeitung der eben angeführten Stelle aus dem Staat (617E) ist. Sie findet sich klärlich am getreuesten wiedergegeben in der schulmäßigen Abhandlung ‚De fato' des PsPlutarch, weiter bei Nemesius v. Emesa (s. u. Sp. 602) u. mit mehreren Änderungen u. Kürzungen im Timaioskommentar des Chalcidius (142/59; s. u. Sp. 612), während ihre Spuren sich in den jedenfalls stark kürzenden Darlegungen des Albinus (did. 26) u. Apuleius (dogm. Plat. 1, 12) nachweisen lassen. Gercke 296ff nimmt Abhängigkeit von einer gemeinsamen mittelplatonischen Quelle an; vermutungsweise hat er als Urheber Gaius, den Lehrer des Albinus, genannt; Theiler hat diese Vermutung in ausführlicher Argumentation weiter begründet (s. auch Amand 104/6). Am besten geht man zur Beschreibung der Lehre von der Abhandlung ‚De fato' aus. Diese fängt an mit einer Distinktion der Heim. als οὐσία u. ἐνέργεια. Als Ausfluß der göttlichen Vorsehung ist die Heim. das unverbrüchliche Gesetz, das die Gottheit dem Kosmos auferlegt hat (cap. 1); sie fungiert wie ein Gesetz, weil ein Gesetz, ‚ebenso wie der Logos oder etwas Göttliches', immer begrenzt ist, u. die Heim. unmöglich vorhersagen kann, was ein jeder tun bzw. erleiden wird, da ja die Zahl der Individuen sowie ihrer Erlebnisse unendlich ist (cap. 3; gleichartig Albin. did. 26, 1 u. Chalc. comm. 148), u. weiter, weil dann die Willensfreiheit verloren gehen würde. Vielmehr ist es so, daß, wenn eine Seele in völliger Freiheit eine bestimmte Lebensart wählt, diese Wahl eine Reihe von vom Schicksal bestimmten Folgen nach sich zieht. Die Heim. waltet somit nur bedingungsweise, ἐξ ὑποθέσεως (cap. 4). Damit ist die Willensfreiheit gewahrt, denn die Handlung steht bei uns, während die Folge der Heim. unterliegt (cap. 16). Der Satz ‚Alles geschieht nach der Heim.' ist also richtig, wenn er ausdrücken soll, daß alles durch die Heim. umfaßt wird; er ist falsch, wenn er bedeuten soll, daß alle Handlungen u. Ereignisse durch die Heim. determiniert werden (fast gleichlautend Albin. did. 26: πάντα μέν φησιν ἐν εἱμαρμένῃ εἶναι, οὐ μὴν πάντα δὲ καθειμάρθαι). So unterdrückt die Heim. weder den Unterschied zwischen dem Möglichen u. Notwendigen, noch die Willensfreiheit, noch den Zufall, noch die sittliche Verantwortung, noch die Wirksamkeit des Gebetes oder der Religion (cap. 11). Freilich herrscht auch hier keine volle Konsequenz. Neben vielen anderen stoischen Dogmen wird auch das der Wiederkehr der gleichen Weltperioden angenommen; damit ist aber eine wirkliche Willensfreiheit nicht vereinbar. Ein wichtiger Unterschied zur Stoa besteht in dem Verhältnis der Vorsehung zum Schicksal, die nicht miteinander identifiziert werden: die höchste Pronoia steht hier als Wille oder Gedanke des Weltschöpfers über der Heim. u. umfaßt sie. Außer dieser höchsten oder ersten Pronoia gibt es noch eine zweite u. dritte. Die zweite wird von den geschaffenen Göttern des platonischen Timaios ausgeübt; sie ist der Heim. gleichgestellt u. wird wie diese von der ersten Pronoia umfaßt. Die dritte Pronoia wird von den Dämonen als Wächtern u. Aufsehern der menschlichen Handlungen ausgeübt u. ist der Heim. nur mittelbar untergeordnet (cap. 9f). Für die kurze Darstellung dieser Lehre durch Apuleius dogm. Plat. 1, 12 s. Gercke 285f, für die Überordnung der providentia über das F. in den Metamorphosen u. Sp. 569.

2. Maximus v. Tyrus. Max., mehr Rhetor als Philosoph, handelt in seiner 13. Dialexis von der Frage, ‚ob es bei Bestehen der Mantik etwas gibt, das in unserer Macht steht'. Mantik u. Orakelwesen sind ihm unzweifelbar sinnvoll. Die Mantik entdeckt uns die Wege der Heim., von der unser Wille nämlich nur ein Teil ist (aO. 3/4). Die Lebensführung des Menschen ist ‚amphibisch', gemischt zugleich aus Freiheit u. Zwang; seine Freiheit ist aber der eines Gefangenen ähnlich, der freiwillig den Wachen folgt, die ihn wegführen. Max. richtet sich gegen die seiner Meinung nach irreführenden volkstümlichen Ausdrücke für die Heim., wie Πεπρωμένη, Ἐρινύς, Αἶσα u. Μοῖρα. Die Übel sind auch nach ihm nicht das Werk der Heim., sondern Folge von Leidenschaften u. Ausschweifungen: Gott ist

schuldlos (nach Plat. rep. 617 E). Zur Heim., die personifiziert ist in den drei Moiren, zu beten, ist nach ihm lächerlich (dial. 5; s. Amand 101/4).

d. Neuplatonismus. 1. Plotin. Enn. 3, 1 trägt den Titel περὶ εἱμαρμένης u. beschäftigt sich in Kap. 2 u. 3 mit den für Plotin schon nicht mehr aktuellen Epikureern, in Kap. 5 mit einem astrologischen Gegner (wahrscheinlich Poseidonios: Harder, Plotins Schriften 1b [1956] 409) u. der stoischen Lehre in zwei verschiedenen Brechungen, von denen die erste (Kap. 4) mehr die unmittelbare Einwirkung des Alls betont, die andere (Kap. 7) den Nachdruck auf die Kausalkette legt. Erst Kap. 8/10 enthalten Plotin selbst. Gegen die erste stoische Position wird hervorgehoben, daß die zu intensive Zwangsläufigkeit den Unterschied zwischen Verursachtem u. Verursachendem, u. damit die Verursachung selbst, aufhebe. Bei der zweiten Position wird die Absicht der Stoiker, etwas für die Willensfreiheit zu retten, anerkannt, aber betont, daß sie ihr Ziel nicht erreiche, da für die eigene Entscheidung des Menschen nichts übrig bleibe. Das alles ist traditionell (Harder aO. 418). Plotins Haltung zur Astrologie ist vermittelnd. Den maßgebenden Einfluß der Sterne auf Wetter u. körperliches Geschehen erkennt er an, nur die Selbständigkeit der Seele, die der reinen Vernunft folgt, wird betont (Kap. 9, 38); der Abschnitt zeigt Verwandtschaft mit der akademischen Skepsis; vgl. 5, 26 mit Favorin bei Gell. 14, 1, 20. 31 (Modifikationen: enn. 2, 3, 9, 49; 3, 3, 5, 37 [Teilung in höhere u. niedere Seele wie im mittleren Platonismus]). – Auch in dem alten Streit (vgl. E. Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben [1916] 45/76), ob die Sterne ‚wirken' oder nur ‚anzeigen', nimmt Plotin daher eine vermittelnde Stellung ein. Er unterscheidet zwischen Astrologie u. Astrometeorologie; bei der erstgenannten handelt es sich für ihn ausschließlich um ein σημαίνειν der Sterne ohne fatalistische Konsequenzen, während er in der Astrometeorologie die poseidonische συμπάθεια τῶν ὅλων anerkennt u. damit den Einfluß der göttlichen Gestirne auf die Erde (ποιεῖν καὶ σημαίνειν); dabei üben diese keinen bösen Einfluß aus, sondern nur einen rein physischen (s. o. Sp. 533f). Die ‚kosmologische Grammatik als Formel für die Astrologie' (Harder aO. 418) findet sich bei Plotin häufig (zB. enn. 2, 3, 7), ebenso wie bei Origenes (bei Euseb. pr. ev. 6, 11, 45). Weiteres bei Amand 160_3. – Bei der Besprechung der Platonstellen (bes. rep. 617 D/E) wird (enn. 2, 3, 9, 49) ‚die Tugend, die keinem Herrn gehorcht', auf die ‚obere' Seele eingeschränkt, während derjenige, der dieser höheren Seele ledig wird, unter dem Schicksal lebt; noch klarer wird diese Trennung enn. 3, 3, 5, 37 ausgesprochen, wo es heißt: ‚Beim Niederen anhebend herrscht zunächst das Schicksal, in dem oberen Bereich aber ist die Vorsehung allein.' Das ist die bekannte Auffassung des mittleren Platonismus. – Die ‚moralischen' Argumente des Karneades fehlen bei Plotin (Amand 157/163).

2. Porphyrios. Vor seiner Bekanntschaft mit Plotin u. seiner Bekehrung zum Neuplatonismus war der Syrer ‚Malchos' ein Anhänger der Astrologie in ihrer krassesten Form, wie sein Jugendwerk ‚Die Philosophie der Orakel' zeigt. Danach sagen die Götter u. Dämonen durch die Beobachtung der Gestirnbewegungen die zukünftigen, von der Heim. bestimmten Ereignisse voraus. Als Anhänger Plotins wird Porphyrios ein überzeugter Verteidiger der Willensfreiheit des Menschen, wie er sich denn besonders energisch mit dem Problem des *Willens beschäftigt hat (s. dazu R. Beutler, Art. Porphyrios: PW 22, 306/13). Auf seltsame Art versucht er die Willensfreiheit mit dem Glauben an die Heim. zu verbinden. Auch scheint er sich noch in späterer Zeit mit der mathematischen u. physikalischen Interpretation der Astrologie beschäftigt zu haben. Hier ist seine Abhandlung ‚Über den menschlichen Willen' zu nennen (in Auszügen erhalten bei Joh. Stob. anth. 2, 8, 39/42), in der er die Vereinbarkeit des freien Willens mit der Vorherbestimmung im zehnten Buch des platonischen Staates darzulegen sucht. Er verdoppelt die von Platon im Mythos erzählte Wahl der Lebenslose. Wenn die Seelen vor der Inkarnation die menschlichen Schicksale, die in den Sternkonstellationen aufgeschrieben sind, gewählt haben, werden sie durch eine für uns unerklärliche Notwendigkeit genau an die Himmelsstelle versetzt, die in der augenblicklichen Konstellation eben dieses Leben anzeigt. Dort müssen sie ein zweites Mal wählen. Diese zweite Wahl ist die mythische Atropos. Sie bestimmt das Schicksal unabänderlich nach dem gewählten Lebenslos. Durch diese Exegese des platonischen Mythos sucht Porphyrios auch die von Karneades hervorgehobene Schwierigkeit zu umgehen, daß unter der gleichen

Konstellation geborene Menschen u. Tiere sich so sehr voneinander unterscheiden. Auf die dargelegte Weise nämlich fällt der Eintritt ins irdische Leben nicht notwendig mit der Wahl einer bestimmten Lebensform zusammen. So können unter der gleichen Konstellation Geborene ihr Lebenslos doch wieder unter verschiedenen Konstellationen gewählt haben (2, 8, 42). – Porphyrios übt ep. ad Aneb. 38 Kritik an den ägypt. Astrologen, die den freien Willen der Sternbewegung unterordnen, indem sie ihn an die sog. Heim. ketten u. alles von Göttern abhängig machen, die sie in Tempeln als alleinige ‚Retter vor der Heim.' verehren (vgl. Amand 163/9). Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß die ausführliche Abhandlung über das Schicksal im Timaioskommentar des Chalcidius (cap. 142/190) wohl die Übersetzung eines ausführlichen Referats im Timaioskommentar des Porphyrios ist (s. u. Sp. 612f).

3. Proklos. Der späte Scholastiker des Neuplatonismus Proklos entwickelt die traditionellen Lehren der Schule in einem Traktat ‚De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum', der uns nur in der lat. Übersetzung des Willem van Moerbeke aus dem 13. Jh. vorliegt (Ausg. in: Procli Diadochi Tria opuscula ed. H. Boese [1960] 109/71; Verbesserungen zum Text von L. G. Westerink: Mnemos. 4. Ser. 15 [1962] 159/168). Auch in seinen beiden großen Kommentaren zu Platons Staat u. Timaios kommt Proklos öfters auf diese Fragen zu sprechen (genaue Stellensammlung bei Amand $77_{4.5}$). Zum Inhaltlichen genügt es, auf Plotin u. Porphyrios zu verweisen.

4. Sallustios. Dieser repräsentative Vertreter der heidn. Reaktion unter Julianus behandelt in Kap. 9 seiner Schrift Περὶ θεῶν καὶ κόσμου die Begriffe πρόνοια, εἱμαρμένη u. τύχη (16/20 Nock; vgl. dazu ebd. Proleg. *70/4). Danach ist die Pronoia der Götter unkörperlich u. befaßt sich mit den Seelen. Von ihr verschieden ist die Heimarmene: diese ist die Lenkung der menschlichen Handlungen u. besonders der körperlichen Natur von den göttlichen Körpern (den Planeten) aus. Mit Rücksicht auf sie soll auch die Astrologie erfunden sein. Dies stimmt weitgehend mit den hermetischen Anschauungen überein (vgl. Nock *70f). Eine Lösung von der Heim. durch die Götter wie bei Jamblichos (myst. 8, 6f) oder wie bei Apuleius (met. 11, 6) wird von Sallust nicht erwähnt. Wohl aber heißt es (Kap. 9), daß menschliche Schwäche oder schlechte Erziehung die guten Gaben der Heim. zum Schlechten verkehren können. Pronoia u. Heim. beschäftigen sich mit Völkern, Städten u. Individuen. Daneben gibt es die Tyche, die definiert wird als ‚die Kraft, die die verschiedenen u. unverhofft eintretenden Ereignisse zum Guten hin ordnet', weshalb es sich gezieme, daß die Städte ihr öffentliche Ehre zuteil werden ließen. Ihr Wirken gilt nur in der sublunaren Welt, aber nicht darüber. – In der im Neuplatonismus viel erörterten Streitfrage, ob die Sterne ‚wirken' oder nur ‚anzeigen', scheint Sallust eine vermittelnde Stellung zwischen dem strengen Determinismus u. Plotin eingenommen zu haben, indem er von den Sternen spricht ‚als von solchen, die nicht alles wirken, sondern einiges bloß anzeigen' (dazu Nock *74).

5. Hierokles. Das Werk des Hierokles ‚Über die Vorsehung, das Schicksal u. die Zusammenordnung unseres freien Willens mit der göttlichen Führung' ist uns durch die ausführlichen Auszüge des Photius (bibl. cod. 214 u. 251) verhältnismäßig gut bekannt (s. weiter A. Elter, Zu Hierokles dem Neuplatoniker: RhMus 65 [1910] 175/99; K. Praechter: Genethliakon Carl Robert [1910] 144ff). Christlichen Einfluß hat man aus seiner Lehre von der Weltschöpfung aus dem Nichts u. aus seiner besonderen Modifizierung der Lehre vom Schicksal erschlossen; s. aber u. Sp. 539. Auch nach Hierokles sind unsere Handlungen frei, die Folgen aber an die Heim. gebunden. Doch ist diese bei ihm nicht mehr starre Notwendigkeit, sondern ein bewußtes Walten der in göttlichem Auftrag handelnden Dämonen u. der Gottheit selbst, mit vergeltender Gerechtigkeit u. sittlicher Förderung des Menschen als Ziel. Das Schicksal ist ‚Verflechtung u. Zusammentreffen menschlicher Entscheidung u. göttlichen Gerichts', aber dieses Gericht ist nicht nur Vergeltung nach Verdienst, sondern zielt überall auf Besserung ab, auf Läuterung u. Heilung u. auf eine ‚Erziehung' zur Rückkehr u. zum Aufstieg. Faßbar wird diese Umformung schon in der Wortwahl, so wenn in 3, 10 (Phot. 251. 465a, 13/39) von ‚der Ordnung des vorsehenden Schicksals' gesprochen wird, die den menschlichen freien Willen erzieht. Diese Erziehung deckt sich nun mit der Grundanschauung des Origenes (Abhängigkeit des Hierokles von Origenes vermutet Koch 291/301; dagegen

geben nach Theiler sowohl Origenes wie Hierokles hier Lehrstücke des Ammonius Saccas weiter, vgl. seinen Aufsatz ‚Ammonios u. Porphyrios': Entretiens Fondation Hardt 12 [1966] 85/123). Im Unterschied zu Hierokles hat aber Origenes die Heim. ganz beseitigt u. durch einen theistischen Vorsehungsbegriff ersetzt, während Hierokles das Wort noch beibehält, es aber durch den Zusatz ‚vorsehende Heim.' eindeutig fixiert. Das Ziel der Vorsehung ist jedoch bei beiden die Erziehung des Menschengeschlechts. Auf eine weitere Berührung dieser umgeformten Heim.-Lehre des Hierokles mit christlichen Gedanken hat Praechter (Überweg-Pr. 1, 642) aufmerksam gemacht: Nemesius v. Emesa (nat. hom. 38, 306ff M.) betont, daß die Heim.-Lehre das Gebet zum großen Teile überflüssig mache, da sie ja die Freiheit Gottes beschränke. Nun ist das ja kein eigentlich christl. Argument, sondern vielmehr ein karneadeischer Topos, aber es ist auffällig, wie Hierokles dieses Argument geradezu auf den Kopf stellt. Er behauptet nicht nur die Vereinbarkeit der Gesetze, der Vernunft u. des Gebetes mit der (theistisch umgeformten erziehenden) Heim., sondern sogar ihre gegenseitige Abhängigkeit: Gesetze, vernünftige Überlegungen u. Gebete sind bei Bestehen einer vorsehenden Heim. höchst nützlich, ohne sie aber sinnlos. Unsere freie Wahl stärkt die gerechte Heim., diese wieder steht unserem freien Willen bei (Phot. 251. 465a, 13/39; Übertragung u. Interpretation dieses ganzen Abschnitts bei Amand 173/6).

6. Damaskios. Der letzte Scholarch der platonischen Akademie in Athen, Damaskios, bezeichnet in seiner zu Beginn des 6. Jh. abgefaßten Vita Isidori trotz aller Abneigung gegen das Christentum dessen Übermacht u. Sieg als ‚Schicksalszwang' (Phot. 242; s. R. Asmus, Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskus [1911] 69, 26/30: ‚Aber auch dieses Götterbild hat eben die Notwendigkeit, welche alles Alte gestürzt hat, in den Staub gestürzt'; vgl. 105, 15/7; ferner 184 zSt. u. 42, 28; 99, 23; 103, 15).

e. Stoa. 1. Chrysipp. Für die Lehre von der Heimarmene s. die Quellen u. die allgemeinen Darstellungen (Arnim 2, 912/1007; vgl. bes. Gundel, Heim.; Pohlenz 1, 101/6; 2, 58/62). Nur einiges, was für das Verständnis der Auseinandersetzungen mit den Gegnern des Heimarmene-Begriffes wichtig ist, soll hier kurz behandelt werden.

α. Definition, Benennung, Etymologie. Definition: ‚Die Heimarmene ist die Ursachenkette, d. h. die unwandelbare Ordnung u. Verknüpfung', ‚die ihre Ziele nach ihrer eigenen Bewegung u. Notwendigkeit verwirklicht' (Arnim 2, 917f). Als diese alles bewegende Kraft ist sie identisch mit der Vorsehung, Natur u. Zeus selbst. Rhetorisch eindrucksvoll spielt Seneca mit diesem Wort (nat. qu. 2, 45). Die συμπάθεια-Lehre der Stoa, die den Glauben an die Mantik u. Heimarmene rechtfertigen sollte, wurde bei Poseidonios zum Wechselbegriff für Heim. (vgl. Pohlenz 1, 217; 2, 108; Neuenschwander 78). Eine ähnliche Rolle nimmt bei Mark Aurel die ἐπακολούθησις ein (natürliche Folgerichtigkeit: 3, 2. 6; vgl. Stegemann, Christent. 324). Chrysipp stellte die Heim. mit anderen volkstümlichen, nicht leicht faßbaren göttlichen Vorstellungen zusammen (zB. ἀλήθεια, αἰτία, ἀνάγκη usw.: Arnim 2, 913) u. vor allem mit den Moiren, deren einzelne Namen er etymologisiert, was ihm später vielfachen Spott eingetragen hat (Diogenianos b. Euseb. praep. ev. 6, 8, 11/24). – Die geläufigste, wenn auch sprachlich falsche, stoische Etymologie leitet es von εἴρεσθαι, aneinanderreihen, ab. Sie wiederholt sich ewig in den griech. Texten, während in den lateinischen Ciceros Umschreibung immer wiederkehrt: ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat (div. 1, 125; vgl. Aug. civ. D. 5, 8). Daneben finden sich ordo, continuatio, colligatio, conexio, nexus causarum (s. Theiler, Tac. 43). Infolgedessen tritt die dem Übersetzungswort ‚fatum' eigene Etymologie in den Auseinandersetzungen in den Hintergrund, wenn sie auch nicht ganz fehlt. Ja, Cicero will dabei ausdrücklich die Assoziationen, die sich mit dem latein. ‚F. der Furcht' verbinden könnten, ausschließen, wenn er div. 1,126 hinzufügt: ex quo intellegitur, ut fatum sit, non id quod superstitiose, sed id quod physice dicitur, causa aeterna rerum usw. Über die richtige Etymologie des Wortes εἱμαρμένη s. u. a. Gundel, Heim. 2624.

β. Unvereinbarkeit der Heim. mit der Ethik. Daß der stoische Fatalismus mit der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen nicht zu vereinbaren sei, haben die Gegner der Stoa ihr alsbald vorgeworfen. Zwischen beiden Parteien wollte Chrysipp vermitteln (Cic. fat. 39). Mit Hilfe einer subtilen Unterscheidung von causae principales u. adiuvantes

kam er zur Behauptung einer relativen Willensfreiheit u. bestritt aufs heftigste die den Verfechtern der Heimarmene-Lehre vorgeworfenen verderblichen Folgen für das sittliche Handeln. Der entscheidende Satz lautet: propterea negat (Chrysippus) oportere ferri audirique homines ..., qui, cum in culpa ... revincti sunt, perfugiunt ad fati necessitatem ... et, quae pessime fecerunt, ea ... fato esse attribuenda dicunt (Arnim 2, 1000). Für diese Mühe erntete Chrysipp nur die magere Anerkennung seiner Gegner, daß er damit den menschlichen Willen, den die strengen Deterministen (wie Demokrit) zum Sklaven (δοῦλον) gemacht hätten, seinerseits zum ‚Halbsklaven' (ἡμίδουλον) gemacht habe (Oinomaos: Arnim 2, 978). Karneades wies ihm obendrein in unerbittlicher Logik nach, daß er in seinem Vermittlungsversuch, ohne es zu merken, zum Gegenteil seiner Absicht komme, nämlich zur Anerkennung der unbedingten Notwendigkeit des F. (vgl. Schmekel, Philos. 177/9). Wenn nun die späteren Gegner der Heimarmene-Lehre, bes. die Kirchenschriftsteller, den Stoikern gegenüber die sittliche Verantwortung des Menschen betonten (dazu s. u. Sp. 581), so sagten sie ziemlich genau das, was Chrysipp selbst gesagt hatte. Ihr Angriff trifft also eine ‚vorchrysippische' Position des Determinismus. Man muß aber auch daran denken, daß einerseits Karneades nachgewiesen hatte, daß Chrysipp sein erstrebtes Ziel nicht erreicht habe, u. daß andererseits der von den Kirchenschriftstellern hauptsächlich bekämpfte astrologische Fatalismus tatsächlich gegenüber der Position des Chrysipp einen Rückschritt zum krassen u. uneingeschränkten Determinismus darstellte.

γ. Der ‚ἀργὸς λόγος'. Ähnlich steht es mit einem anderen Argument, das man dem konsequenten Determinismus vorhielt, dem ‚träge machenden Schluß', d. h. einem Syllogismus, der, von der Tatsache des F. ausgehend, als logische Konsequenz die Einstellung jeder menschlichen Tätigkeit forderte (vgl. Zeller[4] 3, 1, 171). Gegen diesen Fangschluß hatte sich Chrysipp mit seiner Lehre von den ‚confatalia' gewehrt u. die ethisch untragbare Konsequenz daraufhin abgestritten (Arnim 2, 956/8). Eigentlich durfte man nun nicht mehr so plump, wie es später immer wieder geschah, diese ignava ratio gegen die Stoiker ins Feld führen. Karneades tat es auch nach dem ausdrücklichen Zeugnis Ciceros nicht (fat. 31). Vielmehr wandte er sich selbst gegen die ignava ratio, zeigte aber in subtiler Beweisführung, daß die Ausflucht Chrysipps logisch unzulässig sei u. daß der ἀργὸς λόγος neben den Verfechtern des strengen Determinismus auch den Chrysipp selbst treffe (s. Schmekel, Philos. 169/72). Die späteren Antifatalisten ließen die Beweisführung des Karneades fast immer beiseite, entnahmen ihr nur den Schluß, daß man auch den Chrysipp unter die Fatalisten einreihen dürfe, u. argumentierten nun so munter darauf los, als ob Chrysipp sich nicht schon selbst gegen diesen Trugschluß gewandt hätte.

2. Seneca. Seneca vertritt meist hinsichtlich der Heim. die reine stoische Lehre als ‚series causarum' (zB. prov. 5, 7). Gelegentlich mischt sich aber mehr oder minder deutlich das fatum astrale ein (zB. cons. Marc. 13, 3; benef. 4, 23, 3; ep. 117, 19). Prov. 5, 7 folgt auf das astrologische F. sofort das ätiologische. Das F. spielt bei Seneca eine entscheidende Rolle (zB. inexorabilis fatorum necessitas ep. 101, 7; cons. Marc. 21, 6). Es wird oft als schwer u. drückend empfunden (so bes. in den Trostschriften, zB. cons. Marc. 10, 5/7; Pol. 1, 4; Helv. 15, 3. 18, 6). Wenn auch Senecas Lebensgefühl stoisch bleibt, so scheint es doch immer wieder in hartem Kampf errungen werden zu müssen (vgl. zB. prov. 5, 8). Neuenschwander hat auf die vielen Stellen hingewiesen, an denen Seneca das Leben als Kampf mit der Fortuna darstellt (104_{93}), auf die Gleichung vita = militia u. den betonten Kampf des Weisen mit den adversaria, wobei die Götter freudig zuschauen ($104_{96.99}$). Anders steht es mit der F.auffassung des Dichters Seneca. Bei der in seinen Tragödien vorkommenden Gleichsetzung von Mors mit F. scheint in spätantiker Auffassung F. ‚als Ausfluß der bösen Macht empfunden zu sein, die das gesamte irdische Geschehen beeinflußt' (Kroll, Gott 443). Im Oed. 1019 allerdings versucht Iokaste ihren geblendeten Sohn mit dem Alltagstrost der Menge zu beruhigen: Fati ista culpa est; nemo fit fato nocens.

3. Epiktet. Bei Epiktet spielt die Heim. fast keine Rolle (s. Neuenschwander 104_{89}). Die alles überragende Macht ist Gott, den der Mensch zum ‚Schöpfer, Vater u. Pfleger' hat (diss. 1, 9, 7), dessen Eigentum zu sein er bekennt (2, 16, 42), dem er immer ‚mit strahlendem Gesicht', mit Freude u. Danksagung entgegenkommt (3, 5, 9f). Bultmann hat aus

solchen Epiktetstellen ein eindrucksvolles Bild geformt (155/8).

4. Mark Aurel. Noch mehr ist der Gedanke des Welteinverständnisses bei M. Aurel gesteigert. Die Heim. wird im wesentlichen im Weltorganismus angeschaut als seine ‚Gesundheit u. Vollendung' (5, 8, 9f). Im Gegensatz zur ‚Vorsehung' stehend (12, 14, 1) ist sie nie der obersten Gottheit gleichgesetzt u. tritt hinter ‚Natur, Vorsehung, Gott' zurück (Neuenschwander 10; vgl. auch Stegemann, Christent. 320/4). An keiner Stelle ist sie negativ gewertet. Deshalb ist auch kaum vom Bewährungskampf die Rede (Neuenschwander 10. 104_{99}). So steigert sich der auch sonst als stoische Grundposition schon vorhandene ‚amor fati' bei M. Aurel in besonderer Weise. Selten ist vom Tragen u. Leiden, oft dagegen von der Liebe zum Schicksal die Rede (zB. 3, 16, 3; 5, 8, 12; 12, 1, 3 usw.). Ein später Nachklang aus der Zeit um 400 nC. sei noch erwähnt, wo ‚Los, Daimon, Tyche, Moira' gleichbedeutend nebeneinander gebraucht werden: ‚liebe das Schicksal u. komm endlich zur Ruhe mit dir' (Palladas: Anth. Pal. 10, 77, 4). Diesen ‚amor fati' hat R. Eucken definiert als ‚Durchschauen der Notwendigkeit, Verwandeln in Freiheit durch eigene Entscheidung' (Die Lebensanschauungen der großen Denker [1922] 87f). Noch Nietzsche sagt: ‚F. ist ein erhebender Gedanke für den, welcher begreift, daß er dazugehört. Dies war meine letzte Klugheit: Ich wollte, was ich muß' (vgl. Boll, Kl. Schr. 79). Näheres über die Ausprägungen dieses Gedankens bei anderen Stoikern bei Neuenschwander 83/90, bes. 84f; vgl. auch Amand 19f.

5. Astrologische Fatalisten. α. Allgemeines. Diese Darstellung der Heim. als astrologisches Fatum kann sich auf eine kurze Skizze beschränken u. für das Weitere auf Gundel, Beitr. 74/81 u. o. Bd. 1, 817/31 verweisen. – Insgesamt stellt der Sternenfatalismus, der, auf der συμπάθεια τῶν ὅλων fußend, die in ewigen Bahnen kreisenden Gestirne als den reinsten Ausdruck der unverbrüchlichen Naturgesetzlichkeit ansah, sozusagen die Krönung der Heim.-Lehre dar, ‚die volle Konsequenz, die in naturwissenschaftlichen Ausdruck gebrachte Darstellung der stoischen Lehre von der Heim., dem F.' (Boll, Kl. Schr. 35; vgl. 5. 385f; Bultmann 168).

β. Poseidonios. So ist es auch verständlich, daß um die Mitte des 2. Jh. vC. der astrologische Fatalismus mit dem stoischen verbunden wurde, wahrscheinlich durch Diogenes den Babylonier. Befestigt wurde dieser Bund durch den stoischen ‚Philosophen u. Astrologen' (Aug. civ. D. 5, 5) Poseidonios, der tiefgreifenden Einfluß auch auf Astronomen bzw. Astrologen wie Manilius u. Vettius Valens, Ptolemaios u. Geminus ausübte (vgl. Boll, Stud. 218/35).

γ. Manilius, Vettius Valens. Wenn für Poseidonios der Hauptwert der Kenntnis der Zukunft durch die Beobachtung der Bewegung u. Stellung der Gestirne in dem dadurch gewonnenen Seelenfrieden, der ἀπάθεια, liegt, so klingt es wie ein Echo dieser Gedanken bei Manil. 4, 12ff: solvite, mortales, animos curasque levate / totque supervacuis vitam deplete querellis. / fata regunt orbem, certa stant omnia lege usw. Leben, Tod, alle äußeren Schicksale, Beruf u. Charaktereigenschaften sind unabänderlich vorbestimmt, selbst Verbrechen u. Sühne (4, 12/22. 117f), u. dies alles durch die Bewegungen der Gestirne, die ihr Regiment über den gesamten Kosmos ausüben. Besonders Vettius Valens, dieser ‚Soldat des Schicksals', wie er sich selbst stolz nennt (anth. 5, 9 [220, 27 Kroll]), schwelgt in diesem Gedanken der ἀπάθεια, die sich aus der Kenntnis der Zukunft ergibt (5, 9 [219, 26/221, 12] u. ö.). Es verwundert nicht zu sehen, daß auch diese astrologischen Fatalisten nicht umhinkönnen, sich mit den Vorwürfen ihrer Gegner auseinanderzusetzen. Aber sie kommen im Grunde auch nicht über das hinaus, was schon die Stoiker zu ihrer eigenen Verteidigung vorgebracht hatten. Wenn zB. Manil. 4, 108f ‚den Stier bei den Hörnern packt' (Amand 17) u. bestreitet, daß der Glaube an das F. dazu führe, die Untat zu verteidigen u. die Tugend um die ihr zustehenden Belohnungen zu bringen, oder das Verbrechen zu bestreiten u. die Vergeltung zu leugnen (in den berühmten Versen 4, 117f: nec refert scelus unde cadat, scelus esse fatendum. / hoc quoque fatale est, sic ipsum expendere fatum), so tut er damit im Grunde nichts anderes, als was die Anekdote schon dem Zenon zuschreibt, der auf die Entschuldigung des ertappten Sklaven: ‚es war mir vom Schicksal bestimmt zu stehlen' antwortete: ‚auch geprügelt zu werden' (Arnim 1, 298). – Wenn in dieser strengen Form des Gestirnfatalismus Gebete u. Opfer sinnlos sind u. alle menschlichen Sehnsüchte u. Wünsche an diesem starren Mechanismus abprallen, so gibt es daneben doch auch eine

Masse von Astrologen, die behaupten, daß man durch genaue Beobachtung u. Berechnung oder auch durch magische Mittel dieser Gesetzlichkeit entrinnen könne (s. u. Sp. 567/8).

δ. Ptolemaios. Auch Ptolemaios hat mit seiner Unterscheidung der ‚göttlichen' u. ‚natürlichen' Heim. dem menschlichen Einfluß eine Chance gegeben (tetrab. 1, 3, 4/12 [11, 21/14, 15 Boll-Boer]; vgl. Gundel, Beitr. 78/80). In dieser doppelten Heim. spiegelt sich das aristotelische Gegensatzpaar der himmlischen u. sublunaren Region (Boll, Stud. 155/7). Die göttliche Heim. herrscht von Ewigkeit unwandelbar in der Bewegung der Gestirne, die physische dagegen in der veränderlichen Welt. Diese übt keine totale Herrschaft über den Menschen aus. Wenn gewisse Ereignisse nicht von Anfang an durch die unbekämpfbare ‚göttliche Heim.' festgelegt sind, so kann der Mensch aus der Konstellation erkennen, durch welche Gegenmittel er die Kausalkette durchbrechen u. seinem nur bedingt geltenden Schicksal entgehen kann. Freilich bemerkt Ptolemaios zum Schluß doch wieder, daß auch der, der scheinbar diese physische Heim. der Gestirne besiegt, doch eben diese hemmenden Handlungen unter dem Einfluß der Natur u. gemäß der Heim. vollzieht, womit sich der Ring des Verhängnisses wieder schließt (vgl. tetrab. 1, 3, 12 [14, 9 B.-B.]).

ε. Firmicus Maternus. Firmicus Maternus bezeugt die hohe Bedeutung der Astrologie im 4. Jh. Das 1. Buch seines Werkes Mathesis enthält u. a. eine Verteidigung gegen die zahlreichen Angriffe der Gegner, bes. wohl des Karneades (vgl. 1, 2, 8. 1, 3, 4; Scharfsinn u. Stärke seiner Argumente: 1, 2, 1. 1, 2, 12. 1, 3, 1. 1, 5, 3). In 1, 2/3 werden drei wichtige Einwände der Gegner (zunächst ohne Widerlegung) angeführt: 1) das Argument von der Hautfarbe u. den Charakteren der Menschen (1, 2, 1/4); 2) das moralische Argument (1, 2, 5/11; dazu Amand 185/8); 3) der Hinweis auf die unüberwindlichen Schwierigkeiten eines genauen Horoskops angesichts der raschen Umdrehung des Himmelsgewölbes (1, 3, 2). – Seine ‚Widerlegungen' bringt Firmicus 1, 3, 3/4; 1, 5, 6/10. Über ihren Inhalt u. ihre Quellen vgl. Amand 181_2. Als wesentlich sei erwähnt: 1, 6, 2/4 betont Firm. die Notwendigkeit der Götterverehrung, ut ... ex aliqua parte stellarum violenti decreto ... resistamus. Dieser moralische Widerstand erwächst aus der Göttlichkeit unseres Geistes. Die absolute Allmacht des Sternenschicksals über alle menschlichen Geschicke, Handlungen u. Bemühungen wird immer wieder betont (zB. 1, 7, 37. 9, 2f), ebenso seine Macht über die sittlichen Entscheidungen u. verhängten Strafen (1, 7, 13). Über die völlige Gleichstellung ursprünglich verschiedener F.-begriffe bei Firmicus s. o. Sp. 528.

III. Gegner der Heimarmene-Lehre. a. Peripatetiker. 1. Aristoteles. Aristot. vertritt den Standpunkt, daß jeder Mensch für seine frei gewollten u. nicht unter äußerem Zwang erfolgten Handlungen voll verantwortlich ist: eth. Nic. 1113 b 6f. Seine Einwände gegen den Fatalismus haben auf die späteren Gegner des Heimarmeneglaubens stark gewirkt, wenn auch nicht immer in direkter Form, sondern vielfach durch Vermittlung, bes. des Karneades. Hauptstelle ist eth. Nic. 3, 7, daneben eth. Eud. 2, 6, 8/9 u. m. mor. 1, 14. Das erste Argument des Aristot. ist das Verfahren der Gesetzgeber (eth. Nic. 1113 b 23/6): ‚Sie verhängen Straf- u. Sühnemaßnahmen gegen Schuldige, sofern nicht Zwang oder unverschuldete Unwissenheit im Spiele waren. Edle Tat aber zeichnen sie aus u. wirken so teils ermunternd, teils abschreckend.' Auch den Einwand, daß der Schuldige eben ein Mensch sei, dem es nicht gegeben sei, achtsam zu sein (eth. Nic. 1114 a 3f), lehnt er ab mit dem Hinweis, daß der Mensch durch seine wiederholten Einzelhandlungen eine entsprechende feste Grundhaltung (ἕξις) selbst bewirkt habe. Der zweite Angriff richtet sich gegen die Annahme, daß ein Mensch, der ungerecht handele, gar nicht wünsche, ungerecht zu sein. Wenn der Ungerechte am Anfang die Möglichkeit hatte, nicht so zu werden, so beruht sein Endzustand, in dem er sich diese Möglichkeit verscherzt hat, auf eigener Entscheidung, u. so ist diese seelische Minderwertigkeit frei gewollt u. verschuldet (eth. Nic. 1114 a 11/22). Auf den dritten möglichen Einwand ‚Alle streben nach dem Gut, das ihnen als solches erscheint, auf dieses 'Erscheinen' aber haben sie keinen Einfluß, sondern so wie die Wesensart des einzelnen ist, so erscheint ihm auch das Ziel' (eth. Nic. 1114 a 31/b 1) antwortet Aristot., daß das Ziel sich dem Menschen nicht von Natur darstelle, sondern auch zu einem Teil durch ihn bedingt sei, oder wenn es naturgegeben sei, so stehe doch dem Trefflichen wie dem Minderwertigen die Möglichkeit des eigenen Ein-

greifens bei seinem Handeln zu Gebote, wenn auch nicht bei der Wahl des Zieles. Irgendwie seien wir nun Miturheber (συναίτιοι) unserer Grundhaltung u. damit auch des ihr entsprechenden Zieles, u. insofern seien die charakterlichen Vorzüge wie die Formen der Minderwertigkeit freiwillig (eth. Nic. 1114b 2/25).

2. Alexander v. Aphrodisias. Der berühmte Aristoteleskommentator u. Inhaber des peripatetischen Lehrstuhls in Athen schrieb ‚An die Kaiser‘ (Septimius Severus u. Caracalla) eine Schrift mit dem Titel De fato (suppl. Aristot. 2, 2 [1892] 164/212). Das Werk enthält in 39 Kapiteln eine Art Summe der ganzen Polemik gegen die stoische Heim., die einmal auf der peripatetischen Tradition ruht, dann auf der Argumentation des Karneades u. schließlich auf einer eigenen eindringenden kritischen Durchmusterung der Schriften des Chrysipp. – Für die sublunare Welt hält Al. in diesem Werk (cap. 6, 169, 24f) u. in seinen sonstigen einschlägigen Schriften einen strengen physischen Determinismus aufrecht u. gibt den bestimmenden Einfluß der Sterne auf Entstehen, Vergehen, Umformung u. alle Ortsveränderungen der irdischen Körper zu. Vom Sprachgebrauch ausgehend anerkennt Al., daß die Heim. etwas ist, u. untersucht nun, was sie ist (cap. 2). Sie gilt nicht in jedem Falle, denn es gibt auch Dinge, die wider die Heim. geschehen (2, 166, 7f). Unter den 4 aristotelischen Ursachen gehört sie zur causa efficiens u. finalis (4, 167, 13f; 5, 169, 2). Sie ist identisch mit der Physis (6, 169, 18f) u. damit allerdings nur eine Teilursache. Körperlich u. seelisch gibt es gewisse meist eintretende Folgen für eine bestimmte Verfassung u. Verhaltensweise, u. diese könnte man die ‚Heim. der Natur‘ nennen (6, 170, 22f), was der Verf. schließlich als ‚Heim.-Lehre des Peripatos‘ erklärt (6, 171, 16f). Mit Kap. 7 beginnt der Gegenbeweis gegen die stoische Heim.-Lehre durch Aufweis der unsinnigen Folgerungen (7, 171, 19). Dadurch würde die Willensfreiheit unmöglich (7, 172, 3), ferner die Tatsache, daß einiges von selbst u. zufällig geschieht (was man unter ἀπὸ τύχης γινόμενα zu verstehen habe, wird 8, 172, 17/173, 10 erklärt). Vor allem aber würde das bloß Mögliche (τὸ ἐνδεχόμενον) wegfallen (9f, 174, 30/178, 7) wie auch die Möglichkeit u. Sinnhaftigkeit des Überlegens u. Erwägens (βουλεύεσθαι: 11, 178, 8/180, 2) u. damit ‚der Entschluß, das den Menschen eigentümliche Tun‘ (ἡ προαίρεσις, τὸ ἴδιον ἔργον τῶν ἀνθρώπων: 12, 180, 7f), dessen Existenz auch aus der später oftmals eintretenden Reue bewiesen wird (12, 180, 29). In Kap. 13 u. 14 wird ein Versuch der Gegner, die Heim. unter einer anderen Terminologie auch für die Lebewesen aufrechtzuerhalten, zurückgewiesen u. der Unterschied zwischen ‚ungezwungenem Tun‘ (ἑκούσιον), das auch den Tieren zukomme, u. dem ‚freien Willen‘ (τὸ ἐφ' ἡμῖν) der Menschen dargelegt (14, 183, 26/9). Die Kap. 16/20 enthalten 5 von den ‚moralischen‘ Argumenten, die mit hoher Wahrscheinlichkeit auf Karneades zurückgehen (Amand 145/54): 1) Wenn man an die absolute Heim. glaubt, wird man Mühe u. Sorge verabscheuen u. sich den leicht zu erlangenden Lüsten hingeben; 2) Tadel, Strafen, Ermunterung u. Belohnung werden sinnlos u. mit ihnen Tugend u. Laster; 3) aus dieser Lehre folgt logisch die Leugnung der Vorsehung, die Verwerfung der Frömmigkeit u. der Wahrsagung; 4) das praktische Verhalten der Stoiker steht in dieser Hinsicht mit ihrer Theorie in scharfem Widerspruch; 5) in Wirklichkeit erkennen die Stoiker unseren freien Willen an, da sie wie alle Menschen die Schuldigen für strafwürdig ansehen u. deren Ausflüchte, sie seien durch ihre Natur oder den Zwang der Umstände zum Bösen getrieben worden, nicht anerkennen. Die Kap. 21/39 beschäftigen sich wieder mit der Widerlegung der für die Heim. vorgebrachten Argumente, u. zwar zunächst mit dem von den Stoikern ihren Gegnern vorgeworfenen ursachlosen Geschehen (22, 191, 26/192, 15), was zu einer genauen Untersuchung der (unlogischen) stoischen Ursachenlehre führt (22, 192, 15/25, 196, 12). Mit Kap. 26f lenkt die Untersuchung zum freien Willen zurück u. zum Beweis seiner Existenz aus dem Besitz der Tugend, wobei die Verschiedenheit der Gaben der Natur, der Künste u. der Tugenden untersucht wird (28, 199, 7/200, 11). Die Kap. 30/32 befassen sich mit dem ‚Beweis‘ der Stoiker aus dem Vorherwissen der Götter, wobei gezeigt wird, daß die Götter das Mögliche eben als Mögliches vorherwissen (30, 201, 17). Kap. 33/39 beschäftigen sich mit der Auflösung der Trugschlüsse der Stoiker hinsichtlich des Verhältnisses von Lohn, Strafe, Gesetz u. Vernunft. – Nach dieser Analyse noch einige Bemerkungen zur Besonderheit u. zur Bedeutung dieser Schrift auch für die

christl. Apologetik. Die Abhandlung des Al. richtet sich nicht gegen die Astrologie, sondern ausschließlich gegen die stoische Heim., eine Seltenheit in dieser Zeit. Sie bleibt auf philosophischem Boden u. im Bereich nüchternen aristotelischen Denkens u. verschmäht jeden rhetorischen Aufputz, wie er sich zB. bei Philon u. Firmicus Maternus an den entsprechenden Stellen findet (Amand 156). Bei den auf Karneades zurückgehenden Beweisen ist allerdings nur noch die Art der Argumentation ad hominem u. ad absurdum greifbar. Bedeutsam ist, daß Eusebius ein ganzes Kapitel seiner Praep. ev. (6, 9) mit Auszügen u. Zusammenfassungen aus diesem Werk gefüllt hat, u. zwar aus den Kap. 3/6. 8f. 11f. 18f, d. h. zum größten Teil aus den ‚logischen' u. nicht, wie sonst üblich, den ‚moralischen' Argumenten. Die Stellen, wo die Abhandlung De fato im Timaioskommentar des Chalcidius an diese Schrift des Alexander erinnert (zuerst wurde die Ähnlichkeit bemerkt von B. W. Switalski, Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus [1902] 94_2; s. weiter J. H. Waszink, Praefatio der Ausg. des Calcidius [1962] XC u. die Anm. zSt.), sind wohl sicher so zu erklären, daß Chalcidius diese Kenntnisse dem Porphyrius verdankt, der in der Schule Plotins mit dem Schrifttum Alexanders bekannt wurde (s. v. Plot. 72). – Zum Schluß sei noch auf die parallelen Behandlungen verwiesen: Alex. an. 2 (suppl. Arist. 2, 1 [1887] 169, 33/186, 31; auch mit dieser Schrift hat Chalcidius verschiedene Parallelen) u. PsAlex. quaest. 1, 4 (suppl. Arist. 2, 2 [1892] 8, 29/13, 8).

b. Epikureer. 1. Epikur. Die Gegnerschaft gegen jeglichen Fatalismus, gegen die Pronoia der Stoiker, die als anus fatidica verspottet wurde (Cic. nat. d. 1, 18), wie gegen die landläufige Form des Götterglaubens erwächst bei Epikur aus dem Verlangen nach Freiheit des Menschen u. nach Unabhängigkeit seines inneren Lebens von jeder störenden äußeren Macht (vgl. H. Usener, Epicurea 394). In ep. 3, 13 polemisiert er gegen die ‚von gewissen Leuten eingeführte' Heim. u. in dem Bruchstück Περὶ φύσεως (Th. Gomperz: SbW 83 [1876] 87/98; WStud 1 [1879] 30, 81/104) bringt er das später so oft wiederholte Argument, daß Ermahnung u. Erziehung sinnlos werden, wenn der freie Wille aufgegeben wird. – Der Freiheit des menschlichen Willens zuliebe durchbricht Epikur die Konsequenz der demokritischen Welterklärung durch die Einführung der παρέγκλισις (der willkürlichen Abweichung von der Fallinie) u. legt so die Freiheit gewissermaßen schon in die Atome hinein (Überweg-Praechter 451/3; Pohlenz 2, 59 nimmt an, daß erst durch Lukrez ‚in die Lehre von der παρέγκλισις der ihr ursprünglich fremde Gegensatz ... zur stoischen Heim. hereingetragen' worden sei).

2. Lukrez. Epikurs Lehre ist von Lukrez 2, 216/93 dargestellt. Daß der Kampf gegen das F. zugunsten des freien Willens geführt wird, geht mit aller Deutlichkeit aus 2, 251/260 hervor. Dem Kampf des Lukrez zollt Vergil seine Bewunderung in den bekannten Versen georg. 2, 490/2: Felix qui potuit rerum cognoscere causas, atque metus omnis et inexorabile fatum subiecit pedibus. Diesen Kampf gegen die stoische Heim. hat die epikureische Schule bis zu ihrem Aussterben geführt.

3. Diogenes v. Oinoanda. Die von ihm verfaßte u. in die Wand einer Säulenhalle seiner Vaterstadt eingemeißelte Rieseninschrift ist auch mit Polemik gegen fremde Lehren durchsetzt. So enthält frg. 31 den Anfang einer Beweisführung gegen die Mantik als Hauptstütze der Stoiker zum Erweis der Heim., u. frg. 33 schließt die Widerlegung der Heim. eng an die vorige Beweisführung an. Wenn die Mantik gefallen ist, ist damit die Heim. widerlegt. Am Schluß erscheint als das wichtigste das ‚moralische' Argument.

4. Diogenianos. Seine Kritik am Fatalismus ist nur erhalten geblieben, weil Eusebius sie in seine Praep. ev. aufgenommen hat (dazu s. u. Sp. 593), u. zwar 6, 8, 1/38 (de fato). Das große Stück zerfällt in drei Teile: 6, 8, 1/7 enthält eine Widerlegung der von Chrysipp zugunsten der Heim. zitierten Homerverse durch Anführung anderer Homerverse, aus denen hervorgeht, daß die Heim. keine unbegrenzte Macht ausübt. Mit 6, 8, 8/24 wendet D. sich gegen Chrysipps ‚starkes Argument', das er der Etymologie der Namen Πεπρωμένη, Εἱμαρμένη, Μοῖρα, Λάχεσις, Ἄτροπος u. χρεών entnommen hatte (Arnim 2, 914), durch Widerlegung dieser Spekulationen, die von Menschen stammten, denen Chrysipp doch sonst keine Weisheit zuerkenne. Das zeigen auch die anderen, von den Menschen neben der Heim. angenommenen Ursachen, wenn man ihre einander widersprechenden Aussagen auf diesem Gebiete außer acht läßt. In 6, 8, 25/38 beschäftigt D. sich mit dem Versuch Chrysipps, das ‚moralische' Argu-

ment zu widerlegen, daß die Lehre von der Heim. unseren persönlichen Eifer nach Lob u. Ermutigung beim Vollzug eigener Handlungen lahmlege. Es handelt sich dabei um die bekannte Unterscheidung der causae principales u. adiuvantes, die Chrysipp zur Rettung der Verantwortlichkeit erfunden hatte. Diogenianos wendet dagegen ein, daß freier Wille u. Heim. einander konträr entgegengesetzt seien. In den von Chrysipp angeführten Fällen spiele die Heim. keine oder höchstens eine untergeordnete Rolle gegenüber dem Willen. Man müsse sich also zwischen beiden entscheiden. – Noch ein Nachwort zur Schulzugehörigkeit dieses Mannes. Eusebius bezeichnet ihn in der Überschrift seines Exzerptes (praep. ev. 6, 8, 1) als ‚Peripatetiker'. Für einen Epikureer halten ihn A. Gercke: JbKlPhil Suppl. 14 [1885] 701f; K. Praechter: Ueberweg 580; H. v. Arnim, Art. Diogenianos nr. 3: PW 5, 777f u. K. Mras, Euseb.: GCS 43, 1, 325, 30; Amand hat mE. mit Recht nicht unerhebliche Bedenken gegen diese Schulzugehörigkeit angemeldet (120_4. 124_1. 126).

c. Kyniker. Oinomaos v. Gadara. Ihn hat Eusebius weidlich ausgebeutet. In seiner Praep. ev. entnimmt er aus der ‚Schwindlerentlarvung' (γοήτων φώρα) die heftigen Angriffe gegen die Mantik (5, 19/36) u. die ausführliche Widerlegung der Vorherbestimmung (6, 7, 1/42), u. zwar in der doppelten Form des Determinismus des Demokrit u. des Fatalismus des Chrysipp, von denen der erste das schönste aller menschlichen Besitztümer, den freien Willen, zum Sklaven, der zweite ihn wenigstens zum ‚Halbsklaven' (ἡμίδουλον) gemacht habe (vgl. Arnim 2, 978). Apollon, Zeus, ‚die Ananke eurer Ananke' (6, 7, 36), Demokrit u. Chrysipp (dessen Mischung des freien Willens u. der Heim. auch ebd. 6, 7, 23 verspottet wird) werden in harten Worten angefahren, um die Unverträglichkeit der Orakel mit der menschlichen Verantwortung aufzuzeigen. Im ganzen finden sich keine eigenen Gedanken des Oinomaos. Doch hat er die Argumentation des Karneades in einer eigenen u. sehr lebendigen Weise verwendet. Besonders 6, 7, 35/41 wandelt er das Argument von den Bösen, die an ihrem Handeln unschuldig sind, u. von den Guten, die ohne ihr Verdienst gut sind, in immer neuen Wendungen ab.

d. Lukian. Für die Heim. hat der Spötter Lukian natürlich nur Hohn übrig. Die Art, wie er sie kritisierte, wie er mit den zu loci communes gewordenen Argumenten der Früheren, bes. des Karneades, umging, zeigen folgende Stellen: 1) Apol. 8 ist eine kurze fingierte Überlegung, ob er sich zur Entschuldigung einer getroffenen Entscheidung bei seinem Freund auf jene ‚gewöhnliche Ausrede der Tyche, Moira u. Heim., unter deren Gebot wir ständen', einlassen solle. 2) Dial. mort. 30, 2/3 ist eine kurze spaßige Auseinandersetzung zwischen dem zum Pyriphlegethon verurteilten Räuber Sostratos u. seinem Richter Minos. Sostratos läßt den Minos zugestehen, daß nicht der anzuklagen oder zu loben sei, der eine Tat unter Zwang vollzogen habe, sondern vielmehr der, der ihn dazu gezwungen habe. Da nun aber die Moira-Klotho jedem Menschen bei seiner Geburt (also fatum astrale) all das aufgetragen habe, was er tun müsse, so sei Minos ungerecht, wenn er Menschen verurteile, die nur die Befehle der Klotho vollzogen hätten. Witzig läßt Minos den Dieb am Ende frei, weil er sich auch als Sophist gezeigt habe (R. Helm, Lukian u. Menipp [1906] 201 sieht in diesem kurzen Dialog eine deutliche Aufnahme des Iupp. conf.). 3) Der Dialog Iupp. conf. ist gegen die Stoiker u. ihre Lehre von der Heim. gerichtet. Kyniskos bittet den Zeus um Beantwortung nur einer Frage: gibt es wirklich kein Entrinnen gegenüber den Beschlüssen der Heim. u. Moira? In einem Vorspiel bekennt Zeus, daß auch die Götter den Moiren untergeordnet seien. Als Kyniskos daraus folgert, daß dann Opfer u. Gebete an die machtlosen Götter zwecklos seien, versucht Zeus, fünf Gründe anzuführen, warum man die Götter doch verehren müsse: a) die sittliche Überlegenheit der Götter, b) ihre Vorsehung, c) die Mantik, d) die Macht der Götter, e) die Vergeltung nach dem Tod. Für die ausführliche Widerlegung s. Helm aO. 115/32. Hervorgehoben sei nur das auch dial. mort. 30 verwendete Argument von der Schuldlosigkeit der Menschen als Sklaven der Heim. u. von der Ungerechtigkeit des Minos, der lieber die Heim. oder die Moira strafen solle als einen Sisyphus oder Tantalus. Der größte Teil des Dialogs ist nur durch eine beabsichtigte Verzerrung stoischer Lehren möglich. Neben kynischen Quellen scheinen vor allem skeptisch-akademische verwendet zu sein (vgl. Helm aO. 129/31; auf Karneades verweist auch Amand 111). Die zur Zeit des Lukian so blühende Magie kommt ebenso ungeschoren

davon wie die ‚gelehrte' Mantik – vielleicht infolge der rückwärts gewandten Betrachtungsweise des Lukian (Amand 115).

e. Neuere Akademie. 1. Karneades. α. Zentrale Bedeutung. Der skeptische Begründer der neueren Akademie fand in der Bestreitung der Dogmen der Stoa, u. bes. ihres zweiten Gründers Chrysipp, sozusagen seinen Beruf (Diog. L. 4, 62). Besonders reizten die Heimarmene-Lehre u. die mit ihr verbundenen Lehren von den verschiedenen Formen der Weissagung u. des astrologischen Fatalismus seine Angriffslust (Näheres dazu s. o. Sp. 540/2). – Die Argumentation des Karn. nimmt in der Entwicklung des Kampfes gegen das F. eine zentrale Stelle ein. Er hat zwar nicht alle von ihm gebrauchten Argumente selbst geschaffen u. hat sicherlich Anaxagoras, Demokrit, Aristoteles u. Epikur mitverwertet (Gundel, Beitr. 83); aber auch diesen hat er den Stempel seiner Person u. seiner Dialektik aufgeprägt. Seine Angriffe waren so wuchtig, daß unter ihrem Eindruck sogar der Stoiker Panaitios die Astrologie u. Mantik preisgab u. daß alle Gegner u. Verteidiger des Fatalismus bis in die spätesten Zeiten in Angriff u. Abwehr von ihm abhängig blieben. Sein Name allerdings haftete nicht an seinen Argumenten. Er hatte ja auch selbst nichts geschrieben, sondern die literarische Verbreitung seiner Gedanken seinem Schüler Kleitomachos überlassen. Seine Argumente fanden anscheinend in die Hypomnemata u. Schulkommentare der einzelnen philosophischen Sekten Eingang u. wurden so zu Gemeinplätzen, die man immer u. überall verwendete, auch die Kirchenväter in ihren Schriften. Eine wesentliche Erweiterung oder ein Fortschritt ist (von einer Ausnahme abgesehen) nicht mehr erfolgt. Es ist ein ‚papageienhaftes Nachplappern' von einer ‚zur Verzweiflung treibenden Monotonie' (Amand 41f). Dabei blieben die gedanklich wichtigsten Grundlagen der Astrologie (wie zB. die poseidonische Lehre von der συμπάθεια τῶν ὅλων) meist unangefochten, u. auch die ‚wissenschaftlichen' u. technischen Fortschritte der Astrologen, mit denen sie auf die Angriffe des Karneades geantwortet hatten, wurden von den Gegnern selten beachtet. Erst die Zusammenfassung dieser Kämpfe durch Augustin läßt noch einmal etwas von der dramatischen Wucht der ersten großen Auseinandersetzung spüren. – Die Wiedergewinnung der Argumentation des Karn. in ihrer Gesamtheit (d. h. soweit sie sich überhaupt noch fassen läßt) ist über die Ansätze von Schmekel, Wendland u. Boll hinaus in entscheidender Weise von Amand gefördert worden. Er unterscheidet nach dem Inhalt zwei Gruppen von Argumenten (49). Die erste wendet sich direkt u. ausdrücklich gegen die Grundlagen u. Methoden der Astrologie, die zweite widerlegt den absoluten Fatalismus in seiner stoischen wie in seiner astrologischen Form durch den Hinweis auf die verheerenden Folgen für die Moral u. die gesamte Lebensführung. Amand hat die erste Gruppe der Argumente 49/61 zusammengestellt u. in den Anmerkungen die mehr oder minder ausführlichen Behandlungen bei den Quellenschriftstellern vermerkt, die er jeweils suo loco ausführlich analysiert. Die zweite Gruppe hat er nach einem erstmalig auf Karn. angewandten Verfahren aus von ihm ausgewählten mehrfach bezeugten ‚textes témoins' wiedergewonnen (573/86). Es handelt sich dabei fast ausschließlich um den Inhalt, kaum um die Form der Argumentation. (Über seine Methode äußert sich Amand 571/3 sehr selbstkritisch; H.-Ch. Puech: RevHistRel 136 [1949] 120 u. A. D. Nock: AmHistRev 52 [1946/7] 300/1 haben sie jedoch anerkannt.) – In der Form der Argumentation zeigt sich die rednerische Lebendigkeit durch die häufige Verwendung der argumenta ad hominem u. deductio ad absurdum. Karn. treibt seine Gegner in die Enge der Dilemmata u. überführt sie der Inkonsequenz zwischen Theorie u. Praxis. Trotz der Länge dieser Argumentation ist es unumgänglich, einen genaueren Überblick zu geben, da nur so die gesamte antifatalistische u. antiastrologische Polemik der Kirchenväter voll verstanden u. in der dann möglichen Kürze dargestellt werden kann.

β. Methodische Argumente. 1° Unmöglichkeit einer genauen Himmelsbeobachtung im Augenblick der Geburt. Karn. sammelt alle Umstände, die das genaue Stellen des Horoskops im Augenblick der Geburt praktisch unmöglich machen. Man muß sich von der unerhörten Geschwindigkeit der Umdrehungen der Himmelskörper Rechenschaft geben, ehe man eine ihrer Konstellationen festlegen kann. Die Angaben der Hebammen u. anderer Hilfspersonen an die Astrologen über den Augenblick der Geburt ermangeln jeder Genauigkeit. Man denke an die fehlende Exaktheit der Wasseruhren, deren gelieferte Wassermenge notwendig variiert nach der Flüssigkeit des

Wassers, dem Widerstand der Luft u. der Bauart des Instrumentes. Demgegenüber verlangen die Astrologen eine peinliche Genauigkeit in der Festlegung des schicksalverkündenden Augenblickes. Da diese ideale Genauigkeit also nur ein Mythos ist, ist auch ein genaues Horoskop unmöglich. Das wird noch deutlicher bei dem Versuch, das Horoskop eines Kindes auf den noch wichtigeren Augenblick der Empfängnis zu stellen (vgl. dazu das von J. H. Waszink zu Tertull. an. 25, 9 gesammelte Material; wie man das Horoskop der Empfängnis aus dem der Geburt berechnete, beschreibt Boll, Sterngl. 153f). Die Antwort der Astrologen auf diesen Einwand bestand in einer fortschreitenden Verfeinerung in der Unterteilung des Zodiakus in Stunden, Minuten u. Sekunden. Die gewissenhaftesten Astrologen bedienten sich auch astronomischer Instrumente u. Tafeln jeder Art (Bouché-Leclercq 386. 591). Auf diese Verfeinerungen gingen die späteren Bestreiter ein, auch die Christen von Origenes an (Amand 50[2]), u. Sextus Empiricus stützt sich auf medizinische Fakten, um nachzuweisen, daß der Zeitpunkt der Empfängnis oder der Geburt nicht genau festgelegt werden könne, da es sich dabei nicht um Augenblicksakte handele (Bouché-Leclercq 589f; vgl. auch Art. Empfängnis: o. Bd. 4, 1254f).

2⁰ Verschiedenes Schicksal von Menschen, die im selben Augenblick unter denselben Konstellationen geboren sind. Die Antwort der Astrologen lautet: jede auch noch so kleine Differenz in dem Zeitpunkt der Geburt bringt gewaltige Unterschiede hervor. Berühmt ist der Vergleich des rotierenden Himmels mit einer in schnelle Drehung versetzten Töpferscheibe, den der röm. Senator Nigidius aufbrachte, was ihm den Beinamen Figulus (,der Töpfer') eintrug (gegen dieses Argument Aug. civ. D. 5, 4; vgl. Sext. Empir. math. 5, 88f u. Amand 52_2. 53_1). Dahin gehört auch der gemeinsame Tod von Menschen, die weder im selben Augenblick noch unter derselben Konstellation geboren sind (einiges bei Sext. Empir. kann direkt auf Kleitomachos zurückgehen; vgl. auch Amand 54_1).

3⁰ Argument der νόμιμα βαρβαρικά. Wenn nach den Astrologen die äußere Erscheinung der Menschen, ihre Körperkonstitution, Temperament, Verstand, Charakter, individuelle Gewohnheiten, Sitten, Einrichtungen u. Gesetze von der Geburtskonstellation abhängen, wie ist es dann zu erklären, daß diese Anlagen, Gewohnheiten u. Gesetze ganzen Völkern eigen sind u. nicht auf einzelne Individuen beschränkt bleiben? Also prägt nicht die individuelle Konstellation, sondern die Willkür menschlicher Satzungen das Leben der Menschen (vgl. bes. Firm. Mat. math. 1, 2, 1/4; s. Amand 55/9). Die Antwort der Astrologen auf diesen gefährlichen Angriff scheint von Poseidonios gefunden worden zu sein (vgl. Boll, Stud. 181/8. 201. 208. 213). Sie bestand in der ,Klimatologie', d. h. in der Einteilung der Erde in sieben Gegenden (Klimata), die jeweils unter dem Einfluß eines der sieben Planeten standen (später fanden sich auch Erweiterungen der Klimata, zB. auf zwölf nach den Tierkreiszeichen usw.). Der Einfluß der Planeten auf die von ihnen beherrschte Gegend sollte nun stärker als die individuelle Geburtskonstellation wirken; daher die Einheitlichkeit der Völkersitten. Dagegen wenden sich nun wieder spätere Gegner der Astrologie, die weniger auf die Einheitlichkeit der Völkersitten als auf die Unterschiede einzelner Individuen oder kleinerer Gruppen innerhalb der Völker u. auch auf ihre zT. politischen oder religiösen Bedingungen u. geschichtlichen Wandlungen hinweisen. Beliebtes Argument: Israel; die Juden behielten ja in jedem Land ihre religiösen Sitten bei; der Hinweis auf die Universalität der Lex Christi stammt wohl von Bar Dajsan v. Edessa (s. u. Sp. 630f), der das alte Argument des Karn. durch viel zeitgenössisches ethnographisches u. kulturhistorisches Material erweitert u. sehr gelehrt der ,astrologischen Ethnographie' die völkerkundlichen Tatsachen gegenüberstellt. Das hat Schule gemacht, bes. bei christlichen Schriftstellern (Amand 55/60. 243f. 250/2).

4⁰ Tierargument. Die Tiere müßten ebenfalls dem astrologischen F. unterworfen sein (Esel u. Mensch unter derselben Konstellation). Auch auf diese Konsequenz gingen die Astrologen der Kaiserzeit tapfer ein u. zögerten nicht, Horoskope von Hunden, Pferden, Ochsen u. Kühen zu stellen. Sie mußten allerdings den Spott eines Favorinus (b. Gell. 14, 1, 31) einstecken, der sie nach den fata der Fliegen, Würmer, Igel, Frösche u. Flöhe fragte (vgl. auch das Spottepigramm auf ein Eselshoroskop bei Palladas: Anth. Pal. 11, 383). Anders, wenn sie arglistige Fragen mit dem Horoskop parierten: es sei gar nicht ein Mensch, sondern ein Tier geboren, u. sich sogar über dessen Art u. Zweck äußerten

(Näheres dazu bei Aug. civ. D. 5, 7 u. Amand 60f).

γ. Moralische Argumente. Amand hat aus den sechs Hauptzeugen für die Argumentation gegen die moralischen Konsequenzen des Fatalismus die tragenden fünf Argumente herausgearbeitet (571/86). Die Leugnung des freien Willens u. die Annahme des astrologischen Fatalismus zerstören jedes kulturelle u. sittliche Leben u. führen in letzter Konsequenz zur Einstellung jeder Tätigkeit (Beruf, Bildung u. Erziehung, Justiz). Das wäre das Ende von Frömmigkeit u. Religion, ja jedes wahrhaft menschlichen Lebens. Dazu kommt vielleicht noch der bei Alex. Aphr. überlieferte Hinweis auf die Inkonsequenz der Stoiker (Widerspruch zwischen deterministischer Theorie u. pädagogisch-literarischer Praxis, vgl. de fato 18, sowie zur Mantik ebd. 17; vgl. Amand 585).

δ. Die Vorsehung. Der skeptische Probabilist Karn. griff, wie die Epikureer, nicht nur die Heimarmene, sondern auch besonders heftig die stoische Vorsehung an. Er argumentierte (nach Cic. nat. d. 3, 78; s. dazu Schmekel, Philos. 184) etwa so: ‚Die Vorsehung, die mit dem F. identisch ist, hat den Menschen auch die Vernunft geschenkt. Auf ihr beruht die Möglichkeit, auch schlecht sein oder handeln zu können. Nach der eigenen Angabe der Stoiker aber sind fast alle Menschen töricht u. schlecht. Also ist die Vorsehung entweder schuld an der Schlechtigkeit, oder die Gabe der Vernunft ist nicht das Zeichen besonderer Fürsorge, sondern eher des Gegenteils. Wenn die Vorsehung den Menschen eine Vernunft gegeben hätte, die unfähig wäre, zu irren oder schlecht zu handeln, dann könnte man von einer besonderen Fürsorge dieser Vorsehung sprechen.‘ Mit dieser skeptischen Einschätzung der Vernunft als einer Pandoragabe der Vorsehung an die Menschen hatte sich Karn. allerdings selbst in gefährliche Nähe der Heim. begeben. Denn der Mensch, der nach dem Willen der Vorsehung gut sein müßte, wäre ja nun die von Karn. sonst so bespöttelte ‚Marionette der Heim.‘. Mit einem ganz ähnlichen Gedankengang mußten sich die christl. Seelsorger auseinandersetzen. Ihre Neubekehrten fragten nämlich manchmal, wenn ihnen die Bekehrung der restlichen Heiden zu langsam ging, warum denn Gott diesen Heiden den Glauben nicht mit Gewalt aufdränge, oder, wenn der Kampf gegen ihre sittliche Schwäche ihnen beschwerlich schien, warum ihnen Gott das ‚non posse peccare‘ nicht schon auf Erden gegeben habe. Darauf antworteten ihnen die christl. Bischöfe, daß Gott die Menschen nicht zu bloßen Befehlsempfängern habe erniedrigen wollen u. daß er ihnen deshalb die Willensfreiheit als kostbares Geschenk gegeben habe. Sie antworteten also mit dem ‚christlichen Menschenbild‘ (das nach Alex. Aphrod. de fato 11f gut ‚peripatetisch‘ ist). Da sie aber hinter dem scheinbar so frommen Wunsch ihrer Schäflein eine Sehnsucht nach der Heim. witterten, die ihnen die sittliche Eigenentscheidung abnehmen sollte, bereicherten sie ihre Argumentation aus der Schatzkammer der antifatalistischen Beweise u. fuhren fort: ‚Wenn Gott die Heiden zwangsweise zum Glauben führen würde, wo blieben dann Lohn (für den Glauben) u. Strafe (für den Unglauben)?‘ Vgl. zB. Greg. Nyss., u. Sp. 597. Sie bedienten sich also dieses ewig abgewandelten Topos, den auch Karn. selbst angewandt hatte, u. bekämpften mit einem Argument des Heimarmenegegners Karn. den Pronoialeugner Karn. So hatten sich die Rollen vertauscht, u. Stoiker u. Christen standen jetzt in gemeinsamen Kampf für die Rechte der göttlichen *Vorsehung. – Eine Geschichte des Pronoia-Begriffes von den Anfängen bis Boethius gibt W. Theiler in der Neubearbeitung von R. Harder, Plotins Schriften 5b (1960) 330/3.

2. Cicero. Ciceros Schrift De fato ist eine im wesentlichen auf Karneades-Kleitomachos (oder Antiochos v. Askalon?) beruhende Widerlegung Chrysipps u. seines Verteidigers Antipater v. Tarsos. Die Frage des F. wurde unter dem doppelten Gesichtspunkt der Moral u. der Logik untersucht. Die Behandlung des moralischen Aspekts ist fast ganz verloren; der erhaltene Schluß umfaßt §§ 5/11. Die ‚Logik‘ wird 11/38 überprüft (man darf daran erinnern, daß die Trennung dieser Teile der Philosophie von den Stoikern nicht streng eingehalten wurde; vgl. Diog. L. 7, 40; es sind also natürlich die Probleme der ‚Physik‘ u. der nach stoischer Lehre zu ihr gehörenden ‚Theologie‘ mitbehandelt). 39/45 enthält die Verteidigung Chrysipps gegen die Angriffe des Karneades durch Antipater (vgl. Schmekel, Philos. 267/70) u. 46/8 einen rhetorischen Schluß in Form einer Invektive gegen Epikur. Zum Inhaltlichen s. o. Sp. 541 f unter ‚Chrysipp‘. Diese Abhandlung Ciceros ist bei Aug. civ. D. 5, 2, 8 benutzt; mit der Möglichkeit, daß sie auch in den verlorenen Schriften

De fato des Tertullian u. Minucius Felix benutzt worden war, ist sicher zu rechnen. Dagegen finden sich in der Abhandlung De fato im Timaioskommentar des Chalcidius (u. Sp. 612) keine deutlichen Spuren der Benutzung. – De divin. (bes. Buch 2) ist eine Widerlegung der Wahrsagung nach Kleitomachos, außer den Paragraphen 87/97, die dem Panaitios entnommen sind. Die in diesem Abschnitt durch ein Stück des Panaitios ersetzten Ausführungen des Kleitomachos sind nach Schmekel (Philos. 176) in De fato verwendet. – De divin. 1, 125 hat Cic. für die Heim. der Stoiker die Übersetzung ‚fatum' eingeführt (die sich auch schon bei Lukrez für εἱμαρμένη findet, s. Bailey zu 2, 254): fatum autem appello id, quod Graeci εἱμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat. Mit der zugefügten Erläuterung hat Cic. die stoische (auf Chrysipp zurückgehende) Etymologie des griech. Wortes übernommen. Demgegenüber erscheint die Etymologie des latein. Wortes bei Cic. selten (vielleicht findet sie sich in ‚fatalis necessitas' nat. d. 1, 55 [s. Pease zSt.] u. de fato 30: at si ita fatum sit [verbal gebraucht = praedictum ab oraculo]). – De nat. d. 1, 18 wiederholt Cic. mit ‚anum fatidicam Stoicorum Pronoean' im Munde des Velleius den Spott der Epikureer, die die Pronoia der Stoiker eine χρησμολόγος γραῦς nannten (Plut. pro nobil. 13); ebenso heißt es div. 2, 19: anile sane et plenum superstitionis fati nomen ipsum. Dazu kommt die bei Maximinus c. pagan. 322, 53/8 (s. u. Sp. 615) aufbewahrte Stelle aus dem ‚Hortensius'. Vgl. die Fülle der Parallelen aus griech. u. lat. Literatur bei Pease zu nat. d. 1, 18 u. 3, 44. In civ. D. 5, 9 (de praescientia Dei et libera hominis voluntate contra Ciceronis definitionem) bekämpft Aug. ausführlich Cic. div. 2. Er leugne dort ‚in eigener Person ganz offen' die praescientia dei, während er nat. d. 3 die Leugnung der Existenz Gottes aus Vorsicht dem Akademiker Cotta übertragen habe.

f. Favorinus. Gell. 14, 1, 1/36 bringt eine Polemik seines von ihm bewunderten Lehrers Favorin gegen die Heim. der Astrologen ‚sicca et incondita et propemodum ieiuna oratione', wie er selbst 32 sagt, während Favorin selbst als Rhetor u. ‚Philosoph' seine Warnrede ausführlicher u. glanzvoller vorgetragen habe. In dem Referat des Gellius, das er sofort nach der Vorlesung aufgezeichnet haben will (2), werden 14 Argumente hintereinandergereiht, die uns ein lebendiges Bild von dem Kampf der aufgeklärten Leute des 2. Jh. gegen den stoischen Dogmatismus u. die überhandnehmende Astrologie geben. Im übrigen ist der Inhalt traditionelle Schulpolemik, außer dem überraschend modernen 6. Argument. Die Argumente lauten in Kürze (s. auch Amand 98_2): 1) Die Astrologie hat nicht das ehrwürdige Alter, das ihr die chaldäischen Scharlatane zuschreiben. 2) Auf Grund gewisser physikalischer Beobachtungen, wie zB. Ebbe u. Flut, sei der allumfassende Grundsatz aufgestellt worden, daß alle großen u. kleinen Ereignisse unter den Menschen von den Sternen gelenkt würden, in dieser Ausweitung ein unsinniges Prinzip. 3) Das menschliche Leben sei zu kurz, um mehr als grobschlächtige Vermutungen in dieser Wissenschaft zu erreichen. 4) Die Beobachtungen der ‚Chaldäer' gelten nur für ihren eigenen Standpunkt, aber nicht für alle Regionen u. Zonen. 5) Die verschiedenen meteorologischen Einflüsse der Gestirne zur gleichen Zeit an verschiedenen Orten zeigen die Unsinnigkeit der Annahme, daß im menschlichen Bereich ihre Wirkung immer dieselbe sei. 6) Sollten nicht vielleicht mehr Fixsterne u. mehr Planeten existieren, als die Menschen wahrnehmen können? Deren Einflüsse müßten dann doch auch in Rechnung gestellt werden. 7) Selbst wenn die Sternbeobachtung von einer Stelle (Babylon) aus genügt haben sollte, so ist der Kreis der Beobachtungen u. Folgerungen so weit, daß Jahrhunderte nicht ausreichen, um zu einem befriedigenden Abschluß zu kommen. 8) Die Konstellation bei der Empfängnis ist von der bei der Geburt verschieden; also müßte man eine doppelte Beobachtung anstellen. 9) Bei der Zeugung durch die Eltern muß schon durch Konstellation feststehen, was für ein Mensch geboren werden wird u. wie seine Schicksale sein werden. Dasselbe gilt aber auch für die Eltern, bei deren Entstehen auch schon feststehen mußte, welche Kinder sie bekommen würden. Somit ergibt sich ein unmöglicher regressus in infinitum. 10) Äußere Zufälle u. Vorkommnisse könnte man noch zur Not als der Heim. unterworfen ansehen; völlig unerträglich ist aber der Gedanke, daß alle Pläne u. selbst die kleinsten u. lächerlichsten Willensregungen (wie zB. ein Gang ins Bad) unter dem starren Regiment der Sterne stehen sollten. Dann sind die Menschen keine

mit Vernunft begabten Lebewesen (λογικὰ ζῷα) mehr, sondern lächerliche Marionetten (νευρόσπαστα). 11) Welcher gemeinsame Maßstab verbindet die Geschehnisse im Kosmos oder in der großen Politik mit den kleinen Nichtigkeiten des Alltags? 12) Die wünschenswerte Genauigkeit bei der Feststellung der Geburtszeit läßt sich nicht erreichen. Infolgedessen sind die Voraussagen ungewiß angesichts der rasenden Umdrehungsgeschwindigkeit des ganzen Kosmos. 13) Die kollektiven Katastrophen treffen Menschen der verschiedensten Konstellationen. Wenn aber spätere Konstellationen hinzugezogen werden, um ein gleiches Ende zu motivieren, warum läßt man das nicht auch für die Entstehung gelten? Dann müßte es ja viele Leute wie Sokrates u. Platon geben. 14) Gelten die Konstellationen nur für Menschen (u. wenn ja, warum) oder auch für Mücken, Würmer u. ähnliches Getier? – Nachbemerkung zu einzelnen Argumenten: Nr. 10 geht ziemlich sicher auf Karneades zurück. Auf das Argument der ‚Marionetten', das einen bitteren Hohn auf die Stoiker, bes. Chrysipp, enthält, will ich demnächst andernorts eingehen. Nr. 12 ist bes. bei Basilius breit ausgeführt. Nr. 13 ist auch ein bekanntes u. beliebtes Argument des Karneades. Nr. 14 reizt bes. Aug. civ. D. 5, 7 zum Spott.

g. Sextus Empiricus. Im 5. Buch seiner umfangreichen Abhandlung Adversus mathematicos, das den Titel ‚adversus astrologos' trägt, hat sich der skeptische Arzt ausführlich mit der Darlegung dieser Pseudowissenschaft (1/42) u. mit ihrer Widerlegung (43/106) befaßt. Wir finden bei ihm die 4 ‚logischen' Argumente des Karneades wieder, die sich gegen die Grundlagen u. Methoden der Astrologie richten, wobei er sich beim 1. Argument als Arzt ausführlich über die zeitliche Ausdehnung der Empfängnis (55/64) u. Geburt (65/7) verbreitet, um daraus die Unmöglichkeit abzuleiten, einen genauen Zeitpunkt für das Horoskop festzulegen (68/71). In der Ausführlichkeit dieser Schlußfolgerung berührt er sich mit Basilius u. dem arianischen Job-Kommentator (Amand 395_3). Das 2. Argument des Karneades ist bei Sext. Emp. adv. math. 90/3 formuliert, das 3. der νόμιμα βαρβαρικά aO. 102 u. das 4. aO. 94. – Daß Hippolytus v. Rom (s. u. Sp. 588) fast wörtlich die Argumentation des Sext. Emp. adv. math. 5, 50/105 übernommen hat, ohne seine Quelle zu nennen, hat schon Wendland XX nachgewiesen. Amand 226f gibt eine synoptische Tabelle der einander entsprechenden Stellen.

IV. Überwindung der Heimarmene. a. Gnosis. 1. Allgemeines. Gegenüber der stoischen Heimarmene-Lehre u. selbst gegenüber dem babylonischen Astralfatalismus bedeutet die gnostische Auffassung eine radikale Umwertung. Wenn die altstoische Auffassung in ihrer Identifizierung von Heim. u. Pronoia einen stark optimistischen Zug der Bejahung des Kosmos in seiner Göttlichkeit enthält, so fügt der astrologische Fatalismus die Verkörperung der reinen Gesetzmäßigkeit in den ewigen u. unveränderlichen Umläufen der Gestirne hinzu. Diese enthalten in ihrer Bewegung, die sich in Gesetzen mathematisch erfassen u. in Zahlenverhältnissen darstellen läßt, ein formales Element, das den Glauben an seine Vernünftigkeit zunächst nicht einschließt. Wenn die Pythagoreer in diesen Bewegungen die Proportionen der musikalischen Harmonie wiederfanden u. dieses Sphärensystem selber eine ‚Harmonia' nannten, so schufen sie damit ein großartiges Symbol griech. Kosmosverklärung. ‚'Harmonie' ist der versöhnte Ausdruck für dasselbe, was in der Astrologie, weniger eindeutig optimistisch, als 'Heimarmene' erscheint ...: das System der gesetzmäßigen kosmischen Bewegung in ihrer astralen Repräsentation' (Jonas 1, 160). Indem die Stoa die Schicksalsbedeutung der Sterne in den Harmoniebegriff miteinbezog, wurde die Heim. für sie zur Harmonie, u. da die Gestirnbewegung sich nach dem den Kosmos durchwaltenden Gesetz vollzog, auch zur Pronoia, der man sich innerlich unterwarf, getragen vom Glauben an ihre Vernünftigkeit. Dieser griech. Daseinshaltung u. Seinsdeutung stellte die Gnosis als Bewegung vorchristlichen Ursprungs, die außerhalb wie innerhalb des Christentums auftrat, eine diametral entgegengesetzte gegenüber. Der Kosmos bleibt in der dualistischen Gnosis wie in der monistischen Stoa die harmonisch gefügte, gesetzlich geordnete Einheit. Aber was bisher sein höchster Wert war, wird nun sein schlimmster Unwert. Er wird zum vollen Gegensatz des radikal transzendenten Gottes. Ist dieser gut u. Licht, so jener böse u. Finsternis. Gerade die Gesetzmäßigkeit des Kosmos wird das unerbittlich Furchtbare an ihm. Die Fügung der als Hohlkugeln gedachten Sphären wird zum Sinnbild des radikalen Abschlusses, die

Harmonie wird zum Gefängnis, die Heim. zur widergöttlichen Macht, ihre Repräsentanten, die sieben Planeten, werden zu bösen Dämonen, ‚Archonten', unerbittlichen Zwingherren. – Die Anthropologie der Gnosis ist dreigeteilt. Der Mensch besteht aus Leib (σῶμα oder σάρξ), Seele (ψυχή) u. dem eigentlichen ‚Selbst' (meist πνεῦμα genannt). Das Pneuma als Lichtfunke ist in der Vorzeit aus der Transzendenz hinabgesunken, in die Gewalt der dämonischen Mächte der Finsternis geraten u. auf dem Wege nach unten (auf die Erde) durch die verschiedenen Machtbereiche der bösen Archonten mit der Seele u., in immer weiter schreitender Verfinsterung, auch mit dem Leibe überkleidet worden. Dort in die Einsamkeit geworfen, in die ‚finstere, stinkende Höhle' (Jonas 1, 163_1), sieht er sich der ‚Eisenmauer' des Firmamentes gegenüber, an der Auflehnung, Sehnsucht, Beschwörung u. Verachtung abprallen (Jonas 1, 163). Nicht nur der Leib also, sondern auch die Seele des Menschen sind in der Gnosis das Werk der bösen ‚Archonten', die den Menschen unablässig quälen, indem sie ihn zur Sünde zwingen (Belege bei Jonas 1, 178; vgl. auch Gundel, Dek. 346; Kroll, Herm. Trism. 86f). Je verzweifelter aber u. hoffnungsloser diese irdische Existenz des in den eisernen Banden der tückischen Heim. gefesselten Menschen ist, um so elementarer bricht sich die Sehnsucht nach der Befreiung Bahn. Hilfe kommt dem Menschen von außen, von der transzendenten Pronoia, die hier zum göttlichen Widerpart der bösen Heim. geworden ist. In der Art, wie Ruf u. Hilfe an den versklavten Menschen von ‚draußen', vom buchstäblichen ‚Jenseits' des in Sphären sich aufbauenden Kosmos der Heim. ergehen, unterscheiden sich die gnostischen Systeme. Der Weg zur Rettung, zum Heile, der σωτηρία bleibt aber der gleiche: der Aufstieg u. Durchbruch durch die einzelnen ‚Sphären', an deren Toren die bösen Archonten der Seele auflauern, ἄνω (hinauf), über die Heim., jenseits in die räumlich empfundene Transzendenz der göttlichen Pronoia. Bei diesem Aufstieg findet das Pneuma zu sich selbst u. seiner ursprünglichen Reinheit zurück, indem es nicht nur den Leib auf der Erde zurückläßt, sondern sich auch bei jeder neuen u. höheren Sphäre seiner Seele entledigt, d. h. der seelischen Hülle, die ihm bei dem Abstieg als fremder Bestandteil in immer stärkerer Verdichtung zugewachsen ist. Die ‚Psyche' wird wie ein Gewand ‚angezogen', wie eine Schlinge ‚abgeworfen' u. wie eine Fessel ‚zerrissen' (vgl. Jonas 1, 209f; dazu Cumont, Or. Rel. 290_{69}, der diese Idee auf ihre Ursprünge u. Verbreitung im außergnostischen Bereich untersucht). Der Weg hinab ist die Geburt (γέννησις), der Weg hinauf die Wiedergeburt (ἀναγέννησις). – Aus dieser Vorstellung werden die Folgerungen hinsichtlich der Heim. klar u. die auf diese bezüglichen Texte deutbar. Als wesentlich müssen folgende Punkte hervorgehoben werden: 1) Alle Menschen sind zwangsläufig Sklaven der Heim., willenlose Spielbälle der bösen Astraldämonen, von denen sie nicht nur schicksalsmäßig beherrscht, sondern in einer physisch-moralischen Einwirkung in ihrem Innern, in ihrem Fühlen u. Tun vergiftet werden. Diese bösen Archonten, die ehemals strahlenden göttlichen Planeten, stehen als wirkende Repräsentanten der Heim. die noch den pervertierten Namen ‚Harmonie' führt, der göttlichen Vorsehung als Widerpart gegenüber. 2) Erlösung kann nur in einem Durchbruch durch dieses Gefängnis geschehen, ἄνω, räumlich hinauf, aus dem Reich der Heim. in das der Vorsehung. 3) Dieser Weg hinauf (ἄνοδος) vollzieht sich nicht nur nach dem wirklichen Tod, sondern wird schon in diesem irdischen Leben auf mehrfache Weise, sozusagen ‚real', vorweggenommen (darüber u. Sp. 566/70).

2. Hermes Trismegistos (vgl. dazu Prümm, Handbuch 522/610; Cumont, Or. Rel. 81. 241_{50}). F. Bräuninger, Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos, Diss. Berlin (1926) 10f unterscheidet mit W. Bousset: GGA (1914) 697/755 im Corpus Hermeticum zwei scharf geschiedene Gruppen, eine ‚orientalische' u. eine unter dem beherrschenden Einfluß griechisch-philosophischen Denkens stehende. In der ersten Gruppe ist die Heim. eine finstere unheilvolle Macht, unter deren Druck die Menschen seufzen u. zu Gott um Erlösung flehen. Sie aber peitscht die Menschen mit den Dämonen auf der Bahn des Verderbens bis zum Untergang weiter. Wer sich jedoch von der Außenwelt zurückzieht u. sich auf den göttlichen Ursprung der Seele besinnt, dem wird durch ein Sakrament (νοῦς = Taufe im 4. Traktat) oder durch göttliches Charisma die Gnosis zuteil, die den Menschen von den Leiden u. der Macht der Heim. errettet, indem Gott sich ihm offenbart u. er dadurch selber zum Gott wird (Bräuninger aO. 10f. 38). Die Erlangung dieser Gnosis

sucht der Hermetiker wie der Theurg durch besondere Handlungen zu beschleunigen. Astrologie u. Heim.-Lehre sind im Corp. Herm. eng verknüpft. Die Heim. erscheint manchmal als Dienerin der Pronoia u. Ananke, u. die Sterne sind das Instrument (ὅπλον) der Heim. (Joh. Stob. flor. 1, 5, 20; vgl. Bräuninger aO. 29 u. bes. jetzt die umfassende Behandlung der zT. widersprüchlichen u. verworrenen Aussagen im Corp. Herm. über Pronoia, Ananke, Heimarmene, Taxis, Physis durch A. J. Festugière: Corp. Herm. 3 [Paris 1954] LXXVIII/LXXXIII, einschließlich der Hinweise auf die verwandten Vorstellungen der Neuplatoniker bei Sallustios u. Boethius). Indem der Mensch im Abstieg zur Erde ‚die Natur der Harmonie der Sieben angenommen hat' (Corp. Herm. 1, 16), ist er auch innerlich ‚der Heim. unterworfen'. Ursprünglich über der Harmonie (= Heim.) stehend, ward er ‚Sklave unter der Harmonie' (ἐναρμόνιος δοῦλος: 1, 15). Als ‚irdische Verwaltung' erscheint die Heim. 15, 16. – Ausführliche Erörterungen über die Heim. finden sich im 12. Traktat. Dort wird versucht, die religiösen Anschauungen über die Heim. als Prinzip des Bösen mit stoischen Lehren auszugleichen. In der gnostischen Anschauung führt der göttliche Nus die von ihm geleiteten Menschen ‚nach oben über die Heim. hinaus'. Diese sündigen deshalb nur dem Leibe nach, haben aber in Wahrheit mit der Schlechtigkeit nichts zu tun. Nach stoischer Lehre dagegen steht die Heim. über allen Menschen, Tat u. Strafe sind vorherbestimmt, u. ohne Heim. kann weder Gutes noch Schlechtes geschehen. Schließlich wird die Befreiung von der Heim. durch die Gnosis geschildert (Lact. inst. 2, 15): denique affirmat Hermes eos, qui cognoverint deum, non tantum ab incursibus daemonum tutos esse, verum etiam ne fato quidem teneri. μία, inquit, φυλακὴ εὐσέβεια (gleich danach mit γνῶσις θεοῦ gleichgesetzt). εὐσεβοῦς γὰρ ἀνθρώπου οὐ δαίμων κακὸς οὔτε εἱμαρμένη κρατεῖ. – In der ‚philosophischen' Gruppe der hermetischen Schriften findet sich keine direkte Äußerung über die Heim. Der mit dieser Gruppe eng verwandte ‚Asclepius' unterscheidet (39) zwischen Heim., necessitas u. ordo, quarum prior εἱμαρμένη rerum omnium initia parit, necessitas vero cogit ad effectum quae ex illius primordiis pendent, ... has ordo consequitur, id est textus et dispositio temporis rerum perficiendarum. Haec ergo tria: εἱμαρμένη, necessitas, ordo vel maxime dei nutu sunt effecta, qui mundum gubernat sua lege et ratione divina (40; vgl. zu diesen drei Begriffen Benz 312). Die Heim. ist hier im wesentlichen ein Werkzeug der göttlichen Vorsehung, u. die Gesamtauffassung von dem innerlich harmonischen Weltall, dem der Mensch sich freiwillig einfügt, nähert sich dem stoischen Weltgefühl (s. Bräuninger aO. 38).

3. Formen der Überwindung. α. Ethik. Die Theorie der ethischen Überwindung ist bes. ausgeprägt bei dem Alchemisten Zosimos (M. Berthelot, Collection des anc. alch. grecs 2 [Paris 1887/88] 2f. 229, 3/26): ‚Die Menschen, die jederzeit der Heim. folgen, nannte Hermes ... Toren, die nur Gefolge der Heim. sind, die sich nichts von den unkörperlichen Dingen vorstellen, ja auch nicht die Heim. selbst, die sie gerecht führt ... Hermes u. Zoroaster aber sagten, das Geschlecht der Philosophen (‚hellenisierende Umschreibung für Pneumatiker': Jonas 2, 27) stehe über der Heim., dadurch daß es sich weder über (das von) ihr (gegebene) Glück freut, denn sie sind Herren über die Lüste, noch durch ihre Übel sich treffen läßt, indem sie zu jeder Zeit ein inneres Leben führen u. auch die schönen Gaben nicht von ihr annehmen, da sie auf das Ende der Übel hinschauen ... So lehrt Prometheus seinen eigenen Bruder durch die Philosophie die Geschenke des Zeus, d. h. der Heim., zurückweisen.' Von diesen ‚Toren' heißt es aO. 229, 8, daß sie ‚immer der Heim. folgen'. Jonas 1, 204_2 macht darauf aufmerksam, daß hier das Wort ‚Tor' mit fast den gleichen Worten definiert wird, mit denen die Stoa den Weisen gekennzeichnet hatte. Auch Arnobius (s. u. Sp. 611) berichtet 2, 62 von dieser ethischen Befreiung vom Schicksal.

β. Frömmigkeit. Zum Freiwerden vom Sternenzwang durch die εὐσέβεια – γνῶσις θεοῦ vgl. das o. Sp. 565 angeführte hermetische Zitat aus Lact. inst. 2, 15.

γ. Mystik u. Ekstase. In der ἄνοδος gelangt der Mensch, entblößt von den Wirkungskräften der ‚Harmonie' (Heim.), zum achten Kreise, u. nun, im Besitze seiner eigenen Kraft, gelangt er in Gott ... Dies ist das gute Ziel u. Ende derer, die Gnosis gewonnen haben, vergottet zu werden (θεωθῆναι, Poimandres: Corp. Herm. 1, 26).

δ. Theurgie. Die ‚Theurgie' (Götterzwang) beruht auf der Gnosis des wahren Wesens der Götter, bes. ihres wahren Namens (s. Th.

Hopfner, Art. Theurgie: PW 6A, 1, 258, 41 u. Cumont, Or. Rel. 172_{89}). Der bedeutendste u. einflußreichste Vertreter der Theurgie im späteren Altertum ist ohne Zweifel Jamblich. Er schreibt myster. 5, 18, daß die große Herde der Natur unterworfen sei u. die Leitung der Heim. erfülle. Wenige aber, im Gebrauch einer über die Natur hinausgehenden Kraft des Nus, entfernten sich von der Natur (= Heim.) u. würden stärker als die natürlichen Kräfte. Ebd. 8, 6 heißt es, nach den Worten des Porphyrios ordne die Mehrzahl der Ägypter den freien Willen dem Gestirnzwang unter. Das erläutert ihm Jamblich aus der hermetischen Gedankenwelt, u. zwar aus der Lehre von der doppelten Seele, die wir in uns tragen. Die vom Kosmos in uns kommt, folgt den Umläufen der Gestirne, die aber, die vom νοητόν (der im Denken erfaßbaren Welt) in uns gekommen ist, überragt den Geburtenkreislauf (der Heim.), u. gemäß dieser Seele geschieht die Lösung von der Heim. u. der Rückweg zu den im Denken erfaßbaren Göttern. Nach 8, 8 gibt es zwei Arten von Göttern, ‚um' den Kosmos u. ‚über' dem Kosmos befindliche; nur die zweiten lösen von der Heim., u. zwar durch ‚denkende Überredung'. Wichtig weiter 9, 6, wo es sich um den ‚eigenen Dämon', u. 10, 5, wo es sich um den Abstieg des ursprünglich intelligiblen Menschen in eine andere, menschlich aussehende Seele handelt. Durch diesen Abstieg gerät der Mensch in die Fessel des Schicksals, woraus es für ihn keine andere Lösung gibt als die Gnosis der Götter. – Das doppelte Ziel der Theurgie ist die in der Ekstase sich vollziehende Befreiung vom Schicksalszwang, bes. von der Notwendigkeit der läuternden Wiedergeburten, u. die Vereinigung mit Gott nach dem Tode des Leibes. Daß ‚die Theurgen nicht unter die von der Heim. getriebene Herde fallen', bestätigt auch ein Vers der Orac. Chald. bei Lyd. mens. 2, 10 (dazu W. Kroll, De oraculis Chaldaicis [1894] 59), der sagt, daß die ‚zurückkehrenden Seelen' so die Heim. überschreiten.

ε. Magie. Zosimos aO. 4 (229, 27/230, 8) sagt, Zoroaster (östliche Gnosis) behaupte voll Stolz auf die Magie, daß alle Übel der Heim. sich von der ‚körperlichen Sprache' der magischen Worte abwendeten; Hermes aber (westl.-hellenist. Gnosis) verwerfe u. verbiete die Magie u. gebiete, die Heim. tun zu lassen, was sie wolle mit der ‚Lehmmasse' (dem Körper); vgl. dazu Jonas 2, 27. Auch Arnobius schließt 2, 62 an die ethische Befreiung die magische an. Beispiele in graeco-ägyptischen Zauberpapyri finden sich in großer Zahl; vgl. u. a. PGM II 6. 116; PLond 121, 230ff. Weitere Texte zur Magie (u. zur verschwisterten Theurgie) s. bei Gundel, Heim. 2640/2 u. Eitrem, Moira 2473/5.

b. Gebet. Hinsichtlich der Wirksamkeit u. des Nutzens des Gebetes laufen zwei unvereinbare Strömungen immer nebeneinander her. Klar ist, daß in der strengen Schicksalslehre u. Astrologie Gebete als nutzlos verworfen werden. Sentenziös ist dieser Gedanke in einen Hexameter gefaßt bei Verg. Aen. 6, 376: desine fata deum flecti sperare precando, ein berühmter Vers, den noch Dante, Purg. 6, 30 aufgreift. Schon Seneca ep. 77, 12 zitiert ihn u. formuliert seine eigene Meinung ähnlich prägnant, daß Sühnungen u. Gebete ‚nichts anderes seien als Tröstungen eines kranken Geistes' (quaest. 2, 35, 1f). Zu dieser ‚rigida secta' gehörten viele Philosophen u. Astrologen (vgl. Gundel, Heim. 2634; Schmidt, 34/6; Cumont, Or. Rel. $299f_{65/72}$ u. Fatal. 533_2. 534_2; Boll, Sterngl. 168/70; Theiler, Tac. 41_6). Aber andere Vertreter des gleichen Metiers, oft genug sogar dieselben Leute, ließen neben der Mantik auch dem Gebet einen weiten Spielraum zur Überwindung, Verhütung oder wenigstens Abänderung der fata (vgl. die oben angeführte Lit.): ‚stets wurde der religiöse Charakter der Astrologie auf Kosten der Logik aufrechterhalten' (Cumont, Or. Rel. 165).

c. Mysterien. 1. Allgemeines. Das Gebet der Mysten, die Macht des Gottes u. sakramentaler Vollzug befreien in allen Mysterienreligionen die Gläubigen von der Macht des Schicksals (Boll, Sterngl. 169 sieht hierin nur ein Weiterwirken der Vorstellungen des Astralglaubens). Diese Überzeugung, daß die frommen Seelen durch die Kraft der Riten ‚vom Schicksal des Todes befreit werden', spricht auch aus der Grabinschrift der Aconia Fabia Paullina, der Frau des Vettius Agorius Praetextatus: Tu me, marite, disciplinarum bono puram ac pudicam sorte mortis eximens in templa ducis ac famulam divis dicas, te teste cunctis imbuor mysteriis (CIL 6, 1779 = Dessau 1259, 22/4).

2. Isis. Das bekannteste Beispiel dieses Glaubens bietet Apuleius in der Isisweihe (met. 11, 6). Die Göttin Isis erscheint dem noch in einen Esel verwandelten Lucius, kündet ihm seine Rettung an u. verheißt ihm, daß

er, wenn er durch Folgsamkeit u. Enthaltsamkeit sich ihre Gnade erwerbe, erfahren werde, ‚daß es nur mir allein freisteht, über die von deinem Schicksal bestimmte Zeitspanne hinaus auch dein Leben zu verlängern'. Nach der Rückverwandlung des Lucius erklärt ihm der Isispriester, daß er jetzt den mächtigen Stürmen der ‚blinden Fortuna' entrissen u. in den Schutz der ‚sehenden Fortuna' aufgenommen sei. So möge denn das blinde Schicksal sich für seine Grausamkeit einen anderen Gegenstand suchen. ‚Denn bei denen, deren Leben unsere erhabene Göttin zu ihrem Dienst erkoren, hat der feindliche Zufall keine Stätte' (11, 15). Vor der Weihe erklärt der Oberpriester dem Lucius, in der Göttin Hand lägen die Riegel der Unterwelt u. der Schutz des Lebens, u. die Unterweisung selber werde ganz als freiwilliger Tod u. eine durch Gnade gewährte Rettung feierlich vollzogen. Gewöhnlich pflege ja die allmächtige Göttin nach Ablauf der Lebenszeit die schon unmittelbar an der Schwelle des beendeten Daseins Stehenden sich auszuwählen u. die durch ihre Fürsorge gewissermaßen Wiedergeborenen (quodam modo renatos) zum Laufe eines neuen Daseins wiederherzustellen (11, 21). Das kommt in dem Gebet des Neomysten Lucius zur Isis (11, 25) deutlich zum Ausdruck. Fata, Fortuna, casus u. stellae stehen bei Apuleius im gleichen Sinnzusammenhang nebeneinander; sie alle müssen sich dem Willen der großen Himmelsgöttin beugen, die ihren Mysten von der Herrschaft der kosmischen Mächte befreit (vgl. dazu Dibelius 28/39. 53 u. Reitzenstein, Myst. Rel. 192f. 220/34). (Über die philosophischen Vorstellungen des Apul. in de Plat. 1, 12 von der Überordnung der Providentia über das Fatum, die auch in met. 11, 1, 2. 12, 2 wiederkehren, s. o. Sp. 534.) – Ähnlich verheißt Isis selbst: ‚Ich löse der Fesseln drückenden Zwang' (ἀέκουσαν ἀνάγκαν: Isishymnos von Andros, erkl. v. W. Peek [1930] 144) u. spricht im mythischen Bild davon, daß ihr die Atropos weiche, welche die Schicksalsspindeln spinnt. Denn was die Parze spinnt, ist ungültig, wenn die Schicksalsherrin es will (ebd. 171/3). Bestätigend heißt es in der Aretalogie der Isis v. Kyme (Peek aO. 124 nr. 55f): ‚Ich besiege das Schicksal. Das Schicksal hört auf mich.' – Zum altägypt. Schicksalsglauben vgl. H. Bonnet, Art. Schicksal: Bonnet, RL 680: ‚Über dem Schicksal steht immer die Gottheit, sie kann von ihm 'befreien' (Erman, Lit. 368;...), d. h. den Schicksalszwang brechen. Unentrinnbar ist also das Schicksal nicht oder doch nur insoweit, als sich in ihm der Wille der Gottheit kundtut.' Ähnlich C. J. Bleeker, Die Idee des Schicksals in der altägypt. Religion: Numen 2 (1955) 28/46; S. Morenz, Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägypt. Religion: AbhL 52 (1960) 30f.

3. Sarapis. Wie Isis so befreit auch Sarapis als Soter vom Schicksal. Er ist der Retter aus allem: ‚nicht wie das Schicksal wollte, sondern wider das Schicksal; denn die Schicksale kleide (ändere) ich um' (μεταμφιάζω: A. Abt, Ein Bruchstück einer Sarapisaretalogie: ARW 18 [1915] 258, 12/3).

4. Typhon-Seth. In Fluchtafeln wird er als der ‚Diener der Ananke' bezeichnet, der die ‚Herrschaft über die Kreise (des Schicksals) hat' (vgl. Wünsch 94/6).

5. Mithras. Auch die Mysten des Mithras heißen (wie Lucius in der Isisweihe) in aeternum renati (CIL 6, 510. 736). Sie erlebten in den Mysterien eine imago resurrectionis (Tert. praescr. 40). Weitere Lit. bei Gundel, Heim. 2639.

6. Helios. Auch auf ihn überträgt dieses Motiv Proklos (hymn. 1, 15f): ‚Der unerschütterliche Chor der Moiren weicht vor ihm zurück u. wendet das Schicksalsgespinst auf seinen Willen.'

7. Hekate. Proklos berichtet (prov. 179, 26), daß die Chaldäer das F. von Hekate abhängen lassen, die ihre Jünger wiederum zu schützen versteht (s. Gundel, Heim. 2639).

8. Moiren. In dem orphischen Hymnus an die Moiren werden diese selbst als ‚Wegnehmende des Schicksalszwanges für die Sterblichen' bezeichnet, u. es wird um ihr gnädiges Kommen zu ihren ‚Mysten' gefleht (59, 18 Quandt).

9. Sterngötter. In der Astrologie der Ägypter werden (nach *Chairemon) auch die Sterngötter der Heimarmene als Erlöser von dem Sternenschicksal in Tempeln, Götterbildern u. anderen Dingen verehrt (Porph. ep. ad Aneb. 36/8).

d. Erhabenheit des Kaisers über das Schicksal. Literarisch ist dieser Gedanke am klarsten ausgesprochen bei Firm. Mat. math. 2, 30, 5: solus enim imperator stellarum non subiacet cursibus et solus est, in cuius fato stellae decernendi non habeant potestatem. Cum enim fuerit totius orbis dominus, fatum eius dei summi iudicio gubernatur (Parallelen bei Cumont, Or. Rel. 300_{73} u. Bouché-Leclercq

568). Diese Worte sind nur die Formulierung einer Vorstellung, die, im Orient entstanden (Cumont, Fatal. 538 verfolgt sie rückwärts bis zu den Pharaonen), auch in Rom längst Fuß gefaßt hatte u. bes. in den Bauten der Kaiser Caligula, Nero, Domitian u. Septimius Severus den Römern sich aufs eindrucksvollste dargestellt hatte. Vorbild war schon Alexander, der sich als Nachfolger der Achämeniden auf den persischen Weltthron setzte. Auch nach ihm scheinen hellenistische Könige in Himmelssälen gethront zu haben, u. Demetrios Poliorketes ließ seine Freunde als Sterne u. sich selbst, das Astralzeichen auf dem Kopf u. auf der Oikumene thronend, als Helios darstellen (L'Orange, Dom. 87). L'Orange hat (Dom. 72f) den repräsentativen Thronsaal der domus aurea Neronis, der rund war u. sich ‚wie die Welt' unaufhörlich um seine eigene Achse drehte, durch den Vergleich mit dem Weltsaal der Sassaniden (der seinerseits über die Achämeniden auf das alte Babylon zurückgehen wird: L'Orange, Dom. 79) als Nachbildung des Kosmos erwiesen u. den darin thronenden Kaiser als ‚Kosmokrator' (ebd. 83. 87/91). ‚Kosmokrator' ist als Wiedergabe des semitischen Titels ‚mar 'ōlām' ebenso wie der korrelate ‚Chronokrator' ein astrologischer Terminus (vgl. dazu Cumont, Or. Rel. 276_{109}). Als ‚Aion' ist der Kaiser ‚Gott der Ewigkeit' u. führt den Titel ‚Aeternitas' (s. H. Sasse: o. Bd. 1, 199f; vgl. auch Bultmann 171 u. Riedinger 37_2 über die Planeten als Zeiten- u. Weltenherrscher). Wie der Gott Mithras auf einem Trierer Relief dargestellt wird, in der linken Hand die Kugel haltend, mit der Rechten den Zodiakalkreis drehend (Abb. bei L'Orange, Dom. 89f u., mit weiterführender Behandlung, Stud. 32), so faßt auch der röm. Kaiser, der seine Stelle einnimmt, den Zodiakalkreis in seine Hand (L'Orange, Stud. 33). Er dreht als Kosmokrator die Planetensphären, wie die Moiren bei Platon im Staat 616f, ‚auf den Knien der Notwendigkeit'. Er teilt den Menschen ihre Schicksale zu oder ‚spinnt sie zu', wie Tiridates es ausdrückte, als er iJ. 66 von Nero in Rom zum armenischen König gekrönt wurde (Dio Cass. 63, 5; vgl. L'Orange, Stud. 22f). So wird ein röm. Kaiser in einer Inschrift ‚fatorum arbiter' genannt (Dessau 2998). An der Fassade des Palastes des Septimius Severus auf dem Palatin war der Kaiser zwischen den Planetengöttern als Herr der sieben Himmelssphären dargestellt. Im Innern präsidierte er in einer kosmischen Halle als Richter. Die Decke trug Himmelsgemälde, auf denen man Horoskope lesen konnte, außer dem des Kaisers, der ja über den fata stand (L'Orange. Stud. 35f mit weiteren Parallelen zu solchen astralen Gerichtshallen; vgl. auch die Darstellung auf dem Silberteller von Paribiago: A. Levi, La Patera d'argento di P. [Roma 1935]; ARW 36 [1939] 306f mit Abb. 2). Zu Mart. 6, 3, 5, wo die gestorbene Julia, als Parze auftretend, den (goldenen) Faden des neuen Kaisersohnes spinnt, vgl. Friedländer zSt. u. S. Eitrem, Zur Apotheose: SymbOsl 11 (1932) 31; hier werden, wie Eitrem bemerkt, ‚die Göttinnen des Schicksals der domus Augusta unterstellt... Das Geschick des Kaiserhauses beruhte auf sich selbst, ein Vorspiel des super fata erhobenen christlichen Kaisers.' – Zur Ergänzung sei noch verwiesen auf O. Brendel, Die Symbolik der Kugel: RömMitt 51 (1936) 23ff, bes. 40/2. 53ff, der zeigt, wie in dem Kugelbild die körperlose Ananke vorstellbar wird, das Gesetz der Welt, u. wie der Kosmos gleichsam ihr Bild u. Attribut wird; 76ff verweist Brendel auf die Verbindung mit der ‚Himmelskugel der Moiren'.

V. Inschriften. In griech. u. lat. Grabinschriften wird der Tod immer wieder dem Wirken von Gottheiten zugeschrieben, unter denen neben der Tyche am häufigsten die Moiren erscheinen (vgl. Lattimore 149/53), denen im Lateinischen Fortuna, Parcae, Fatum, Fata, Fatus oder genesis entsprechen. Dafür einige Beispiele: quoi fatum (Tod; so häufig) grave infestae Parcae ac finem vitae statuerunt (CLE 59, 2f; Rom, cäsar. Zeit); ⟨h⟩anc nobis sorte⟨m⟩ (= mortem) dedit fatu⟨s oder -m⟩ cum luci daremur (CLE 516, 9; Tunis); ‚fatalistisch': sed quo fata vocant, nullus resistere possit (CLE 2199, 8; Aquileia); properavit aetas, hoc dedit Fatus mihi (CLE 81, 4; Rom, Zeit des Augustus): diese Formel kehrt sehr oft wieder; daneben als interessante Variante: properavit aetas, voluit hoc astrum meum (CLE 1536, 4; Delminium; weitere Beispiele für den ‚Schicksalsstern' bei Brelich 30f); bis denos et tres annos cum cessa fuisse⟨m⟩, Fatus aut genesis me fecit carere parentes (R. Egger, Der Grabstein von Čekančevo: ÖsterrAkWiss, Schrift. d. Balkankomm., antiquar. Abt. 11, 2 [1950] 13; 6/8 Näheres über die Verstorbene u. die Deutung der Inschrift). Fatus ist hier persönlich gedacht, soviel wie genius. Ähnliche Verbindungen: si(n)

ora et fatus dictasset; invida fatorum genesis (CLE 555, 4); Parcarum arbitrio genesis vel lege (RevArch [1916] 201, 7; weitere Lit. bei Lattimore 301. 316); quem mihi nascenti quondam Parcae cecinere (CLE 1533, 4; Brundisium); parcite Fata meis (CLE 1080, 3; Rom). Oft ist das Geschick als grausam gedacht: invida Parcarum series livorque malignus (CLE 1206, 1; Salonae); Parcae, furibundae sorores . . . fatis animam reddidit etc. (zahlreiche Beispiele bei Lattimore 157_{140}). Oft verbindet sich mit diesen Feststellungen der Protest gegen die Fata (vgl. Lattimore 183): felix, si longior aetas mansisset, quam dura sibi Fortuna negavit (CLE 404, 3f); causa latet fati, partum tamen esse loquontur, sed quaecumque fuit, tam cito non merui (CLE 1035, 5f; Rom, für eine 15jährige Sklavin). Vgl. Cumont, Or. Rel. 151. $294_{16/9}$; W. Schulze, Der Tod des Kambyses: SbB 1912, 691/703 = Kl. Schr. [1933] 131/48, bes. 137/43 über Physis u. Heim. u. dies vitae = dies mortis. Zum Astralfatalismus der Inschriften s. Boll, Sterngl. 169.

VI. Judentum. a. Altes Testament. Ein F. im stoischen Sinne wird man im AT nicht suchen. Das wird durch den ethischen Monotheismus des jüd. Volkes ausgeschlossen (vgl. Bultmann 24/34). Doch enthält der Gottesbegriff des AT manche schicksalhaften Züge, die eine gewisse äußere Verwandtschaft mit dem F. begründen. Denn Gottes Walten ist menschlichem Denken unbegreiflich u. nicht mit den Normen menschlicher Ethik zu messen. (Weil solche Gedanken besonders deutlich u. häufig im Kohelet-Buch stehen, wollten manche Talmudweisen es zu den Apokryphen legen; s. Wochenmark 9/16, bes. 10.) Vor allem aber entscheidet Gottes Walten über Erfolg u. Mißerfolg menschlicher Pläne u. Taten; ja es bestimmt sogar die menschlichen Handlungen selbst. Gegenüber dieser zwingenden Notwendigkeit des göttlichen Waltens ist der Mensch ,wie Ton in der Hand des Töpfers' (Jer. 18, 6; vgl. Ps. 64, 7; Is. 45, 9). An manchen Stellen des AT scheint Gott sogar die Menschen zu sündhaftem Handeln zu zwingen (zB. Ex. 7, 3; Is. 6, 10. 29, 10; 2 Sam. 24, 1. 10; Ez. 20, 25f). Doch haben die jüd. Religionsphilosophen des MA solche Stellen in der Weise erklärt, daß die Verstockungen u. Verführungen nur Gottes Strafe seien für bereits aus freiem Willen begangene Sünden (Wochenmark 17/21). Diese Auffassung vom zwingenden Wirken Gottes wurde aber im Judentum dem ethischen Monotheismus eingeordnet durch das Gottvertrauen des Gläubigen, das in Jobs Ausspruch seine klassische Formulierung gefunden hat: ,Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen; der Name des Herrn sei gepriesen' (Job 1, 21). Schließlich ist auch die im späteren Judentum herrschende Lehre von der unabänderlichen Vorbestimmung der Geschicke der Menschen u. Völker schon vor ihrem Entstehen im AT grundgelegt. So berichtet Gen. 25, 23 von dem Rangverhältnis Jakobs zu Esau, das schon vor ihrer Geburt bestimmt war, so Is. 44, 2 von Israels Auserwähltheit. In allgemein gültiger Form ist die Vorbestimmung mehrfach bei Deutero-Jesaia ausgesprochen (zB. 46, 10; 48, 3. 5; vgl. Wochenmark 26f). Erst unter assyrisch-babylonischem Einfluß zur Zeit des Exils erwächst im Judentum das Interesse an der Astrologie. Gegen das Eindringen des Sternfatalismus kämpfen die jüngeren Propheten durch Warnung u. Spott (zB. Jer. 10, 1). Aber schon von Daniel wird ohne jeden Tadel berichtet, daß Nebukadnezar ihn zum ,Obersten der Zeichendeuter, Wahrsager, Schicksalskünder u. Sterndeuter' bestellt habe (Dan. 5, 11; vgl. Wochenmark 49; Löw bei Riedinger 11).

b. Pharisäer, Sadduzäer, Essener. Flavius Josephus skizziert die verschiedene Einstellung dieser drei ,philosophischen Sekten' zu Gott, Schicksal u. menschlichem Willen nach folgendem Schema: die Pharisäer ,machen alles von der Heim. u. von Gott abhängig u. lehren, daß das Tun u. Lassen des Guten zwar größtenteils Sache der Menschen sei, daß aber zu jeder Handlung auch die Heim. mithelfe' (bell. 2, 18, 14). Die Sadduzäer ,leugnen das Geschick, indem sie behaupten, daß es nichts sei, u. daß die menschlichen Dinge nicht durch es zustandekommen. Sie schreiben vielmehr alles uns selbst zu' (ant. 13, 5, 9). ,Die Partei der Essener bezeichnet die Heim. als Herrin über alle Dinge u. (sagt, es gebe) nichts, was nicht nach ihrem Beschluß den Menschen widerfahre' (ant. 13, 5, 9; Schürer hat diese Hauptstellen u. die weiteren ergänzenden Zeugnisse griechisch u. deutsch abgedruckt u. erläutert: 2, 449/52. 460/3. 475. 485/6. 665). Die Verwendung des Begriffes Heim., ,der für jedes jüd. Bewußtsein völlig unmöglich ist' (Schürer 2, 461), ist entweder ,ein Zugeständnis des Josephus an den hellenistischen Leser' (O. Michel-O.

Bauernfeind, Bellum Jud. 1 [1959] 439_{88}) oder ein notwendiges Mißverständnis der hellenist. Dolmetscher, deren sich Josephus in seinen ersten röm. Jahren bedient haben müsse (so Moore bei Riedinger 124f). Bei den Essenern stand das göttliche Wirken beherrschend im Vordergrund (daneben hielten sie aber auch an der menschlichen Verantwortung fest; s. Michel-Bauernfeind aO. 440_{90}; W. Bauer, Art. Essener: PW Suppl. 4, 425, 63 läßt die Möglichkeit offen, daß wir bei den Essenern mit dem Glauben an das Sternenschicksal zu rechnen haben; vgl. Reitzenstein, Poim. 75). Die Sadduzäer betonten um so entschiedener die menschliche Willensfreiheit (dabei können aufklärerische Motive wirksam gewesen sein oder auch nur ein Zurücktreten der religiösen Antriebe; vgl. Schürer 2, 485/6). Die Pharisäer schließlich hielten an beiden Gedanken fest. Die einseitigen Anschauungen sowohl der Sadduzäer wie der Essener haben unter den jüd. Religionsphilosophen des MA nur vereinzelt nachgewirkt. – Neben der Heim. erscheint bei Josephus auch die Tyche. Sie wird sogar der Vorsehung Gottes gegenübergestellt (bell. 3, 8, 7). Doch besteht zwischen ihr u. dem Willen Gottes kein Gegensatz. Vielmehr wird durch ‚Tyche' lediglich ‚das Mißverhältnis ausgedrückt, in dem der Ablauf der Ereignisse zum Wunsch des Menschen steht' (A. Schlatter bei Michel-Bauernfeind 461_{84}). – Wichtig ist, daß Hippolyt (haer. 9, 28, 5) u. Epiphanius (haer. 16, 2, 1/3) diese Nachricht begierig aufgreifen, weil sie so den im NT verhaßten Pharisäern einen Makel anhängen u. auf diese Weise auch den Fatalismus abwerten können (Riedinger 125). Epiphanius fügt zur Heim. der Pharisäer noch die Astronomie, u. gibt dann als Beispiel dafür eine Liste der hebräischen Planetennamen, welche die Pharisäer aus dem Griechischen übersetzt haben sollen (Riedinger 125). Das scheint eine Mystifikation zu sein, von der sich auch noch Anastas. Sin. quaest. 19 abhängig zeigt (Riedinger 126).

c. Qumran. In der Lehre der Qumran-Sekte (Die Texte vom Toten Meer. 1 Übers., 2 Anmerk. von Joh. Maier [Basel 1960]) findet sich eine Reihe deterministischer Elemente, in denen Gottes souveräner Wille, sein Vorherwissen u. Vorherbestimmen der Gedanken u. Tage der Menschen (1 QH 1, 7/11. 19f. 29/9), seine Nichterwählung (Dam. 2, 7/9) u. seine Erwählung der ‚Söhne des Wohlgefallens' (1 QH 11, 9; s. Maier aO. 2, 105) in zT. sehr starken Formulierungen zum Ausdruck kommen, zB. 1 QS 11, 10f: ‚Denn ⟨nicht⟩ beim Menschen (liegt) sein Weg u. nicht der Mensch bestimmt seinen Schritt, vielmehr bei Gott (liegt) der Entscheid, aus Seiner Hand (kommt) vollkommener Wandel u. mit Seinem Wissen alles Geschehen. Alles, was ist, bestimmt Er durch Seinen Plan u. ohne Ihn geschieht es nicht' (weitere Stellen im Sachregister unter ‚Determinismus' u. ‚Prädestination': Maier aO. 2, 203. 213; ebd. 18f Erörterung der Beziehungen der strengen Dualismuslehre zur Gnosis).

d. Philon. Die Hauptstellen sind: 1) De prov. 1, 77/88 (wichtigste Analyse bei Wendland, Philo 24/37; lat. Text von Aucher abgedruckt bei Amand 93/5, besprochen ebd. 90/3. 84/5). Hier betont Philon die psychologische Tatsache unserer Selbstbestimmung u. deckt das Motiv für das fatum astrale auf: Selbstverteidigung des Menschen gegen moralische Vorwürfe (so oft bei späteren christl. Schriftstellern). Es folgen vier Argumente des Karneades: a) 78/83 (umfangreich, weil als entscheidend betrachtet): verderbliche moralische Folgen: die Übeltäter sind nicht verantwortlich, sondern die Heim.; weder die Richter können strafen, noch Gott verdammen; Gesetz, Recht, Lob, Tadel werden sinnlos; die Furcht der Verbrecher vor gerichtlichen Strafen erhält die bürgerliche Ordnung u. widerlegt damit die Lehre von der Heim. b) 84/6: die νόμιμα βαρβαρικά (s. o. Sp. 555f) unter Hervorhebung der Juden, Skythen u. Ägypter. c) 87 Anf. (nur kurz skizziert): der Kollektiv-Tod. d) 87: die Unmöglichkeit eines genauen Horoskops. Als Quelle nimmt Amand 91 (vgl. 82_1) einen wie auch immer gearteten Kommentar des philosophischen Schulunterrichts an. – 2) Migr. Abr. 179. Hier bekämpft Philon die Astrologen, die Heim. u. Ananke zu Göttern machten (θεοπλαστήσαντες), das Leben mit Gottlosigkeit erfüllten u. die Gestirne zu Ursachen auch für Gut u. Böse erklärten. Dabei stimmt Philon der grundlegenden συμπάθεια τῶν ὅλων ausdrücklich zu (s. über diese Inkonsequenz Amand 89_3). Sein Widerspruch richtet sich nicht gegen die Macht der Sterne, sondern gegen ihre Verabsolutierung. Die Planeten sind nur ὑπάρχοντες unter dem göttlichen Regenten (spec. leg. 1, 19; vgl. auch cherub. 24). – 3) Opif. 45. Die Schaffung der Himmelskörper erst am vierten Tage, nach der Er-

schaffung der Erde u. der Pflanzen, erklärt Philon mit der Absicht Gottes, die (von ihm vorhergesehene) astrologische Mißdeutung der Menschen auszuschließen. Sie sollten nicht als ‚Schicksal der Dinge auf der Erde' angesehen werden können, denn die ‚Abkömmlinge des Himmels' seien zwar unsterbliche u. ‚vernünftige Wesen' (opif. 73), es seien ihnen auch ‚Kräfte' gegeben, ‚jedoch keine selbstbestimmenden' (so oft bei Philon; s. Leisegangs Index s. v. αὐτοκρατής). Freilich scheut sich Philon gelegentlich nicht, ‚nach der Tradition der Timaiosinterpretation' (Tim. 40D), die Sterne als ‚sichtbare u. wahrnehmbare Götter' zu bezeichnen (opif. 27). – 4) Spec. leg. 1, 13. 66. Der von Bousset, Schulbetr. 21/3 gegebene u. von Amand 88_4 angenommene Hinweis auf eine bei Philon hier noch deutlich durchschimmernde Lehre von der durch die Sterne ausgeübten Heim., wenn auch in Unterordnung unter Gott, sei wenigstens erwähnt; es wird daraus deutlich, wie stark Philon vom antiken Sternglauben erfaßt war. Vgl. noch quis rer. div. her. 300/1, wo eine Auslegung von Gen. 15, 16 abgelehnt wird, nach der Moses Heim. u. Ananke als die Ursachen allen Geschehens betrachtet haben sollte. – Eine zusammenfassende Darstellung von Philons Einstellung zum F. bei Meyer 58/67. 70/80. ‚Ananke' ist bei ihm ein umfassenderer Begriff als ‚Heimarmene' (εἱμαρμένη als Adj. zu ἀνάγκη de somn. 2, 129). Ihr Verhältnis gleicht der stoischen Formulierung bei Aetios (Arnim 2, 284, 11): Ananke ist ‚unbeugsame u. zwingende Ursache', Heim. ist ‚geordnete Ursachenverflechtung'. Das der Welt immanente Kausalitätsgesetz ist aber nur eine Wirkungsweise, so daß Heim. zum Begriff der Ordnung (τάξις) Gottes wird u. das Verhängnis zum Gesetz der Vorsehung (Meyer 62). Die Antriebe bei der Abwehr des Schicksalsglaubens sind für Philon einmal die Betonung des Monotheismus (Gott ist der Heim. übergeordnet) u. dann die Hervorhebung der menschlichen Willensfreiheit (vgl. bes. quod deus sit immut. 47/50; dazu Amand 85/7 u. Meyer 70/3 mit Belegen). Im Nus besitzt der Mensch ein Prinzip, das der Ananke überlegen ist; hierin berührt sich Philon mit Gnosis u. Hermetik (s. o. Sp. 564).

e. Spätjudentum. Seit dem 2. Jh. nC. stellt sich ein wachsendes Interesse an astrologischen Diskussionen ein. Die Vorstellung vom Geburtsgestirn (Masol-Massel: Boll, Sterngl. 118), die zu dieser Zeit in der antiken Welt herrscht, findet auch Eingang in Talmud u. Midrasch u. hat von dort aus auf Kultus u. religiösen Brauch des Judentums ihren bis heute bestehenden Einfluß ausgeübt. Daneben zeigt sich, wenn auch seltener, der Glaube an einen eigenen Schicksalsstern jedes einzelnen Menschen. Dieser Stern geht mit der Geburt dieses Menschen auf u. bei seinem Tod unter (s. Wochenmark 45. 49/53; dazu u. Sp. 598 u. 605). Die Weisungen der Sterne wurden für den Alltag als verbindlich angesehen, doch suchte man ihre Macht auf doppelte Weise zu beschränken. Einmal ordnete man sie Gott als dessen Diener unter (so schon Philon) u. dann glaubte man, daß der Mensch durch Gebet u. frommen Wandel dem schlimmen Schicksal entgehen könne. So sollten Religion u. Moral gerettet werden. Die Vermittlungsversuche zwischen Sternfatalismus u. Willensfreiheit erinnern an die Lehre des Bar Daisan, wonach die äußeren Güter der Heim. unterworfen sind, die Initiative zum Guten u. Bösen dagegen dem freien Willen entspringt. – Zwei im späten Judentum weit verbreitete Lehren sind gnostischen Anschauungen nahe verwandt. Das ist einmal die Lehre vom bösen Trieb, der den Menschen zum Ungehorsam gegen Gott verleitet u. dessen Schöpfer Gott selber ist (vgl. bes. die Pistis Sophia; dazu Wochenmark 21/6). Dann berichtet der Talmud von einer Debatte unter den Rabbinen des 2. Jh. nC. über die Frage, ob der Schicksalsstern auch über die Israeliten herrsche. Die Mehrzahl stellte die Behauptung auf: ‚Über Israel hat der Schicksalsstern keine Macht' (vgl. Wochenmark 54/6). Aber auch diese beiden Anschauungen wurden dem ethischen Monotheismus des Judentums untergeordnet. Talmud u. Midrasch lehrten, daß der Mensch den bösen Trieb bezwingen könne, u. daß Gott ihm in diesem Kampfe beistehe (s. Wochenmark 23f). Sodann zeigen die im Talmud erzählten Legenden u. Berichte, daß nach Ansicht der Weisen nicht die bloße Zugehörigkeit zum Volke Israel den Menschen vor dem Schicksalsstern rettet, sondern daß noch das religiös-sittliche Handeln dazukommen muß.

f. Inschriften. Über das F. in einer jüd. Grabinschrift aus einem Mausoleum in Beth Shearim in Palästina s. Goodenough, Jewish Symbols 1, 102: ‚I, Justus, the Leontide, son of Sappho ... am lying here with many of my folk, because such was the wish of

powerful Fate. Be confident, Justus, nobody is immortal' (griech. Text: Quart. Dep. Antiq. Pal. 9 [1941] 214; mir nicht zugänglich). Das Ganze zeigt weitgehende Hellenisierung auch in den künstlerischen Motiven. Die Inschrift wurde anscheinend von der jüd. Gemeinschaft, der der Inhalt zu weit ging, früher selbst zerstört (Goodenough hat das Echo des Astralglaubens des späten röm. Reiches in der jüd. Welt in Bd. 8 [1958] 167/218 untersucht). Ein Beispiel aus Rom bei Frey, Corp. Inscr. Jud. nr. 527, 13. 16; hier beklagt der Gatte das Los der kurz nach der Heirat verstorbenen jugendlichen Probina: invida sors rerum, fatis quid mergis acerbis (vgl. für diesen Terminus J. H. Waszink zu Tert. an. 56 [S. 565]) . . . quo fato traderis, hoc saeviente peris. Vgl. auch ebd. nr. 650, 4: quae fatum complevit (vJ. 383).

B. Christlich. I. Neues Testament. Aus den paulinischen Briefen tönt nicht nur der Jubelruf über die Befreiung von allen ‚Mächten', von ‚Höhe' u. ‚Tiefe' (Rom. 8, 38/9), der Scheidung von den ‚Fürsten dieser Welt' (1 Cor. 2, 6. 8), sondern auch die Warnung, den ‚Weltelementen' (Gal. 4, 3. 8/10) abermals dienstbar zu werden, u. die Mahnung zum Kampf gegen die ‚finsteren Weltbeherrscher' (Eph. 6, 12). Bekannt ist die durchweg astrologische Deutung dieser Stellen durch H. Lietzmann im Hdb. z. NT mit reichen Belegen u. Literaturangaben. Diese Deutung ist nicht unbestritten; Lit. dazu bei Amand 25_1. Ihre Behandlung gehört nicht in den Rahmen dieses Artikels; vgl. dazu W. Gundel: o.Bd. 1, 825f. – Aus Col. 2, 8/23 will Dibelius 28/39 (s. auch seine Erklärung der Stelle im Hdb. z. NT) eine Polemik gegen jene Christen in Kolossai erschließen, die in einer Art ‚Doppelversicherung' Christuskult mit Elementenverehrung verbanden, wobei der Christuskult Sicherheit im zukünftigen Gericht, die Verehrung der στοιχεῖα (s. dazu auch Diels 50/3) Schutz vor der Heim. versprach, da die ‚kosmischen Zwingherren' ja auch ihrerseits von ihrem eigenen Zwange lösen konnten (Dibelius 38f; s. auch bes. H. Bornkamm, Die Häresie des Kolosserbriefes: ThLZ 73 [1940] 11/20; s. o. Sp. 570: Befreiung durch die ‚Sterngötter').

II. Die Zeit der Apologeten u. Väter im Überblick. (Die Belege folgen in den anschließenden Abschnitten.)

a. Verschiedener Standpunkt der Großkirche u. der Gnosis. Siegesjubel auf der einen Seite: ‚Wir Christen sind über die Heim. erhaben' (ἀνώτεροι, Tatian), nüchterne Feststellung auf der anderen: ‚Es gibt keine Heimarmene' (Methodios, der diesen ‚Refrain' siebenmal als Schlußsatz verschiedener Syllogismen seinen Lesern einhämmert): das sind die Grundverhaltensweisen der Christen gegenüber dem F. Die erste Behauptung stammt von einem Gnostiker u. ist typisch für alle heidn. u. christl. Gnosis, welche die sieghafte Zuversicht der Überlegenheit des Geistes des wahren Gnostikers über das F. immer wieder ausspricht, aber die große Masse der Menschen u. alles Körperliche im unerbittlichen Zwange der Notwendigkeit gefesselt sein läßt. Im Kosmos herrscht die finstere astrologische Heim. mit ihren unzähligen dämonischen Mächten (Pist. Soph.). Im Tode aber, oder schon im Leben durch Taufe u. ‚Erkenntnis', entflieht die Seele aus dem Reiche der Heim. ‚hinauf' in das Reich der Vorsehung zu Gott (Theodot.). – Demgegenüber kämpft die ‚Großkirche' nüchtern, mutig u. unerbittlich einen langen u. schweren Kampf gegen den Fatalismus in all seinen Formen u. gegen das hilflose Ausgeliefertsein der Menschen an diesen übermächtigen Glauben (nur bei Paulus, einmal bei Justin u. später bei Marius Victorinus finden sich Anklänge an den gnostischen Siegesjubel).

b. Anlässe zur Auseinandersetzung. Anlässe zu diesem Kampf gab es mannigfache. Da war einmal die heidn. Umwelt, die diesem Glauben allenthalben huldigte. Sie stand als herrschende stoische Lehre, vertreten sogar durch einen Kaiser (Mark Aurel), den Christen gegenüber (Justin). Sie suchte in Diskussionen (vgl. Greg. Nyss.) oder in der Verteidigung des alten Glaubens (Symmachus) ihre Rechte zu wahren, so daß Christen wie Prudentius sich zum Kampf gezwungen sahen, u. sie stellte die alte Idee von der durch das F. gewollten Größe des röm. Imperiums (Dichter von Vergil bis Rutilius Namatianus) dem durch das Christentum verursachten politischen Verfall der Gegenwart gegenüber, eine faszinierende Auffassung, gegen die Augustinus seine große Apologie De civ. D. verfaßte. – Noch wichtiger als die Apologetik nach außen waren die vielen Anstöße, die sich im eigenen Lager ergaben. Da war einmal die Notwendigkeit der Verteidigung gegen die Gnostiker aller Schattierungen (Valentinianer, Manichäer, Peraten, Archontiker, Priszillianisten), die an der Existenz des F. fest-

hielten. Gegen diese traten nicht nur die Häresiologen auf den Plan (Irenäus, Epiphanius, Hippolyt), sondern auch Apologeten, Dogmatiker, Bischöfe u. Seelsorger (von Clem. Alex. bis zu Gregor d. Gr.). Dann forderte der Aufbau des Dogmas eine Klärung: in der Frage des freien Willens u. der sittlichen Zurechnung als zentraler christlicher Wahrheit u. von der Systematik der Sache her (bes. bei Orig., Nemesius, Aug. u. Boeth.). In der Exegese des AT galt es, die Weissagungen, die in Christus ihre Erfüllung gefunden hatten, gegen die Auffassung zu schützen, welche die Heiden (wie bes. Porphyrios) selbst gegenüber ihren eigenen Orakeln vertraten, daß diese sich nämlich nach dem Gesetze des F. erfüllt hätten (Orig.). Außerdem waren da die unzähligen Bibelstellen, die fatalistisch u. astrologisch mißdeutet werden konnten, angefangen von der berühmten Stelle Gen. 1, 14 bis zu den Paulusbriefen (Orig., Basil., Ambr., Aug. u. die Exegeten überhaupt). Merkwürdig ist, daß die Polemik der Exegeten sich keineswegs auf derartige Stellen beschränkte, ja daß sie in viel stärkerem Maße an uns mehr oder minder willkürlich erscheinende ‚Stichworte' anknüpfte (dieser Erscheinung ist Riedinger 146/93 systematisch nachgegangen). Die Astrologiegläubigen unter den Christen fanden sich bei der Verlesung einzelner Perikopen immer wieder in ihrem Glauben an das F. bestärkt, so bei der Standard-Stelle vom Stern der Weisen (Mt. 2, 1/9; dazu W. Gundel: o. Bd. 1, 827), so bei manchen Worten Jesu, die Joh. berichtete, so bei einzelnen Paulusstellen; die Exegeten (wie Orig. u. Basil.) u. die Prediger (wie Joh. Chrys. u. Aug.) hatten infolgedessen alle Mühe, sich dieser drängenden Fragen zu erwehren. Denn mit der Annahme des christl. Glaubens, ja selbst mit der Taufe, war der Glaube an das F. bei den neuen Christen noch keineswegs ausgerottet (Cyrill. Alex.); gar zu viele (nach Orig., Basil. u. Aug.), ja sogar die Mehrzahl (wenn man dem eifernden Moralisten Joh. Chrys. glauben darf), lebten in diesem heidn. Glauben weiter u. vollzogen vor allem alle seine Praktiken nach wie vor. Es gab sogar Berufsastrologen, die glaubten, nach der Taufe ihren alten Beruf weiter ausüben zu können (Joh. Chrys.), weshalb man diese Leute zT. erst nach langer Wartezeit zur Taufe zuließ u. von ihnen verlangte, daß sie ihre astrologischen Bücher öffentlich verbrannten (Aug.). Vor allem aber stießen die Seelsorger immer wieder auf die stereotypen Entschuldigungen der Sünder u. Sünderinnen, die Gott, der Fortuna oder dem F. die Schuld an ihrem Fall zuschoben u. auf alle Vorhaltungen nur die eine Gegenfrage stellten: ‚Sage mir, was ich gegen mein Schicksal tun kann?' (Joh. Chrys. u. Aug.). Kein Wunder, wenn die Christen (seit Tatian) im Glauben an das F. die Dämonen am Werk sahen u. in der Gelehrsamkeit der Astrologen nichts weiter erblickten als Teufelswerk u. eine Beschönigung der Sünde (Joh. Chrys. u. Aug.). Schließlich versuchte man diese Pest mit den Mitteln der kirchlichen Disziplin auszurotten, indem man die Täuflinge auch dem Glauben an das F. abschwören ließ (Joh. Philopon.) u. hartnäckige Verfechter dieses Wahnes aus der Kirche ausschloß (Leo d. Gr.). Aber die Wiederholung dieser Verbote durch Konzilien u. Synoden bis in späte Zeit zeigt, wie tiefe Wurzeln dieses Unkraut geschlagen hatte u. welche Lebenskraft es entwickelte. Auf der anderen Seite mußten die christl. Lehrer u. Bischöfe ihre Schützlinge auch vor allzu radikalen Wünschen warnen, so gut christl. diese auch aussehen mochten. So stellten zB. manche Christen die ungeduldige Frage, warum Gott nicht die Ungläubigen zwangsweise zum Glauben führe, oder warum er den Christen nicht schon hier auf der Erde die erst in der Glorie zu erlangende ‚Unfähigkeit zur Sünde' verleihe. In der ersehnten Vernichtung der Entscheidungsfähigkeit des Menschen sahen die christl. Hirten versteckt das heidn. F. wiederkehren, das dem Menschen die Verantwortung für sein Tun abnahm (Greg. Nyss., Bar Daisan; dazu mehr bei Karneades s. o. Sp. 557f).

c. Formen des Kampfes. Die Arten des Kampfes gegen das F. waren so vielgestaltig wie die Charaktere der einzelnen Streiter. Es gab philosophische Argumentation, u. zwar als rationale Kritik an den Grundlagen jedes Fatalismus u. an den Methoden der Astrologie (bes. bei Euseb., Greg. Nyss., Nemes., Aug., Boeth.), theologisch-dogmatische Argumentation (bes. bei Orig., ihrem Begründer), Beweisführung aus den Worten der Hl. Schrift (ebenfalls von Orig. inauguriert), schließlich die gelehrte Bestreitung des Euseb., der durch eine erdrückende Fülle von Auszügen aus den Schriften der heidn. Fatumgegner aller philosophischen Richtungen jede Verteidigung des Schicksalsglaubens im Kei-

me ersticken wollte. Vor allem aber dominiert in der christl. Polemik die ‚moralische Argumentation', die auf die verderblichen Folgen des Fatalismus für jedes menschliche Tun, für sittliche Verantwortung, Glaube u. Frömmigkeit hinweist. – Im Kampf gegen den Glauben an die Allgewalt des F. (in seiner philosophischen u. astrologischen Form) griffen die Christen in das Arsenal erprobter Waffen vor allem der neuern Akademie (s. zu Karneades). Die Quellen, die sie direkt benutzten, sind unzureichend erforscht, auch nur selten greifbar (auf Gesichertes oder Vermutetes ist bei den einzelnen Autoren verwiesen). Sicher haben nur wenige Kirchenschriftsteller selbst gründliche Quellenstudien getrieben. Zumeist schöpften sie ihr Material aus populären u. leicht zugänglichen Kollegheften, Handbüchern u. Kommentaren der philosophischen Schulen, in denen die alten Argumente vielfach zu Gemeinplätzen erstarrt waren. Die logischen Widersprüche u. die wissenschaftlichen Ungereimtheiten des astrologischen Handwerks, die Karneades aufgedeckt hatte, werden seltener als Waffe verwendet (zB. bei Basil., Greg. Nyss., Nemes., Aug.). Das Hauptinteresse gilt der moralischen Argumentation. In ermüdender Gleichförmigkeit werden die alten Gemeinplätze, im Kern unverändert, nur stilistisch variiert, weitergeschleppt. Nur selten nimmt man Rücksicht auf die ‚wissenschaftliche' Entwicklung im Lager des Gegners, der oft schon lange mit neuen u. verfeinerten Methoden die Vorwürfe der Angreifer als unzutreffend zurückgewiesen hatte. Nur an den Namen des Christen Bar Daisan knüpft sich, wenigstens nach unserem derzeitigen Wissensstand, eine tiefgreifende Umwandlung des alten, fast schon verbrauchten Argumentes von den ‚Völkersitten', das in der neuen Form eine gefährliche Waffe wurde. Aber davon nahm man im christl. Lager nur teilweise Notiz, wahrscheinlich auch weil Bar Daisan als Häretiker galt (s. weiter über ihn A. Dihle, Art. Ethik: o. Bd. 6, 736/9). – Die ethischen Argumente werden bei den Kirchenvätern oft ins Christlich-Theologische umgeformt, indem zB. der dreipersönliche Gott an die Stelle der heidn. Götter tritt oder das Letzte Gericht u. jenseitige Vergeltung an die Stelle der irdischen Richter u. Strafen. Entsprechend ihrer ethisch-religiösen Grundhaltung weisen die christl. Schriftsteller mit Vorliebe mehr auf die Unsittlichkeit u. Gottlosigkeit als auf die Unsinnigkeit der ethischen Konsequenzen aus der F.lehre hin. Diese Haltung entspricht auch der allgemeinen Einstellung der Zeit, in der sich seit dem 2. Jh. nC. der große Umbruch vom Rationalismus zu neuer Gläubigkeit angebahnt hatte. Auch in der Zitierung der Autoritäten folgt man der Tradition der damaligen Zeit, u. das ‚Leitmotiv' des Mittel- u. Neuplatonismus, das Zitat aus Platon, rep. 617 E (‚Die Schuld liegt bei dem Wählenden; Gott ist schuldlos'), klingt auch bei den Kirchenschriftstellern (von Justin bis zu Theodoret) wie ein lang nachhallendes Echo durch die Jahrhunderte. – So wichtig die fachliche astronomisch-astrologische Argumentation u. die umgeformte Wiederholung der philosophischen Beweise eines Karneades auch für die Männer der Alten Kirche sein mochte, entscheidend war für sie als Theologen, daß sie sich Christen gegenüber auf das Wort Gottes berufen konnten (s. Riedinger 21). Die Hl. Schrift, wenn auch in allegorischer Exegese, war die neue Waffe, die sie den alten hinzufügten. Der überragende Kopf war, wie in der Dogmatik, so auch auf diesem exegetischen Gebiet, Origenes. Alle antifatalistische Polemik im kirchlichen Bereich steht in seiner Nachfolge. – Das Maß, bis zu welchem die Kirchenschriftsteller die Astrologie angriffen, war verschieden. Einig waren sie in der Ablehnung des damit verbundenen Fatalismus, uneinheitlich dagegen in der Einstellung zu dem Grunddogma von den Sternen als belebten, geistigen Wesen höherer Art. Diesen gestand man starke Einflüsse auf das irdische Geschehen u. auch den Menschen zu, soweit sie sich nicht auf dessen freien Willen u. sittliche Verantwortung erstreckten. Orig. gehört zu dieser Gruppe, ebenso Clem. Alex. Hierin u. in der Annahme der eng damit zusammenhängenden Grundüberzeugung von der ‚Sympathie des Alls' (s. zur Stoa), zeigen sie sich als antike Menschen, die der eigenen Zeit ihren Tribut zollen. Energischer u. im Grunde mit größerer Konsequenz kämpfen andere, vor allem Basil., gegen diese Kosmosgläubigkeit u. schaffen durch deren Zerstörung u. die Entgötterung der Welt erst die Voraussetzungen für die modernen Naturwissenschaften. – Wenn bisher das eigenständig Christliche in dem Kampf gegen das F. betont werden mußte, so bedarf es auf der anderen Seite wohl kaum der Erinnerung daran, wie stark Persönlichkeiten gleich Ju-

stin u. Orig. mit den Gedanken, Fragestellungen u. Lösungen ihrer eigenen Zeit (mittlerer Platonismus u. Plotin) auch auf diesem Gebiete verbunden sind. Ja, es kommt darüber hinaus zu eigentümlichen Vermischungen u. tiefgehenden Einwirkungen (oder Nachwirkungen) des Neuplatonismus auf Christen, bes. bei Synesios. Umgekehrt werden auch starke Einflüsse der Christen (Orig.) auf Heiden (Hierokles) sichtbar.

d. Einstellung zu den Worten ,F.' u. ,Heimarmene'. Von Justin bis zu Aug. läßt sich der Kampf gegen die Worte Heim. u. F. verfolgen; Aug. rechnet das Wort F. zu denen, deren Gebrauch die Religion verbot u. das man stets als fremd u. ,den Draußenstehenden' zugehörig empfand (PsJustin). Gerne nannte man es mit Anaxagoras ein ,sinnentleertes bloßes Wort' (Konstantin) oder man verspottete es mit den Epikureern als Mythos u. Altweibergeschwätz (arian. Jobkomment. u. Maximin). Aber da es fast unausrottbar schien, fehlt es auch nicht an Versuchen, ihm einen neuen christl. Inhalt zu geben (Justin; ähnlich macht es Zeno v. Verona mit der Astrologie) oder es wenigstens zu dulden, indem man die fremde Ansicht mit der eigenen identifizierte (so deutet Lakt. den stoischen Gott in den christlichen um, u. Konstantin u. Aug. wollen das F. als προαίρεσις u. voluntas Dei gelten lassen). Einzig Arnobius wendet es in einem laxen Gebrauch sogar auf christliche Geheimnisse an. Im übrigen haben die gewöhnlichen Christen vielfach ihren Frieden mit dem Wort geschlossen, wie die Inschriften zeigen. In dem profanierten, fast ,harmlosen' Gebrauch als ,Tod' findet es sich in der formelhaften Wendung ,post fata', ,nach dem Tode', nicht nur bei Commodian, sondern noch später im Cod. Iust. 9, 17, 1 (vgl. Inst. 4, 18, 6: si quis . . . fata properaverit, wenn jemand . . . den Tod beschleunigt) u. selbst bei Cassiodor. var. 5, 3. 8, 6. – Anders ging es mit den weniger prononcierten Worten Tyche-Fortuna, wenngleich auch diese oft genug in so enge Nachbarschaft mit dem F. gerieten, daß man sie fast als synonym betrachten muß. So richtet sich die Polemik auch gegen sie (Isidor v. Pelusium). Aber der allgemeine Sprachgebrauch hatte die Worte so abgeschliffen, daß auch die Kirchenväter (wie Basil.) sich ihrer oft bedienten. Doch nahmen Strengere gelegentlich daran Anstoß, u. Aug. klagte sich in seinen Retract. ausdrücklich dieses laxen Sprachgebrauches an. – Wir haben gesehen, wie die Orthodoxen den Gnostikern immer wieder vorwarfen, daß sie das heidn. F. weiterschleppten u. weitgehend in Geltung ließen. Es ist nun hochinteressant zu sehen, wie im 5. Jh. im latein. Bereich der Spieß umgedreht u. wie das verhaßte Wort F. eine scharfe Waffe in der Hand der Häretiker gegen die Orthodoxie wird. Mit dem Worte F. nämlich suchten die Pelagianer hauptsächlich die Lehre Augustins von der gratia gratis data im Kern zu treffen u. zu vernichten. – Schließlich aber triumphierte das Christentum über all seine Gegner, die am Ende, u. das klingt fast wie eine Parallele zu dem Angriff der Pelagianer, in ihrem übermächtigen Gegner, widerwillig oder resignierend, das F. erkannten, dem sie sich beugen mußten (Damaskios, s. o. Sp. 539).

III. Griechische Apologeten u. Väter. a. Vornizänische Periode. 1. Justin. Mit ihm beginnt der Kampf der christl. Schriftsteller gegen die Heimarmene. In einem langen Exkurs apol. 1, 43 (vgl. dazu Geffcken, Apol. 102/3) bemüht sich Justin, dem Einwand zu begegnen, daß die Erfüllung der Weissagungen des AT unter dem Zwang der Heim. erfolgt sei. Der Beweis besteht in einer Widerlegung des Fatalismus unter Verwendung mehrerer Argumente des Karneades: 1) Lob u. Tadel verlieren ihren Sinn; 2) moralische Verantwortung wird zerstört; 3) wenn Menschen, wie wir beobachten können, abwechselnd gut u. böse sind, so spricht das gegen einen Zwang der Heim. durch die sie doch festgelegt würden. Zur inneren u. äußeren Form der Apologie bei Justin: sie ist Abgrenzung des Eigenen gegen das Fremde; die Angriffe gegen das F. richten sich wohl zunächst gegen die offizielle stoische Lehre auf dem röm. Kaiserthron (Mark Aurel), gleichzeitig sind sie aber Stütze u. Rüstzeug für die Christen (vgl. Stegemann, Christ. 310/3). Die Argumente des Karneades werden nur skizziert, offensichtlich aus der Schultradition eines locus communis. Bemerkenswert ist die bewußte Umdeutung des Schlagwortes von der εἱμαρμένη ἀπαράβατος (apol. 1, 43, 7): ,Unumgängliches Schicksal', behaupten wir, besteht darin, daß Gute u. Schlechte jeweils das als Lohn erhalten, was sie verdienen.' Dieser Gedanke berührt sich mit dem mittleren Platonismus u. fast wörtlich mit dem entweder von Ammonios oder von Origenes abhängigen (s. o. Sp. 538) Hierokles (prov. et fat. nach Phot. bibl. cod.

244: ‚daß die der Vorsehung folgende Strafe Heim. genannt wird'). – Apol. 1, 44 beweist Justin die Willensfreiheit aus zwei Bibelstellen u. der berühmten Platonstelle rep. 617 E (s. o. Sp. 532), dem ‚Leitmotiv' (Amand 203) der Neuplatoniker u. christl. Theologen u. zeigt, daß das Vorherwissen Gottes sich mit der Willensfreiheit verträgt. – Apol. 1, 61 wird in einer fast ‚gnostischen' Formulierung die Befreiung von der Ananke als Wirkung der Taufe geschildert. Apol. 2, 7 werden drei stoische Lehren zurückgewiesen: Weltbrand, Heim. u. materialistischer Gottesbegriff. Zur Heim.: Die Menschen handeln oder leiden nicht gemäß der Heim., sondern nach freier Wahl. Das schlimme Schicksal der Guten (Sokrates) u. das gute Schicksal der Bösen (Sardanapal) ist Folge der Wirksamkeit der bösen Dämonen. Weil die Stoiker dies nicht verstanden, behaupteten sie, alles geschehe nach dem Zwang der Heim. (vgl. zB. Manil. 4, 93 oder Firm. Mat. math. 1, 7, 42; die Epikureer zogen aus diesem Durcheinander den entgegengesetzten Schluß; vgl. Theiler, Tac. 37). Gott hat von Anfang an Engel u. Menschen mit freiem Willen begabt, u. es gehört zur Natur des Gewordenen, sich nach zwei Seiten entscheiden zu können (s. o. Sp. 541).

2. PsJustin. qu. et resp. ad orthod. 33 wird eine Bibelstelle (4 Reg. 20, 6) gegen astrologische Ausdeutung verteidigt. Dabei wird mit den Worten: ‚was die Draußenstehenden (οἱ ἐκτός) Heim. nennen', der Begriff aus dem christl. Sprachgebrauch ausgeschlossen.

3. Tatian. Nach Tat. or. ad Graec. 7, 4/11, 1 vollzieht sich das zukünftige Geschehen nach freier Entschließung der Wählenden, nicht nach einer astrologischen Heim. (7, 4). Deren Erfinder sind die Dämonen (ein in der Folgezeit oft wiederholtes Motiv; vgl. zB. Joh. Chrys. u. Sp. 600/2), die ihr aber selbst samt ihrem Anführer Zeus unterworfen sind (8, 1/4. 9, 1). Das einzige Argument Tatians ist das auch sonst meist verwendete: die astrologische Heim. unterdrückt die Freiheit u. Verantwortlichkeit (8, 2. 11, 6). Sonst herrschen nur Spott u. Hohn über die des näheren geschilderten Praktiken der Astrologie u. die Unsittlichkeit der Dämonen, die auch gegen das von ihnen gelenkte F. ins Feld geführt wird (11, 1). Am wichtigsten ist der noch klarer als bei Tatians Lehrer Justin ausgesprochene triumphierende Satz (9, 5): ‚Wir (Christen) sind aber auch über die Heim. erhaben (εἱμαρμένης ἐσμὲν ἀνώτεροι) u. kennen statt der Irrsterne nur Einen, den nie irrenden Herrn.' Dieser Gedanke des Erhabenseins über die Heim. ist das gemeinsame Kennzeichen aller heidn. u. christl. Gnosis. Zum Ganzen Amand 209/11; A. Puech, Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatian [Paris 1903] 44f.

4. Athenagoras. In der Apologie des Athenagoras sowie in seiner Schrift über die Auferstehung der Toten findet sich der Terminus εἱμαρμένη nicht. Das steht in völligem Einklang mit der Tatsache, daß gerade Athenagoras sich eingehend mit dem Problem der *Vorsehung befaßt hat, wobei er erkennen läßt, daß er mit der mittelplatonischen Lehre von drei verschiedenen Arten der Vorsehung (s. o. Sp. 534) vertraut ist.

5. Irenaeus. Iren. wendet sich haer. 4, 37, 2 gegen den Determinismus des Gnostikers Valentin, ‚cette forme voilée d'εἱμαρμένη' (Amand 219), mit zwei Beweisen, einem kurzen rationalen u. einem langen Schriftbeweis. Der erste ist nur skizziert u. läuft auf das eine moralische Argument des Karneades hinaus: Lob u. Tadel werden hinfällig. Die Beweisführung klingt in christlichen Gedanken (von den ewigen Folgen der tugendhaften u. bösen Handlungen) aus. Vgl. Amand 219/23.

6. Hippolyt. Ref. 4, 1, 1/7. 12 handelt es sich um eine wörtliche Übernahme der antiastrologischen Abhandlung des Sext. Empir. math. 5, 37/39. 50/105, freilich ohne Nennung der Quelle, wobei Nachlässigkeiten u. Mißverständnisse nicht fehlen (Wendland, Einl. XXI; Amand 225/7). Diese Widerlegung wendet sich zunächst gegen die Astrologie der ‚Chaldäer', dann gegen die ihrer Genossen, der gnostischen Peraten, als Zweig aus einer kraftlosen Wurzel (4, 2, 2f; s. u. Sp. 630). Hippolyt sieht in der Astrologie (u. Magie) eine der Wurzeln der Gnosis u. bekämpft sie deshalb. – Ref. 9, 28, 5 berichtet Hippol. über die Heim. bei Pharisäern u. Sadduzäern nach Josephus (s. o. Sp. 575).

7. Clemens Alexandrinus. Da für Clem. der freie Wille als religiöses Dogma feststeht, ist in seinen Schriften wenig vom Kampf gegen den Fatalismus zu spüren (Amand 270; A. Dihle: o. Bd. 6, 750/3); dahinter steht selbstverständlich der Gedanke, daß die wahre Gnosis zum Enthobensein über die Heim. führt (s. o. Sp. 564/7). Die Beweisführung des Karneades klingt bei ihm in reiner Form

strom. 1, 83, 5 nach: Lob u. Tadel, Lohn u. Strafe werden ungerecht. Sie ist in christlich eingekleideter Form strom. 2, 10, 1/11, 2 wirksam; hier wendet sich Clem. gegen die Behauptung der Gnostiker Basilides u. Valentin, der Glaube sei ein Vorrecht der Natur u. nicht die rechte Tat des freien Willens; damit, sagt Clem., verlieren Glaube u. Unglaube ihre Besonderheit u. können nicht mehr mit Recht gelobt u. getadelt werden, da ihnen der Zwang der Natur vorausgeht; dadurch werden Taufe, Handauflegung, Vater u. Sohn, ja Gott selbst sinnlos, u. der Mensch wird zur Marionette. Der Kampf des Clem. gilt hier den Gnostikern. Mit dem wirklichen Leben seiner Glaubensgenossen u. ihrer Bedrohung durch die Astrologie zeigt sich Clem. wenig vertraut (Amand 273f). – Protr. 73, 24 verweist er darauf, daß Erinys, Moiren u. die Heim. keine Gottheiten seien, während er ebd. 19, 27 berichtet, daß bei den Menschen Dike, die drei Parzen u. Heim. vergöttlicht u. in körperlicher Gestalt gebildet werden (σωματικῶς ἀναπλάττεσθαι). – Über die Excerpta ex Theodoto s. u. Sp. 627.

8. Origenes. Orig. ist eine zentrale Gestalt wie im theologischen Bereich so auch im Kampf gegen jeden Fatalismus. Er wendet sich bes. gegen drei Feinde: Gnostiker (vor allem die Marcioniten), Stoiker u. Astrologen (Amand 302. 304_2. 323). Ausgangspunkt ist für ihn die Lehre vom freien Willen, die für ihn noch mehr als für alle Früheren oder Späteren ein Kardinalpunkt seines Denkens war (s. auch A. Dihle: o. Bd. 6, 755/8). Er behandelt diese Frage grundsätzlich princ. 3, 1 (Amand 297/304; von der dort 297_1 genannten Literatur ist bes. wichtig Koch 280/91). Die große Auseinandersetzung mit dem Fatalismus erfolgt im Comment. in Gen. 3 (philocal. 23 [187/212 Robinson]; PG 12, 49/88; Analyse bei Amand 307/25; dazu Riedinger 27/30). Veranlassung gibt die Exegese von Gen. 1, 14: καὶ ἔστωσαν εἰς σημεῖα, ‚sie sollen zu Zeichen sein'. Es geht um die falsche Ansicht der Heiden von der Heim., aber auch um die Angst vieler vermeintlicher Christen, es könnten doch alle Handlungen vom Gestirnzwang bestimmt sein (philocal. 23, 1). Diese Christen erklärt Orig. des Namens ‚Gläubige' für unwürdig (Amand 308_2). Die Abhandlung zerfällt in 3 Teile: 1) Widerlegung des astrologischen Fatalismus durch die moralische Argumentation des Karneades (23, 1/5). 2) Vier Fragen: a) Wie verträgt sich das Vorherwissen Gottes mit dem freien Willen? b) Wieso ‚wirken' die Sterne nicht, sondern ‚zeigen nur an'? c) Warum kann der Mensch keine genaue Kenntnis dieser Zeichen haben, u. warum ist dies nur den übermenschlichen Mächten möglich? d) Warum hat Gott diese mit Hilfe der Zeichen unterrichtet (23, 6/21)? 3) Ein langes Zitat, das dem Roman Περίοδοι des PsClem. entnommen ist (23, 22; vgl. Amand 309/18). – Zu 1): Eine ausführliche Analyse gibt Amand 318/25. Auf den ‚moralischen' Argumenten liegt bei Origenes das Schwergewicht, u. zwar bes. auf der Gottlosigkeit u. Unmoral des Fatalismus. Dabei überträgt er die philosophischen Argumente des Karneades ins Theologische. Die Argumentation des Karneades ist mit souveräner Freiheit verwendet ohne Bindung an eine literarische Quelle. Origenes bejaht die Astrologie an sich (d. h. vom Determinismus der Heim. gereinigt), bezweifelt aber die volle Genauigkeit in der Entzifferung der göttlichen ‚Zeichen', die er den Engeln vorbehalten wissen will. Entscheidend neu ist in diesem Abschnitt, daß der Begriff der Heim. ganz verschwunden ist u. unter biblischem Einfluß durch einen theistischen Vorsehungsbegriff ersetzt wird. – Zu 2 a): Die Lösung des Orig. lautet: ‚Nicht weil es erkannt ist, geschieht es, sondern weil es werden sollte, ist es erkannt.' Doch darf dieses γίγνεσθαι ἔμελλεν nicht mißverstanden werden, als bestehe ein Zwang zum Werden, sondern es ist, wie Orig. an vielen Stellen sagt, folgendermaßen zu verstehen: ‚weil es werden sollte nach den eigenen Antrieben des Handelnden' (κατ' ἰδίας ὁρμὰς τοῦ ποιοῦντος: PG 12, 63_{59}), eine Formulierung, die später von den Vätern häufig wiederholt u. abgewandelt wurde. Diesen freien Handlungen des Menschen paßt sich die Vorsehungslenkung an u. läßt so jedem die Erziehung zuteil werden, deren er bedarf. Dieser Gedanke von einer ‚pädagogischen' Vorsehung, den Orig. schon bei Clemens Alex. vorfand (vgl. Wytzes 148/58), hat später stark weitergewirkt; sein beherrschender Einfluß tritt zB. bei dem heidn. Neuplatoniker Hierokles zu Tage (s. o. Sp. 538). – Zu 2b): Die Antwort wird gegeben in dem Bilde von der Himmelsschrift u. dem Himmelsbuch Gottes (man beachte die engen Berührungen mit Plotin, o. Sp. 535; Aug. civ. D. 5, 1 unterscheidet auch zwischen ‚significare' u. ‚facere', lehnt aber beides, gegen Origenes, ab, auf den er 191, 28 Domb.

deutlich anspielt mit den Worten: non enim mediocriter doctorum hominum fuit ista sententia [sc. significare astra]). Vgl. zu diesem Problem Amand 306_1; Riedinger 178f; Cat. codd. astr. 9, 2, 111; L. Koep: o. Bd. 2, 728. 731. – Die Bedeutung dieser Stellen des Genesiskommentars ergibt sich schon äußerlich aus der Wiederholung bei Euseb. praep. ev. 6, 11 u. der Aufnahme in die Philocalia. Darüber hinaus ist sie die Quelle schlechthin für alle späteren Väter, wie das neue Stemma ‚Die antiastrologische Polemik in der Nachfolge des Origenes' bei Riedinger 195 zeigt. Auch die Verwendung der Bibelstellen, die zur Unterstützung der Argumentation herangezogen werden, hat bei den Späteren Schule gemacht (Riedinger 178f. 145f).

9. Methodios. Nachdem in dem reihumgehenden Lobpreis der Jungfräulichkeit die streitbare Jungfrau Thekla als achte ihre Rede vollendet hat, trägt sie als Corollarium symp. 8, 13, 208/8, 17, 230 noch eine lange u. heftige Polemik gegen die Verächter des freien Willens u. die Anhänger der astrologischen Heim. vor. Das Thema wird 8, 13, 208 angeschlagen: ‚außerhalb jeglichen Zwanges' wählen wir in freier Selbstbestimmung das, was uns gefällt, ‚ohne der Heim. u. den Wechselfällen der Tyche als Sklaven zu dienen'. Dieses größte aller Übel, die Schuld auf die Sterne zu schieben u. das Leben ‚vom Zwang der Heim.' gelenkt werden zu lassen, ist bei der großen Masse eingewurzelt (ἔμφυτον τοῖς πολλοῖς; 8, 13, 209). In Kap. 14f zeigt die gelehrte Jungfrau eine ungewöhnliche Vertrautheit mit den astronomischen Grundlagen der Astrologie u. wendet sich in Kap. 16 deren Widerlegung zu. Dies geschieht mit einer Kette von Syllogismen, die alle zu Widersprüchen führen u. dadurch zeigen, daß die Prämisse von der Existenz der Heim. falsch ist. So lautet der refrainartige Schluß stereotyp: οὐκ ἄρα γένεσις (oder εἱμαρμένη), ‚also gibt es keine Heim.' – Der Inhalt ist die Variation eines Hauptthemas: der Sternglaube macht Gott zum Urheber des Bösen, beseitigt den Unterschied zwischen Gut u. Böse, vernichtet die Freiheit u. zerstört die Grundlagen der Ethik (nähere Inhaltsanalyse bei Amand 337f). Die drei ersten Syllogismen zeigen den unvereinbaren Gegensatz zwischen der Existenz der Gesetze u. dem Glauben an den Sternenzwang. Es folgt ein psychologisches Argument (Entschuldigung für unsere Fehler). Dann kommen drei Syllogismen, die auf die Polemik des Karneades zurückgehen (Unsinn der Tugend, des Lobes u. Tadels), vielleicht über eines der Handbücher oder Kollegheft der Kaiserzeit (Amand 340; zur Einzelerklärung vgl. H. Musurillo: Anc. Christ. Writers 27 [1958] zSt.). – Schließlich klingt das Motiv der Zerstörung der Sittlichkeit u. Religion noch einmal bei Method. lib. arb. 16, 6 an, einer Stelle, die der unbekannte Autor des Dialogs De recta in deum fide (GCS 4, 166/8) ohne Angabe seiner Quelle aus Methodios abgeschrieben hat.

b. Nizänische u. nachnizänische Periode.

1. Konstantin d. Gr. Die ihm zugeschriebene ‚Rede an die hl. Versammlung' ist in ihrer Echtheit sehr umstritten (vgl. zuletzt über ihre Einordnung in die apologetische Literatur A. Bolhuis: VigChr 10 [1956] 25/32, im übrigen J. Vogt: o. Bd. 3, 364/67). In cap. 6 (159, 7/161, 22 Heikel) werden drei von den Menschen fälschlich angenommene Gründe der Ordnung des Alls untersucht: Physis, Heimarmene u. Automaton (auch Tyche genannt). ‚Heimarmene' ist ein bloßes Wort (ὄνομα), aber weder Handlung (πρᾶξις) noch zugrundeliegende Substanz (ὑποκειμένη οὐσία). Für Physis u. Heim. ist nicht gleichzeitig Platz nebeneinander; man muß sich für eine von beiden entscheiden. Die Ausdrucksweise ‚Satzung' (θεσμός) des Schicksals führt auf die richtige Spur nach dem Gesetzgeber (θεσμοθετήσας). Die Heim. ist eine ‚Erfindung' Gottes. Will man sie als ‚Willen' Gottes auffassen, so ist dagegen nichts einzuwenden (so auch Aug. civ. D. 5, 1). Gerechtigkeit u. ihr Gegenteil können nicht gleichzeitig von der Heim. kommen. Gesetze, Ermahnungen, Warnungen, Lob, Tadel usw. können auch nicht vom Zufall oder von selbst eintreten, sondern richten sich nach unserem Lebenswandel, der von unserem Willen abhängt. – Es folgt ein weiterer Nachweis, daß die Welt nicht vom Zufall u. von selbst entstanden, sondern von der Vorsehung Gottes geschaffen worden sei. Die Formel ὡς ἔτυχε καὶ αὐτομάτως, wie es sich zufällig ergeben hat u. von selbst, tönt (βομβεῖ) nur als ein Klang (ἦχος) eines Namens ohne Substanz (ὀνόματος ἀνυποστάτου) um die Ohren (περὶ τὰ ὦτα). Hier ist ein Gedanke des Anaxagoras (s. o. Sp. 531) in ein Kritonzitat (54 D) verwoben. Der Ausdruck τὸ αὐτόματον stammt von Menschen, deren Denken unter dem Regiment der Tyche u.

nicht des Logos steht (ἀνθρώπων ὡς ἔτυχε καὶ ἀλογίστως [witzig statt: αὐτομάτως] φρονούντων).

2. Eusebius. Seinen Kampf gegen die Heim. finden wir in drei Schriften: 1) In seinem kurzen polemischen Traktat ‚Gegen Hierokles', den Verfasser des φιλαλήθης λόγος gegen die Christen. In den Schlußkapiteln 43 u. bes. 45/8 wendet sich Eus. gegen den absoluten Fatalismus des Hierokles, der vor allem die Unabwendbarkeit des von den Moiren zugesponnenen Schicksals hervorhebt. Die Widerlegung (bes. 47f) unterscheidet, wie üblich, zwischen ‚dem, was bei uns steht' (Seele u. ihre freien Entscheidungen) u. ‚dem, was nicht bei uns steht' (Körper u. das unbeseelte Draußen); sie hebt wie Origenes (nach Karneades) vor allem die Gottlosigkeit u. die Zerstörung jeder auf moralischer Wertung beruhenden Ordnung hervor. – 2) In der Praep. ev. 6. Dieses Buch ist für uns wegen seiner wertvollen Auszüge von unschätzbarem Wert. Zur inneren Verknüpfung des 6. Buches mit den vorangehenden, vor allem Buch 5 de oraculis, s. Amand 359/61. In den Kap. 2 u. 3 schließt sich an Zitate aus Porphyrios jeweils das Argument des Karneades an, daß mit der Anerkennung der Heim. die Verehrung der Götter hinfällig werde, u. daß man statt ihrer die Ananke oder Heim. verehren müsse. Zu Kap. 6 s. weiter unten. Die Kap. 7/11 enthalten die Auszüge aus den Schriften zahlreicher Heim.gegner der verschiedensten Richtung: Kap. 7 aus dem Kyniker Oinomaos (‚Schwindlerentlarvung'), Kap. 8 aus dem ‚Epikureer' Diogenianos (de fato), Kap. 9 aus dem Aristoteliker Alexander v. Aphrodisias (contra fatum), Kap. 10 aus einem ‚Astrologen' (Bar Daisan) als Kronzeugen wider den absoluten Fatalismus, Kap. 11 aus einem Kommentar zur Hl. Schrift (Orig. in Gen. comm. 3 zu Gen. 1, 14). Diese Stücke sind hier unter dem Namen ihrer Verfasser an anderer Stelle behandelt. Das lange u. wichtige Kap. 6 zerfällt in zwei große Abschnitte: 4/21 enthält 7 Argumente, die sich mit den verhängnisvollen Auswirkungen des Fatalismus auf Moral u. Religion befassen. Da Amand 368/81 eine ausführliche Analyse mit griech. Text u. französ. Übersetzung vorgelegt hat, sei hier auf diese verwiesen. Zur allgemeinen Charakterisierung noch folgende Bemerkungen. Es handelt sich um eine fast ausschließlich philosophische Argumentation. An einigen Stellen tauchen christliche Argumente auf für den freien Willen u. gegen die Heim., so 6, 63/7 der Hinweis auf den bisher noch nie dagewesenen Heldenkampf der Christen u. die Unvereinbarkeit der Verkündigung Christi mit der Heim. (68f). Ideenverwandtschaft zeigt sich bes. mit Alexander Aphrod. c. fat. 16/20, doch ist die Darstellung des Eus. mehr rhetorisch (Amand 367f). Als Quelle nimmt Amand eine nicht mehr greifbare heidn. Schrift an. K. Mras (in seiner Ausgabe GCS 43, 1 [1954] 299) nennt als Quelle Philo prov. u. beruft sich auf Wendland 40; diese Analyse scheint überholt. Ein Blick in die Zusammenstellung der Quellen für die Argumentation des Karneades bei Amand 573/81 zeigt, daß Eus. an vielen Stellen, in denen er sich mit anderen Zeugen eng berührt, ein Mehr gegenüber Philon aufweist. – 3) In seiner Theophanie 2, 74. 87 Gressm. Danach zerstört die falsche u. trügerische Lehre vom F. unser Leben ganz u. gar, den Glauben an die Götter wie die Frömmigkeit. Die Theophanie ist ‚viel rhetorischer' (E. Schwartz, Art. Eusebius: PW 6, 1430) als die Praep. ev. u. entbehrt alles speziell Dogmatischen.

3. Athanasius. Die Verteidigung der Willensfreiheit gegen das Sternenschicksal hat Athan. nur wenig beschäftigt. Zur Polemik gegen den Gestirnkult bot sich ihm Gelegenheit in der Or. c. gentes 9 (PG 25, 17) u. der Or. de incarn. Verbi 11 (PG 25, 116). Er erwähnt dort die Himmelskörper, die man zuerst für Götter u. dann sogar für die Ursache alles Geschehens gehalten habe, da die Menschen in ihrem Materialismus nur das Sichtbare gelten ließen. Die Invektiven gegen die magischen Künste (auch der Chaldäer), die noch zu seiner Zeit im Schwange waren, schlossen sicher den Sternglauben mit ein (PG 25, 189; vgl. Riedinger 35f).

4. Cyrill v. Jerusalem. Vor den Taufbewerbern betont Cyr. cat. 4, 18 bei einer Besprechung der menschlichen Seele deren Freiheit, Unsterblichkeit u. Vernunft u. polemisiert beiläufig gegen das astrologische F.: die Sünden fallen nicht den Sternkonstellationen zur Last. Das ist ein schwaches Echo der Argumentation des Karneades in Form eines Gemeinplatzes. Besonders ermahnt Cyr. die Neubekehrten, die Gestirne nicht für Götter u. die Sonne nicht für Christus zu halten (PG 33, 873/6). Weitere Anspielungen (zB. auf die ‚Zeitenherrscher' als angebliche Herren unseren Lebens: PG 33, 404) s. bei Riedinger 36f.

5. Didymos. Den Spuren des Origenes folgend, hat Didym. sich gelegentlich polemisch zur Astrologie geäußert (PG 39, 1436). PG 39, 1124: Nicht Heim. u. Tyche führen die Unglücksfälle herbei, sondern die Zulassung Gottes. PG 39, 1433. 1160: Früher glaubten die Menschen der gottlosen Leugnung der Vorsehung, dem Zufall u. dem F., das den Menschen gut oder böse werden ließ, u. lebten in großer Furcht. Jetzt aber sind die falschen Lehren gefallen, u. der Schöpfer wird aus der Herrlichkeit der Geschöpfe erkannt. – Einige weitere Stellen, die sich auch mit der sog. ‚Zirkusastrologie' befassen (Hippodrom als Abbild des Kosmos, seine 12 Tore als Darstellung der 12 ‚Häuser' des Tierkreises, die 7 Umläufe der Wagen als Nachahmung der 7 Sterne des großen Bären) bei Riedinger 37/9.

6. Basilius v. Caesarea. Die Kapitel im Hexaem. des Basil. 6, 5/7 sind ein großer Exkurs in der Exegese von Gen. 1, 14 (s. o. Sp. 589). Der Angriff gegen die Astrologie zerfällt in drei Teile (vgl. die Analysen bei Amand 394/8 u. Courtonne 99/110): 1) Unmöglichkeit einer genauen Himmelsbeobachtung (nach Karneades; außerdem nur noch in extenso behandelt von Sext. Empir., Orig. u. dem Job-Kommentator; vgl. Amand 395_3). 2) Verspottung eines ζῳδιολόγιον, welches das Temperament, die Sitten u. den Charakter der unter den verschiedenen Tierkreiszeichen Geborenen beschrieb (Lit. zu derartigen Büchern u. a. bei Amand 396_1; Courtonne 104. 107 verweist darauf, daß nach Bouché-Leclercq nur die geschäftstüchtigen Winkelastrologen sich ausschließlich an die Tierkreiszeichen hielten, die Meister der Kunst aber den Planeten die Hauptrolle zuerkannten). 3) Direkte Leugnung des Einflusses der Sterne (darunter die wichtige, wesentlich christl. Feststellung, ‚die die moderne Naturwissenschaft ermöglicht hat' [s. P. Duhem, Le système du monde 2 (Paris 1954) 453 bei Courtonne 109_2; vgl. Amand 397_3], daß die Sterne gar keine lebendigen mit Freiheit begabten Wesen seien) u. Hinweis auf die Leugnung der Willensfreiheit, die Zerstörung jeglichen Verdienstes, der Moral u. der christl. Religion (hier verwendet Basil. die zum Gemeinplatz gewordenen Argumente des Karneades). – Indem er sich als Praktiker dem Niveau seiner meist aus niederen Schichten stammenden Zuhörer anpaßt, schüttet Basil. seinen Spott über die Nativitätssteller aus, ‚an denen die ‘christliche’ Bevölkerung von Kaisareia mit einer kindlichen Gläubigkeit hing' (Amand 394). – Weitere Nachklänge in einem Kommentar zu Isaias (Verfasserschaft zweifelhaft) 78. 275 (PG 30, 248D/249C. 601D/604A; vgl. Amand 398_1 u. Riedinger 149).

7. Gregor v. Nyssa. Die Schrift Contra fatum gibt sich als brieflicher Bericht an eine hochgestellte kirchliche Persönlichkeit über eine in Kpel mit einem heidn. Philosophen gehaltene Disputation. Der dialogische Charakter ist kaum gewahrt u. verliert sich am Ende ganz. Die Abhandlung zerfällt in zwei große Teile. Im ersten Teil (PG 45, 145C/153C) legt der heidn. Philosoph seinen Glauben an das reine astrologische F. dar, im zweiten viel längeren Teil (153C/173D) häuft Gregor seine Gegenargumente. Der Dialog hat erstmalig eine eindringende Analyse des Gedankenganges mit ausgedehnten Paraphrasen u. Übersetzungen durch Amand erfahren, u. zwar der 1. Teil 436/9, der 2. Teil 425/31. Im 1. Teil beschreibt der Philosoph das Wesen der Heim., indem er kontaminierend eine stoische mit einem astrologischen Zusatz versehene Definition gibt (PG 45, 149CD): ‚Was sich nach einer unüberschreitbaren (Ursachen-)Kette gemäß der so beschaffenen Verflechtung der Sterne (Konstellation) vollzieht, das hat man mit dem Worte Heim. bezeichnet.' Er zeigt die Auswirkungen dieser ἀπαράβατος ἀποκλήρωσις (Loswahl) auf den Menschen (zB. Länge des Lebens, Verschiedenheit des Charakters, Berufswahl, körperliche Zustände, soziale Stellung, Todesart usw.). Um sie zu kennen, braucht man ausgebreitete astrologische Kenntnisse. Die Lehre von der Heim. wird ausdrücklich auf die stoische συμπάθεια τῶν ὅλων zurückgeführt (s. K. Reinhardt, Kosmos u. Sympathie [1926] 54. 111/21). So gibt es auch nicht nur die Heim. eines Einzelmenschen, sondern auch eines Schiffes, einer Stadt, eines ganzen Volkes (165C). Schließlich besteht der Philosoph auf der besonderen Wichtigkeit des ‚ersten Zusammentreffens mit der von den Sternen ausströmenden Kraft', die das menschliche Wesen prägt wie das Siegel das Wachs. – Aus dem 2. Teil hat Amand (425/30) 23 verschiedene Argumente Gregors entwickelt, die man bei ihm nachlesen mag; hier sei nur auf folgendes verwiesen. Von den bekannten Argumenten des Karneades verwendet Gregor in aller Breite das von dem

gemeinsamen Sterben der Menschen in den großen Kriegen u. Katastrophen hergenommene, wobei er zu den alten historischen Beispielen der griech. Geschichte solche aus dem AT u. Berichte über Katastrophen seiner eigenen Zeit stellt, wie das schon immer Brauch der antiken Polemiker war (165A). Ferner findet sich in gekürzter Form das Argument der νόμιμα βαρβαρικά, selbstverständlich mit seiner ‚modernen' Erweiterung zur astrologischen Geographie (169BC; dazu s. o. Sp. 556). Ein einziges ‚theologisches' Argument findet sich (169D/173C): die seit Tatian bei fast allen Kirchenvätern unablässig wiederholte Behauptung, Astrologie u. jegliche Mantik seien Erfindungen der Dämonen. – Die Argumente Gregors sind also fast ausschließlich philosophisch, u. zwar in der Form der neuen Akademie. Die Dialektik zeigt in ihrer subtilen Art, in der deductio ad absurdum wie in der Betonung der Unsinnigkeit u. Lächerlichkeit der logischen Folgen der Heim.-Lehre Spuren karneadischen Geistes. Darauf gründet Amand 431 seine erwägenswerte Hypothese von der Möglichkeit, auch die singulären Argumente auf eine Quelle zurückzuführen, die letztlich von Karneades ausgeht. – In der Oratio cat. magna verwendet Gregor (sozusagen in Ergänzung des Dialogs contra fat.) die moralische Argumentation des Karneades. In cap. 31 wendet er sich gegen den Einwand, daß Gott, wenn er gewollt hätte, die Ungläubigen zur Annahme des Evangeliums hätte zwingen können (ἀναγκαστικῶς ἐφελκύσασθαι). Darauf antwortete Gregor, wie o. Sp. 557f ausführlich dargelegt, mit den antifatalistischen Argumenten: Wo bleibt da der freie Wille? Wo Tugend u. Lob? ... Wenn es keine Tugend mehr gibt, ist das Leben entehrt usw.

8. Gregor v. Nazianz. In Gregors Schrift De prov. handelt es sich 15/52 (PG 37, 424/28A) um eine Auseinandersetzung mit den Verteidigern der Astrologie unter kurzer Verwendung einiger Argumente des Karneades (u. a. die gemeinsamen Katastrophen der nicht zur gleichen Zeit Geborenen) ohne technische Einzelheiten u. ohne tiefergehende Behandlung. Neben Amand 402/4 vgl. bes. Boll, Kl. Schr. 118f (mit Übersetzung u. Erläuterung des Textes). – Im Poem. dogm. 6 behandelt Gregor das gleiche Thema; vgl. 9/19 (PG 37, 430f). Ein weiterer Angriff auf die Astrologie steht in Gregors Invektive gegen den Kaiser Julian (PG 35, 669BC; vgl. Amand 404_4).

9. PsCaesarius. Näheres über diese Kompilation der dial. interr. (PG 38, 852/1189) s. bei Riedinger 45f. Der Verf. übernimmt aus Basil. hex. 6 (vgl. Nachweis bei Riedinger 207) die ‚Königsliste' (Mt. 1) u. das Argument, daß offenbar das Nachfolgerecht u. nicht die Geburtsstunde den Thronfolger bestimme (quaest. 110 [PG 38, 989]). Derselbe Gedanke findet sich in fast gleicher Form in der quaestio 111. Über die Abhängigkeit des Verf. (direkt oder über Zwischenglieder) von Orig. vgl. Riedinger 58_4. 210.

10. PsBasilius. Näheres über den bisher kaum untersuchten Kommentar des PsBas. zu Isaias (PG 30, 117/668), der nur eine geringe Selbständigkeit aufzuweisen scheint, bei Riedinger 49f. Der Verf. bezeugt eine gewisse Hochschätzung für die Astrologie, weist aber doch auf den Widerspruch zwischen den Anhängern des Fatalismus u. seinen Gegnern hin (PG 30, 245).

11. Arianischer Job-Kommentator. Nach Usener soll es sich um eine Schrift Julians v. Halikarnass handeln, nach Draguet um einen Arianer um 500 nC.; s. Amand 533/7; Teilpublikation von H. Usener: RhMus 55 [1900] 321/400. Anläßlich der Erklärung von Job 38, 7 beschäftigt sich der Kommentator in einem Exkurs mit dem astrologischen F. u. verbindet damit, wie inzwischen in der kirchlichen Polemik üblich, eine Verteidigung des freien Willens u. eine Rechtfertigung der Vorsehung. Amand 538/48 hat diesen Exkurs erstmalig analysiert u. dabei ungefähr elf mehr oder minder voneinander abgegrenzte Argumente unterschieden. Drei davon sind rein christlich. Der Kommentator zeigt oft sehr enge Berührung mit Basil. hex. 6 (über die Quellenfrage s. bes. Riedinger 63f) u. sieht mit ihm auch in den Sternen unbelebte u. aus sich unbewegliche Wesen. Er bekämpft den Volksglauben, wonach mit jedem Menschen ein besonderer Stern entsteht u. vergeht (dazu vor allem Boll, Kl. Schr. 138f). Der Kommentator benutzt in abgekürzter Form die Argumente des Karneades von der ‚Unschuld' der Bösen u. der ‚Schuld' der Heim., von der Diskrepanz der menschlichen Schicksale trotz einheitlicher Konstellation, von der Unmöglichkeit einer genauen Fixierung der Geburtsstunde angesichts der schnellen Rotation der Himmelskörper u. der ungenügenden Chronometer der Antike, von der

Wertlosigkeit des Gebetes; schließlich auch das Argument der νόμιμα βαρβαρικά (dies sehr ausgedehnt, allerdings ohne auf die wichtige Erweiterung der astrologischen Geographie einzugehen).

12. Diodor v. Tarsos. Sein Werk Contra fatum in 8 Büchern, eines der umfangreichsten gegen den Fatalismus, ist uns nur bei Phot. bibl. 223. 208b/222a in einer Inhaltsangabe mit umfangreichen Exzerpten erhalten. Eine ausführliche Analyse bei Amand 469/79 (mit einem negativen Urteil über die ungedr. Bonner Diss. von P. Doll, De Diodori Tarsensis libro κατὰ εἱρμαμένης [1923]: 470_1). Es handelt sich um ein philosophisch-theologisches Werk. Wie weit die Übersichtlichkeit des Ganzen durch die Kürzungen des Photius gelitten hat, läßt sich kaum beurteilen. Im Zusammenhang mit der weitgehenden Verteidigung des freien Willens wird das astrologische F. bekämpft, bes. auch in der Form des Bar Daisan, welcher der Heim. ausdrücklich die Herrschaft über den Körper u. alle äußeren Lebensumstände zusprach (218b 17/32). In seiner eigenen Abgrenzung des freien Willens von der Heim. gibt Diodor zu, daß alle existierenden Wesen verschiedenen Beeinflussungen unterworfen sind, seien sie physisch, materiell oder von einem freien Willen gelenkt (215a 21/6). Er behauptet ausdrücklich, daß die Wahl der verschiedenen Formen der Religion nicht Sache der Heim., sondern des freien Willens sei (218b). Viele seiner Argumente gehen letztlich auf Karneades zurück. Das Argument der νόμιμα βαρβαρικά wird in seiner alten wie in seiner erweiterten Form gebraucht (217b 31/218a 31). Es schließt sich, wie üblich, die theologische Auslegung von Platon rep. 617E (,Die Schuld liegt bei dem Wählenden, Gott ist schuldlos') an: die Sünde wurzelt im Willen des Menschen; der Glaube an die Heim. beruht auf der doppelten Unkenntnis von unserer Freiheit u. von der göttlichen Vorsehung. Die moralische Argumentation des Karneades klingt an zwei Stellen an: 1) 218b 25/36: Die Torheit u. Gottlosigkeit des Heim.glaubens zeigt sich darin, daß Übertretung u. Strafe durch die Heim. verursacht sein sollen; außerdem fiele dann der Tadel auf die Heim. oder auf Gott als ihren Schöpfer zurück. 2) 219b 3/13: Lob u. Tadel werden hinfällig; die Menschen verdienen Mitleid, während die Heim. zu deren Unglück noch Strafen hinzufügt. In dem Streit um das ,Anzeigen' oder das ,Bewirken' der Sterne (s. o. Sp. 535) entscheidet sich Diodor zunächst radikal gegen beides (220a 27/220b 3), erkennt aber später unter dem Stern der Weisen ,eine göttliche Kraft, welche die äußere Form eines Sternes angenommen hatte u. die Geburt des gemeinsamen Herrn verkündete' (222a 24f).

13. Epiphanius. In adv. haer. 5, 1, 5/3, 2 wendet sich Epiphan. gegen die Stoiker als die 3. ,Häresie' des Griechentums, die 5. der ganzen Reihe. In 16, 1, 5 wirft er dem Gründer der Schule, Zenon, vor, er behaupte die Existenz der Heim. u. der genesis, das zweite offenbar zu Unrecht, da die Vermischung der Heim. mit dem Geburtshoroskop einer späteren Zeit angehört. In 16, 3, 1 bringt er mit einigen eigenen Zusätzen (von Amand 459 versuchsweise durch Klammern gekennzeichnet) zwei Argumente des Karneades in der verkürzten u. erstarrten Form eines Gemeinplatzes (die Gesetze werden unnütz, jede geistige u. kulturelle Tätigkeit ist überflüssig). In 16, 3, 2 bezeugt Epiphan., daß er auch in einer anderen (verlorenen) Schrift (ἐν ἄλλοις λόγοις) ,viel zur Widerlegung derer gesagt habe, die an Geburtshoroskop u. Heim. glauben'. In 16, 2, 1/3 wiederholt er wie Hippolyt die Notiz des Josephus, daß die Pharisäer an Heim. u. Astronomie glaubten, u. polemisiert gegen diese ,Torheit' (s. dazu o. Sp. 575).

14. Johannes Chrysostomus. Den Kampf gegen den Fatalismus führt Joh. Chrys. als Seelsorger u. Exeget. In seinen zahlreichen Homilien kommt er immer wieder auf diese große Gefährdung seiner Gläubigen zu sprechen. Zunächst eine Auswahl solcher Stellen; weitere s. im Index generalis PG 64 unter ,genesis' (254), ,fatum' (246f), ,libertas' u. ,liberum arbitrium' (299). In 1 Cor. or. 4 (PG 61, 38, 14/20) heißt es: viele Christen lehnen den Glauben an die Auferstehung ab u. verschanzen sich hinter dem Glauben an die genesis. In Mt. or. 75, 4 (PG 57, 691, 25/7): Pseudochristen glauben an die Astrologie u. versuchen, ,die Tyrannei der genesis den Dogmen der Kirche als Bollwerk gegenüberzustellen'. In Gal. comm. 1, 7 (PG 61, 623, 31/40): viele Christen von Antiochia bewahren unter den Resten ihres alten Aberglaubens auch die Heim., ähnlich in 1 Tim. or. 1, 3 (PG 62, 518, 29/31). In Col. or. 2, 6 (PG 62, 318, 14/27): Glaube an die Vorsehung bedingt Verwerfung der Heim. u. umgekehrt. Diesen Gedanken wandelt Joh. Chrys. unzählige Male ab. Ja, es wird ihm die ,Lehre von der

Heim.', von der auch so viele seiner Glaubensgenossen nicht freikamen, zu einem wahren vom Teufel geschaffenen Rivalen des Auferstehungsglaubens (δύο ἐναντία κατεσκεύασεν ὁ διάβολος). In Mt. or. 4 (PG 57, 64, 18/65, 11): hinsichtlich der Deutung des Magiersternes schließt sich Joh. Chrys. an Diodor v. Tarsos an (weitere Parallelen bei Amand 501_5). Adv. opp. vit. mon. (PG 47, 365, 3/5): die Mehrzahl (οἱ πολλοί) schreibt das Seiende der vernunftlosen Sternbewegung zu (vgl. PG 48, 828, 40/4). Or. in loc. Jer. 10, 23 (dessen sich die Astrologiegläubigen als Stütze bedienten; PG 56, 153/62): diese Rede dient ganz der Verteidigung des freien Willens u. der Abwehr des Fatalismus. In Mt. or. 26, 5/6 (PG 57, 340, 15/36) kämpft Joh. Chrys. gegen die Manichäer, die durch ihren Glauben an das unveränderliche, ewige Böse das Dogma der Heim. einführen u. damit Jenseits u. Diesseits gefährden. In 1 Tim. or. 1 (PG 62, 507, 45/56) werden christlicher Glaube u. die ,verderblichen Dogmen' der genesis u. Heim. gegenübergestellt: sie schließen einander aus. Besonders bedeutsam ist or. 8 in eccl. Pauli 6 (PG 63, 509, 16/510, 36). Amand gibt 511/9 eine genaue Analyse der Gedanken mit französ. Übersetzung u. griech. Text. Er entwickelt daraus fünf Hauptargumente des Karneades, die er 517 noch einmal zusammenstellt (sie entstammen meist der ,ignava ratio': s. o. Sp. 541f). Zur Charakteristik dieser Stellen: Es wird, auch ohne Schriftbeweise, eine pragmatisch-rationale Beweisführung angekündigt (PG 63, 509, 17). Die Argumentation verläuft stets im lebendigen ,Wir'-Stil u. richtet sich ad hominem. Unterschiede zum ,reinen' Karneades treten zutage in einem etwas dogmatischeren Ton u. einer positiveren Betonung des freien Willens, als sie bei dem Probabilisten Karneades vorgelegen haben werden. Es bleibt offen, wann u. von wem diese Umformung vorgenommen wurde, ob von Joh. Chrys. selbst oder schon von einer von ihm benutzten Vorlage (Amand 518). – Ausdrücklich ist der Fatalismus das Thema in den 6 Orationes de fato et providentia (PG 50, 749/74), die in ihrer Echtheit umstritten sind. Amand 505 neigt mit aller Vorsicht zur Anerkennung der Echtheit; 506 gibt er eine kurze Inhaltsangabe. Hervorzuheben sind ein paar Stellen, an denen der Verf. sich beklagt, daß so viele Christen nach ihrer Bekehrung ,sich in ihren Gedanken die tyrannischste aller Tyranneien aushecken, die obendrein nicht existiert' (or. 2 [PG 50, 753, 38/61; vgl. 755, 45/56]). Der Teufel legt die Lehre von der Heim. als Gift in die Seelen, um so auf Umwegen den Glauben zu entwurzeln (754f). Joh. Chrys. warnt seine Christen dringend selbst vor der kürzesten Unterhaltung mit überzeugten Anhängern des Fatalismus, da er ihre Schwäche fürchtet (756, 58/757, 9). Er erklärt schließlich ausdrücklich, daß Vertrauen auf die Astrologie u. Glaube an die Heim. pervers u. verboten seien (757, 53/7) u. eröffnet damit die Reihe der Verbote, die später Konzilien u. Synoden oft wiederholt haben (s. u. Sp. 634). Von or. 5 de fato et prov. (PG 50, 765, 24/768, 44) gibt Amand 519/32 eine Gedankenanalyse, französ. Übersetzung u. griech. Text. Er entwickelt aus der Rede 9 Argumente, die allerdings gedanklich ineinander übergehen; zT. sind es Wiederaufnahmen, buntere Ausgestaltungen oder Spezialfälle. Der oratorische Abschluß erinnert fast an den ,Refrain' bei Methodios (s. o. Sp. 591): wenn es eine genesis gibt, dann gibt es keine Tugend usw. Auch hier handelt es sich um eine rein philosophisch-ethische Abhandlung, von der sich die theologischen Zusätze abheben. Amand hat sie 527/32 zur Verdeutlichung versuchsweise in Klammern gesetzt, allerdings den Widerspruch von A. D. Nock erfahren (AmHistRev 52 [1946/7] 301).

15. Severianos v. Gabala. Sever. befaßt sich mit unserem Thema in der Homilie ,De sacrificiis Caini, de donis Abel et de gigantibus, de diluvio, de stellis et de fato'. Der astrologische Abschnitt ist erstmals gedruckt bei Riedinger 209. Es handelt sich im Grunde um ein einziges Argument, das mehrfach variiert wird: ,Wie der Wechsel der historischen Ereignisse bei der Eintönigkeit der Himmelsbewegung möglich sei, wenn diese das irdische Geschehen entscheidend bestimmt' (Riedinger 58). Dagegen werden u. a. ins Feld geführt die Einmaligkeit der Sintflut u. die Tatsache, daß es vor Christus keine Christen u. nachher keine Heiden mehr gegeben habe (dieses Argument geht, wie Riedinger 210 zeigt, letztlich wohl auf Origenes zurück).

16. Nemesios. In der Schrift De nat. hom. werden die verschiedenen Arten des Fatalismus, der metaphysische u. der astrologische, in ihrer radikalen wie in der gemilderten Form, mit rationalen u. theologischen Argumenten bekämpft. Die Kap. 35/8 enthalten eine methodische Auseinandersetzung. Sie

sind eingebettet in eine Untersuchung des Willensproblems (29/34 u. 39/41). Es folgt eine Verteidigung des Vorsehungsglaubens (42/4). Amand 550/69 hat dem philosophischen Werk (eklektischen Grundcharakters) als Ganzem, wie bes. den Kap. 35/8, eine eingehende Untersuchung gewidmet. Kap. 35 trägt den Titel Περὶ εἱμαρμένης. Sein erster Teil enthält eine Widerlegung des unbedingten astrologischen Fatalismus vermittels der moralischen Argumentation. Im zweiten Teil beschäftigt sich Nemes. mit der Heim. der Stoiker (vielleicht nach einer peripatetischen Quelle, u. zwar vermutlich nach Alex. v. Aphrodisias, dessen Argumentation er durch Vermittlung des Porphyrios, seiner Hauptvorlage, gekannt haben mag). Er will den inneren Widerspruch der von Chrysipp u. Philopator versuchten Harmonisierung zwischen Heim. u. freiem Willen aufweisen, bei der der freie Wille letztlich nur eine Fiktion sei. In Kap. 36 widerlegt er die ägyptischen Astrologen, die versuchen, durch Gebete u. apotropäische Zeremonien dem im Prinzip festgehaltenen F. zu entgehen (das Interesse für Ägypten weist wieder in die Richtung des Porphyrios). Das geschieht mit zwei Argumenten: 1) die Gegner beziehen die Heim. nicht auf notwendige, sondern auf mögliche Dinge; 2) das Dilemma (vgl. Diodor.: Phot. bibl. 219a 27ff). Kap. 37f enthält eine (auf peripatetischen Quellen beruhende) Kritik an der mittelplatonischen Heim.lehre, wonach die Wahl unserer Handlungen frei geschieht, die Folgen dieser Handlungen aber der Herrschaft der Heim. unterliegen (s. o. Sp. 533; vgl. dazu auch K. Praechter bei Ueberweg 1, 555/6. 646). Es wird gezeigt, wie auch hier zuletzt die wirkliche Entscheidung der Heim. zufällt u. damit der stoische Fatalismus zurückkehrt. Nach den philosophischen Beweisen geht Nemes. zur Bibel über. Die Folgen unserer freien Handlungen vollzögen sich nach der Bibel nicht notwendig. Die von der Vorsehung vorhergesehenen Handlungen der Menschen verliefen ebenfalls nicht unter dem Zwang der Naturgesetze, wie die Wunder der Bibel zeigten (Sonnenwunder des Josua u. andere), vielmehr sei Gott selbst der Schöpfer der Naturnotwendigkeit.

17. Synesios. Der Bischof v. Ptolemais hat bekanntlich tiefe Einwirkungen vom Neuplatonismus erfahren. Die Theologie seiner Hymnen beruht auf den Chaldäischen Orakeln in neuplatonischer Auslegung (s. Theiler, Or. bes. 31/3). Beim Abstieg ins Irdische u. Körperliche versklavt sich die Seele aus eigener Schuld ans Untere u. verstrickt sich in die Fesseln der Ananke. Sie wollte der Erde um Lohn dienen, wurde zur Sklavin (hymn. 1, 572) u. klagt zu Gott (1, 601): ‚Setze mich, Vater, in der Hilfe des Lichtes, dahin, wo die Natur (φύσις; 706 ‚listig' genannt) nicht ihre Hand auf mich legt, von wo mich nicht das schicksalhafte Spinnen der Notwendigkeit zurücktreibt.' Hymn. 1, 673 spricht Synes. von der ‚Satzung des auf Erden herrschenden Schicksalszwanges'. Ebd. 3, 31f fleht die Seele des Synes. zu Gott: ‚Erbarme dich deiner Tochter, die mit menschlichen Gliedern u. stofflichen Massen der Moira gefesselt ist.' Es gibt aber auch den Aufstieg der Seele durch Zurückwendung des Willens, bis sie nach dem Tode die Seligkeit erlangt (9, 112): ‚Selig, wer nach den Moiren (nach der Erlösung vom irdischen Leben) . . . auf die Pfade des Nus getreten ist u. den gottleuchtenden Grund erblickt hat.' Und noch einmal wendet sich Synes. in seinen Hymnen, die ‚selber Ausdruck dieses Aufstieges' sind (Theiler, Or. 30), an Gott um Hilfe: ‚damit ich auch während des Lebens nach den Moiren (in dem zweiten Leben nach dem irdischen) nach den erdschweren Fesseln den Weg vollende zu deinen Hallen' (2, 287). – In seinen Briefen an seine Lehrerin Hypatia (PG 66, 1347B) spricht er von den ‚Fluten des F.' u. ep. 37 (1358B) vom ‚Dienst an der Notwendigkeit' (vgl. dazu J. Stiglmayer: ZKTh 38 [1914] 529f). – In den Aigyptioi (prov.) 1, 13 (106B; 2, 1, 94, 2 Terzaghi) werden ‚Gott u. Tyche' als Einheit gefaßt: ‚So legt uns Gott u. Tyche die Lebensformen (τοὺς βίους) gleichsam wie Masken um in dem großen Weltenschauspiel' (O. Hense, Teles [2][1909] CXIII führt die ‚Tyche' auf Bion als Quelle zurück).

18. Isidor v. Pelusium. Den in ep. 3, 253 erwähnten λόγος περὶ τοῦ μὴ εἶναι εἱμαρμένην hat B. Altaner (ByzZ 42 [1943/9] 91/100) in ep. 3, 154 (PG 78, 845/9) entdeckt. Der Verf. betont darin u. a., daß der Schicksalsglaube nicht nur die Macht Gottes einschränke, sondern auch jede Wissenschaft u. alle sonstigen Bemühungen überflüssig mache, das alte Motiv der ignava ratio. Er tadelt einen Scholastikos Theodor, der in einem Enkomion auf berühmte Männer auch von der Tyche gesprochen hatte (ep. 3, 102 [PG 78, 808]). Das Argument, das er gegen die Tyche verwendet (sie mache Lob u. Tadel hinfällig),

zeigt deutlich, daß er Tyche für gleichbedeutend mit Heim. hält. Zum Überfluß findet sich an einer parallelen Stelle (ep. 3, 26 [PG 78, 748]) auch tatsächlich der Terminus techn. ‚genesis'. Im Streit um das ‚Anzeigen' oder ‚Bewirken' der Sterne wagt Isid. nicht einmal (gegen Origenes), ihnen das ‚Anzeigen' zuzuschreiben. Weitere Stellen Riedinger 64/7.

19. Cyrill v. Alexandria. In seinem 6. Osterfestbrief hat Cyrill eine Polemik gegen die Heim. u. genesis eingelegt; sie wendet sich an die Griechen u. an die eben erst in die Kirche Eingetretenen (PG 77, 513D), setzt also die Festigkeit der Altgläubigen voraus. Nach Cyrill berauben die Verfechter der Heim. den Menschen des größten natürlichen Geschenkes, seiner Willensfreiheit (508C) u. seiner Verantwortlichkeit (509A). Der Mensch ist Wagenlenker, aber die Lenkung der Pferde liegt anderen ob. Ausführlich wird der Mythos des Tantalos, Tityos, Ixion u. Sisyphos dargelegt, um dann die Schuld von ihnen zu nehmen u. der Heim. zuzuschieben (509D). Dann schließt Cyrill mit folgendem Syllogismus: Entweder sind sie schuldig, dann gibt es keine Heim., oder sie sind unschuldig, dann darf man sie nicht bestrafen. Urheber dieser Lehre ist der Teufel, der die Menschen zur Sünde verführen will, indem er ihnen einredet, sie lüden ja damit keine Schuld auf sich, da Gott ihnen das Joch des Zwanges (ζυγὸν . . ἀναγκαῖον: 513B) auferlegt habe.

20. Ammonios v. Alexandria. Von seinem exegetischen Werk sind nur Fragmente erhalten. In seinem Kommentar zur Apg. (PG 85, 1596) faßt er Manichäer, Astrologen u. Leugner der Willensfreiheit als gemeinsame Gegner zusammen u. stellt (zu Act. 27, 31f) dem guten Rat des gottesfürchtigen Paulus, der die Schiffbrüchigen vor dem Tode rettete, die Ohnmacht der Heim. gegenüber, ‚die nicht einmal einen Namen hat', bzw. deren Name ‚unbeständig' (ἀσύστατον) ist (1601). Über die religionsgeschichtliche Ausdeutung dieser Stelle vgl. Riedinger 71.

21. PsEusebius v. Alexandria. Zur Verfasserfrage vgl. Bardenhewer 4, 86/91. Die 22. Homilie περὶ ἀστρονόμων (PG 86, 452/61) zerfällt in vier Abschnitte. Der erste erörtert die oft gestellte Frage, ob mit der Geburt eines Menschen ein Stern aufgehe u. bei seinem Tod erlösche (vgl. dazu auch W. Gundel, Sterne u. Sternbilder im Glauben des Altertums u. d. Neuzeit [1922] 237 u. Riedinger, der 206 die Paralleltexte abdruckt). Der zweite Abschnitt wendet sich gegen die Sternmagie u. verurteilt die Verwünschungen gegen die Sterne u. jede Art von Sternkult. Zu den aus dem Leben entnommenen Verwünschungen: ‚Wehe deinem Stern!' (οὐαὶ τῷ ἄστρῳ σου) u. a. vgl. Boll, Kl. Schr. 117; dens., Sterngl. 153; Riedinger 71f. Der dritte Abschnitt wendet sich gegen die Wettermagie, der vierte gegen den Fatalismus überhaupt (Riedinger 71f).

22. Theodoret v. Cyrus. In seiner großen Schrift Graec. aff. curatio handelt Theodoret im 6. Buch (1, 254ff Canivet) über die göttliche Vorsehung. Darin gibt er zunächst eine ausführliche Doxographie der Ananke- u. Heim.-Vorstellung u. verwandter Begriffe. Dann verspricht er, eine Gegenüberstellung der apostolischen u. prophetischen Lehrsätze folgen zu lassen (4). Dabei stützt er sich weitgehend auf Eus. praep. ev. u. die dort exzerpierten Gegner der Heim.-Lehre (4/48; vgl. die Nachweise Canivets; auch Geffcken, Apol. 313f). In Kap. 56 stellt er als psychologischen Grund für die Leugnung der Vorsehung u. die Behauptung von der Allmacht der Heim. die Zügellosigkeit der Menschen heraus. Nicht nur der Körper unterliege nach der Ausrede der Menschen dem Zwang des Schicksals, sondern auch die Wahl der Seele. Dagegen zitiert Theodoret 6, 59 (271 Can.) die seit Justin immer wieder angeführten Worte Platons (rep. 617E): ‚Die Tugend aber untersteht keinem Herrn ... Die Schuld liegt bei dem Wählenden, Gott ist schuldlos.' Die übrigen, nicht sehr umfangreichen oder nur gelegentlichen Äußerungen Theodorets in seinen exegetischen Schriften (bes. in Gen. quaest. 15 [PG 80, 96]) behandelt Riedinger 72/4. 80.

23. Prokop v. Gaza. Als Katenenschreiber bringt er nur tralatizisches Gut u. ist deshalb hier nicht von sachlichem Interesse. Riedinger 74/7 widmet seinen Ausführungen zu Gen. 1, 14 (PG 87, 89/97) eine Quellenanalyse, aus der sich zu ergeben scheint, daß Prokop zu dieser Stelle nur einen Text des Origenes ausgeschrieben hat. Bemerkenswert ist seine (in späterer Zeit immer häufiger auftretende) Polemik gegen die von Orig. vertretene vermittelnde Anschauung, wonach den Sternen zwar kein ‚Wirken', aber wenigstens ein ‚Anzeigen' zugestanden wird. Selbst dies will Prokop ebenso wie Isidor v. Pelusium (s. o. Sp. 605) nicht zugeben.

24. Johannes Philoponos. Mit der Heim. bzw.

der Genethlialogie, dem Horoskopstellen, beschäftigt Joh. sich in zwei Schriften aus seiner christl. Zeit: 1) De aetern. mundi 2, 5 (41, 2/11 Rabe). Die Verschiedenheit der Vorsehung vom F. (über das es mehrere Auffassungen gebe) wird zwar betont, aber für den im Augenblick beabsichtigten Beweis (die Ideen des Weltschöpfers, nach denen er die Dinge geschaffen hat, sind vorher erkannt u. präexistent) als belanglos angesehen; hier treffen beide Anschauungen im Ergebnis zusammen. 2) De opif. mundi 18 verweist Joh. Phil. (wie sonst oft) auf die Widerlegung der Heim. durch Basilius u. andere, bes. aber Origenes, u. zwar auf eine einzige Beweisführung, die ‚neuartig u. vielen seiner Nachfolger unbekannt geblieben ist‘ (195, 15f Reichardt) u. die die Methoden des Horoskopstellens in sich selbst zerstört; er meint Orig. comm. in Gen. 3, 9, 10. Ebd. 19: das Horoskopstellen ist ‚gottverhaßt‘. Ebd. 20: Das Horoskopstellen ist kein Ergebnis der Techne, sondern der Tyche; das zeigt die Tatsache, daß die meisten Voraussagen falsch sind. Als Ursache dafür geben die Menschen entschuldigend die ‚Unkenntnis der Stunde‘ an, aber die liegt auch bei den Göttern vor, wie aus Porph. philos. ex. orac. bewiesen wird (hier gibt es starke Berührungen mit Eus. praep. ev. 6, 1 u. bes. 6, 6; vgl. die Testimonia bei Mras: GCS 43, 1 [1954] 299). Wichtig für die Kenntnis der kirchlichen Disziplin im 6. Jh. sind die Schlußworte des Kapitels 19 (204, 3/7): ‚Und das ist nun der wichtigste Beweis für den frommen Glauben der Christen, daß sie von denjenigen, die sich ihrem Dogma anschließen, verlangen, dem gottverhaßten Horoskopstellen abzuschwören, da es seine Anhänger Gott entfremdet.‘ Danach sieht es so aus, als ob bei dem ‚Abschwören‘ an den Teufel u. seine Werke auch das Sternen-F. (mindestens mancherorts u. zeitweise) namentlich erwähnt worden sei. Ebd. 3, 6: nach der Schilderung der genauen astronomischen Beobachtungen des Basileios, die er von den astrologischen wohl unterschieden wissen will, rekapituliert Joh. in Kürze (121, 8/19) die moralische Argumentation nach Karneades: Gesetze, Urteile, Ermahnungen sind vergeblich, Gerechtigkeit u. Ungerechtigkeit sind leere Worte, Strafe u. Ehre sinnlos.

25. Ausblick. Damit kann die Reihe der griech. christl. Schriftsteller, die sich ernstlich um die Sache bemüht haben, schließen. Was danach kommt, überschreitet zeitlich die normalen Grenzen dieses Lexikons. Es entwickelt sich nun, wie Riedinger 81/7 gezeigt hat, ein Typus antiastrologischer Polemik, der, ohne Fachkenntnisse nötig zu haben, nur von theologischen Gesichtspunkten konstruiert wird. Da es sich aber hier bei einer schon bedenklichen ‚Freiheit der Gestaltung‘ (Riedinger 87) mehr um die Frage des literarischen Genos als um die Sache handelt, muß auch Sophronios, der phantasievolle letzte Patriarch von Jerusalem, unter dem die Stadt von den Arabern erobert wurde, außer Betracht bleiben.

IV. Syrische u. armenische Väter. a. Ephräm. Unter seinen Hymnen bilden 4/13 eine besondere Gruppe (zitiert nach BKV 61 [1928]). Sie wenden sich gegen die Lehre vom F. u. gegen die Chaldäer mit ihren Horoskopen u. verteidigen ihnen gegenüber die Willensfreiheit. Freilich geschieht das dem Charakter der ‚Madrasche‘ entsprechend (dazu vgl. O. Bardenhewer: BKV 37 [1919] IIIf. XXVIII) nicht in planmäßig fortschreitender Gedankenentwicklung, sondern in locker aneinander gefügten Sentenzen u. kurzen Belehrungen zur Abwehr oder zum Angriff. Es klingen auch hier viele Motive der weitverbreiteten antifatalistischen Argumentation, bes. des Karneades, an, so zB. hymn. 4, 8f von der Ungleichheit des Schicksals der Menschen trotz gleichen Horoskops; 6, 19 u. 10, 11 von den νόμιμα βαρβαρικά (in der Fassung des Bar Daisan); 5, 9; 7, 5 u. 8, 11 von der doppelten Nativität der Geburt u. der Empfängnis; 9, 7 von den Kollektivkatastrophen; 6, 11 von der Aufhebung des Guten u. der Gerechtigkeit; 5, 8 u. 11, 5 von dem Bestehen der Gesetze, von Lob u. Tadel; 4, 10: das F. ist ein bloßer Name (der bekannte Ausspruch des Anaxagoras); 9, 4/6 werden, wie in der ganzen antiken Polemik, die physischen Einwirkungen der Gestirne zugegeben; 6, 22 klingt wie ein schwacher Nachklang des frühchristlichen u. gnostischen Siegesjubels, ‚wie Christus das F. u. seine Gesetze besiegt hat‘. – Neuartig sind Gedanken u. Formulierungen in 6, 20f, wie dem F. in der verschiedenen Lebensführung der Menschen Gegner erstehen u. wie die Reue seine Wirksamkeit widerlegt, vor allem aber die ständige Bekämpfung durch Ereignisse u. Gestalten aus dem AT wie Adam, Daniel, Moses, Josue, aus deren Taten gezeigt wird, wie sie dem F. überlegen waren (vgl. bes. hymn. 11 u. 12). – Neben den genannten sind noch zu nennen hymn. 51

(gegen die drei Häresiarchen Bar Daisan, Mani u. Markion) u. 53/5 (gegen die Herde des Bar Daisan), in denen u. a. die Hauptpunkte der Lehre des Bar Daisan stichwortartig aufgezählt u. abgelehnt werden (53, 4; 51, 13): die Lehre von den Äonen, den Sternen u. Tierkreiszeichen; daß der Körper vom Bösen sei u. die Seele von den Sieben (Planeten) stamme. Im engen Zusammenhang damit stehen einige antihäretische Reden (Ephraem Syri opera omnia, syriace et latine 2, 437/560), die sich gegen die Anhänger der drei genannten Sektenhäupter wenden. Den Bardesaniten wird u. a. die Lehre von dem bestimmenden Einfluß der Gestirne auf die Geschicke der Menschen zum Vorwurf gemacht. Die Zeugnisse Ephräms über Bar Daisan u. seine Anhänger sind gesammelt bei F. Nau, Bardesanes, Liber legum regionum: PSyr 1, 2 [1907] 497/509).

b. Eznik v. Kolb. Die Argumente seiner Schrift ‚Wider die Irrlehren‘ 2, 13/5 (BKV 57 [1927] 104/9) sind meist überliefertes Gut. So kehren wieder die Kollektivtodesfälle, die νόμιμα βαρβαρικά (Verschiedenheit der Hautfarbe bei den Völkern), die Tierkreiszeichen (sie sind irdische Namen von Aas- u. Pflanzenfressern); die Sterne sind Lebewesen ohne Vernunft; die Nachfolge in Königshäusern richtet sich nach der Erbfolge, nicht nach den Sternen; der Wechsel von Armut u. Reichtum u. in den sittlichen Eigenschaften zeigt, daß es kein beständiges F. gibt; Richterspruch, Todesurteil u. Kampf gegen die Räuber beweisen, daß die Menschen praktisch nicht an das F. glauben, sondern sich gegen die Bosheit zur Wehr setzen.

c. Johannes Mandakuni. Zu nennen ist sein ‚Brief über die teuflischen Zaubereien u. die gottlosen Beschwörungen‘; hier heißt es 43 (BKV 58 [1927] 268): ‚Lassen wir uns nicht irre machen wie die Heiden durch den Zufall, das F. u. durch Bestimmungen (der Sterne ?).‘ Zur Begründung sagt Joh. weiter: Wenn wir unter ‚Bestimmungen‘ handeln, dann gibt es weder Strafe noch Lohn (mit einzelnen Beispielen); bes. Handlungen Untergebener gegen Vorgesetzte müssen dann straflos bleiben. S. Weber weist in der Einleitung zu seiner Übersetzung (46) auf die Übereinstimmung mit Eznik hin u. zeigt durch den Vergleich mit den Beschlüssen der Synode v. Schahawipan, wie weit verbreitet in der damaligen Zeit die Formen des Zauberwesens waren (unter sie rechnet überall auch selbstverständlich der Glaube an die Schicksalsmacht der Sterne).

V. Lateinische Apologeten u. Väter. a. Vornizänische Periode. 1. Tertullian. Tert. sagt an. 20, 5: praesunt (sc. hominum animis) secundum nos (sc. Christianos) quidem deus dominus et diabolus aemulus, secundum communem autem opinionem providentia et fatum et necessitas et fortuna et arbitrii libertas. Nam haec et philosophi distinguunt et nos secundum fidem disserenda suo iam vovimus titulo. Tert. setzt also die viel diskutierten heidn. Begriffe neben die christlichen u. stellt eine monographische Abhandlung in Aussicht. Die beabsichtigte Fassung des Titels war aber anscheinend noch nicht klar. Aus dieser nicht erhaltenen Schrift zitiert unter dem Titel ‚De fato‘ Fulgentius Mythogr. (expos. serm. ant. 16 [116, 18/20 Helm]) einen Satz: nam et Tertullianus in libro, quem de fato scripsit, ita ait etc. Eine Benutzung der gleichen Schrift des Tert. durch den Ambrosiaster quaest. V. et N. T. 115 suchte H. Koch (ThStKr 101 [1929] 458/62) zu beweisen. Zum Ganzen vgl. J. H. Waszink, Tert. de anima (Amsterdam 1947) 287/9. Zu Tert. an. 39, 2: ‚Fata scribunda‘ s. o. Sp. 527. – Tert. leugnet res. carn. 58, 5 die Existenz der necessitas oder der sog. fortuna oder des F. nach der Auferstehung. Idol. 9, 1 behauptet er die Verwandtschaft mancher Berufe, wie zB. der Astrologie, mit der Idololatrie u. wendet sich gegen einen Astrologen, der für sich auch nach seiner Konversion die Fortsetzung seiner astrologischen Berufstätigkeit verteidigt hatte. Tert. verweist u. a. darauf, daß viele Menschen im Hinblick auf diese Kunst glaubten, sie brauchten Gott nicht zu suchen, praesumentes nos immutabili arbitrio regi. Er behauptet dann, die von Gott abgefallenen Engel, die ‚Erfinder dieser Lehre‘ (so auch cult. fem. 1, 2, 1; s. o. Bd. 5, 195), seien von Gott aus dem Himmel vertrieben worden wie die Astrologen unter den röm. Kaisern aus Rom u. Italien. Sodann kommt Tert. auf die drei ‚Könige‘ (magi) zu sprechen, die er als ‚stellarum interpretes‘ betrachtet: wenn diese nun als erste die Geburt Christi angekündigt u. dem eben geborenen Christus Gaben dargebracht haben, so soll daraus nicht gefolgert werden, daß die Astrologie noch immer gestattet ist, denn diese war eben nur bis zu Christi Verkündigung erlaubt, ‚damit nach Christi Geburt niemand fernerhin die Geburt eines Menschen vom Himmel her aus-

deutet'. Adv. Marc. 1, 18, 1 berichtet Tert., daß die Astrologie besonders bei den Marcioniten verbreitet war. Adv. Valent. 9, 3 ist die Rede vom bonum fatum (im Zusammenhang mit den Wegen der Sophia).

2. Minucius Felix. Minuc. wehrt Oct. 36, 1f kurz Trost oder Entschuldigung mit dem F. ab (daß es sich um das astrologische handelt, zeigt 36, 2: ‚genitura'). Es folgt die Etymologie: quid enim aliud est fatum quam quod de unoquoque nostrum Deus fatus est? Gott bestimmt infolge seines Vorherwissens auch die fata. Dann gibt Minuc. seine Absicht zu erkennen, ‚anderswo eingehender u. vollständiger über das F. zu handeln'. Hieron. vir. ill. 58 (vgl. ep. 70, 5) hatte neben dem Octavius auch eine unter dem Namen des Minuc. gehende Schrift ‚De fato vel contra mathematicos' vor sich, an deren Echtheit er aber, bei aller Anerkennung des guten Stils, wegen der Verschiedenheit von dem des Octavius Zweifel äußert. Sie ist nicht auf uns gekommen. Vgl. auch H. Koch, Tertullianisches: ThStKr 101 (1929) 459.

3. Arnobius. Die wichtige Stelle adv. nat. 2, 62, wo Arnobius von der ‚ethischen' u. ‚magischen' Überwindung des F. in den Mysterienreligionen berichtet, ist o. Sp. 565 u. Sp. 567f aufgeführt worden. Sonst scheint Arnob. an dem Wort F. keinen sonderlichen Anstoß genommen zu haben. Er verwendet es 1, 40 unbefangen in der geläufigen Bedeutung: ‚der natürliche Tod im Alter' (non publica lege fatorum, sed mortis asperrimo genere: zu diesem Gegensatz s. o. Sp. 526). Er benutzt das Wort 7, 50 unbedenklich als legitime Erklärungsmöglichkeit für einen errungenen Sieg: den Sieg kann man neben dem ‚Eifer u. der Tapferkeit der Kämpfer, praktischer Erfahrung, Zeit u. überlegener Planung' auch dem ‚fatum' u. der ‚reciproca varietas fortunae' zuschreiben (wobei fortuna kaum von F. unterschieden wird). Arnob. bedient sich sogar 7, 10/2 des Argumentes der Stoiker, die behaupten, daß alles in der Welt nach unveränderlichem F. geschehe, u. die deshalb schließen: vacant omnia deorum auxilia. Diese Beweisführung verstärkt Arnob. selbst (nach der Art des Karneades) in Richtung auf die offensichtliche Nutzlosigkeit der Verehrung der Götter durch Opfer u. Gebete. Daß bei diesem Kampf gegen heidnische Positionen auch die christl. in ein schiefes Licht gerät, scheint ihn an dieser Stelle wenig zu bekümmern. Schließlich wendet Arnob. das Wort F. selbst auf das Mysterium des Todes Christi an, indem er 1, 62 vom Tode Christi als von einer inexplicabilis ratio fati spricht u. 1, 63 erklärt: Christus starb, quia fieri ratio ea quae fuerant destinata poscebat. Vgl. zu den angeführten Stellen die Noten H. Musurillos in seiner engl. Übersetzung des Autors (1949).

4. Commodian. Comm. polemisiert öfters gegen die astrologischen fata (bei ihm immer Plural), zB. 1, 16, 2: et dicitis fata genesis (plur. = sidera natalicia) adscribere nobis? Es tauchen in Kurzform sogar karneadeische Gemeinplätze auf; so instr. 1, 16, 5: si tribuunt fata genesis, cur deum oratis? Im übrigen gebraucht Comm. das Wort fata unbedenklich im Sinne von mors, wie es in der Umgangssprache üblich war (vgl. Ausg. v. J. Martin: CCL 128 [1960] Index s. v. fata u. o. Sp. 526, 572 u. 632).

5. Laktanz. Div. inst. 2, 15, 6 zitiert Laktanz zustimmend die hermetische Lehre des magischen Freiwerdens vom Sternenzwang (vgl. Jonas 2, 49_2). Ebd. 1, 5, 21 wird die stoische Gottheit mit dem christl. Gott identifiziert: sive enim natura . . sive fatalis necessitas sive divina lex . ., idem est, quod a nobis dicitur deus. Opif. dei 19, 6 läßt Laktanz eine Frage hinsichtlich des F. offen. Er gesteht dort die Wirksamkeit der Sterne zu, läßt aber die Wirksamkeit Gottes als des Schöpfers u. Ordners über ihnen stehen; dies ist im wesentlichen Philons Standpunkt. Im übrigen spricht Laktanz häufiger von den Sternen. Ihr Lauf ist nach ihm nicht freiwillig, sondern von Gott bestimmt. Die Sterne selbst sind weder Götter noch belebt, u. die Astrologie ist eine Erfindung der Astrologen (inst. 2, 5, 10. 22. 39; 2, 16, 1; epit. 21 [26], 1; 23 [28], 5). Inst. 1, 11, 13 polemisiert Laktanz gegen Vergils Standpunkt: wenn alle Götter u. Juppiter selbst den fata gehorchen, dann ist Juppiter nicht mehr ‚maximus', sondern man muß eine Herrschaft der Parzen annehmen. Zu den Bemerkungen über ‚Fauna-Fatua-fata' s. o. Sp. 525/6.

b. Nizänische u. nachnizänische Periode.

1. Chalcidius. Bei dem christl. Übersetzer u. Kommentator des platonischen Timaios findet sich ein großer Abschnitt über das F. (142/90), der sich in seinem ersten Teil (142/59) eng mit PsPlut. de fato berührt. In beiden Schriften hat sich eine mittelplatonische Lehre über das Schicksal erhalten (s. weiter o. Sp. 537), wenn auch entweder Chal-

cid. selbst oder seine Vorlage (wohl sicher Porphyrios, s. Waszink in der Praefatio seiner Ausg. LXIII) dort manches weggelassen hat, bes. die Lehre von den drei Vorsehungen. Weiteres über die Abhandlung bei Waszink aO. LVIII/LXIII.

2. Zeno v. Verona. Er ‚geht auf die noch immer in alten Bahnen kreisenden Gedanken seiner Täuflinge ein u. beantwortet deren kindliche Fragen nach dem Horoskop, unter dem ihre neue Taufgeburt aus der Mutter Kirche gestanden habe: 'Wie Kindern will ich euch zu Willen sein u. euch die Mysterien dieses hl. Horoskopes dartun' (tr. 2, 43, 1 [PL 11, 494A]). Und dann hebt er an zu einer erbaulichen christl. Umdeutung der zwölf Sternzeichen' (H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung [1957] 221).

3. Ambrosius. In engem Anschluß an Basilius behandelt Ambrosius im hexam. 4, 4, 13/9 die Astrologie unter dreifachem Gesichtspunkt als vanum, inutile, impossibile. Näherhin enthält § 13 den Nachweis des inutile (die Energie des Menschen zur sittlichen Besserung wird vernichtet; die Apostel, der Schächer am Kreuz, Paulus usw. wurden nicht durch das F. gerettet, sondern durch Gnade u. eigene Bemühung); § 14 Erweis des impossibile (die fast unendlichen Unterteilungen des Horoskops u. die Unmöglichkeit, die genaue Geburtszeit zu ermitteln u. in Beziehung dazu zu setzen); § 15 Aufzeigen des ineptum (die moralischen Eigenschaften, die von den Tierkreiszeichen ausgehen sollen, werden meist in äußerlicher Weise von den Eigenschaften der irdischen Tiere, die ihnen den Namen gegeben haben, abgeleitet). Es folgen Einzelargumente: wenn es malefica et noxia signa gibt, dann fällt die Schuld auf Gott als den improbitatis operator zurück (§ 17); die Nachfolge im Königtum richtet sich nicht nach der Konstellation der Sterne bei der Geburt, sondern geht vom Vater auf den Sohn über proprio arbitrio der Väter (§ 18); das F. vernichtet Gesetze, Rechtsprechung, Strafen usw. u. macht jede kulturelle Anstrengung sinnlos; ubi enim decreta necessitas, ibi inhonorata industria.

4. Ambrosiaster (PsAugustinus). Quaest. Vet. et Novi Test. 115 beschäftigt sich der Verf. ausführlich mit dem F. (CSEL 50, 318/49 Souter). Zu Beginn u. am Ende der Abhandlung betont er die Unvereinbarkeit der Astrologie mit dem Christentum u. bringt in 83 Abschnitten eine Fülle von Argumenten gegen das F. Die meisten sind nur kurz skizziert, einige breit ausgeführt. Es finden sich darunter viele Gemeinplätze, wie die Vernichtung von Lohn u. Strafe (5f), der gemeinsame Katastrophentod (15), die Verschiedenheit oder Einmaligkeit der Völkersitten (13. 16/23. 74) usw. Hinsichtlich des Sternenlaufes vertritt der Verf. die damalige (jüd.-christl.) communis opinio: die Menschen werden zwar von den Sternenbahnen gelenkt, aber diese sind ihrerseits wieder Gott unterworfen, der sich wie ein imperator nicht an die seinen Untergebenen erteilten Befehle bindet (39/46). Besonderes Gewicht legt der Verf. auf die Tatsache, daß die Menschen nicht immer gut oder immer schlecht seien, sondern ihren Willensentschluß häufig änderten (9/11. 24/7). Für den stärksten Beweis sieht der Ambrosiaster anscheinend das Gesetz an als den unversöhnlichen Gegenspieler des F. Das Entstehen des Gesetzes kann man nicht auch auf das F. zurückführen, da dieses sich sonst selbst zerstören würde (59/65). Ein selten gebrauchtes Argument ist folgendes: die Bereicherung der menschlichen Natur durch Wissen geschieht ‚extra fatum'. Wenn auch das Wissen ‚ex fato' wäre, warum käme es dann nicht auch gegen den Willen des Menschen zustande, sondern nur durch Denken u. mühevolles Überlegen (71)? Verwunderlich klingt bei einem Christen die Aufforderung an die Heiden, doch vom ‚fatum' zu schweigen, dafür aber ‚einiges dem Zufall u. den Fügungen (eventui et casibus) zu überlassen, anderes der Vorsehung (providentiae) zuzugestehen' (72). Daß die ganze Abhandlung aus Fragen u. Einwänden der Heiden u. Christen hervorgegangen ist, zeigt sich an vielen Stellen (zB. 43. 54. 62. 64. 66. 76f. 79). In nr. 77f setzt sich der Verf. ausführlich mit Versuchen der Heiden (tractatus paganorum) auseinander, den Wert des Gebetes trotz Bestehens des F. zu verteidigen. Man darf dabei wohl an Porphyrios denken. Courcelle hat für andere Partien der Quaestiones u. für andere Schriften des Ambrosiaster (mE. mit gutem Recht) auf direkte oder indirekte Benutzung der Streitschrift des Porphyrios Κατὰ Χριστιανῶν geschlossen (169; vgl. ebd. 166/9). Über die vom Verf. erwähnte Sonderbedeutung von ‚fatum bonum' u. ‚malum' s. o. Sp. 528 (bei ‚Bonifatius').

5. Prudentius. Prud. wendet sich c. Symm. 2, 370/487 (bes. 445/83) gegen Symmachus rel. 8 (o. Sp. 531). Der dort genannte ‚fatalis

genius' wird von Prud. mit dem F. gleichgesetzt. Es erhebt sich dann die Frage: wenn schon ein genius, warum dann nur ein einziger, entgegen der Gewohnheit, je einen zu wählen für porta, domus, thermae, ja für jede Wand, schließlich sogar für die male fortia fila der Lachesis u. für die trabes der Spindeln der Parzen (dieser regressus in infinitum berührt sich mit der Argumentation bei Gregor. Nyss. c. fat. [o. Sp. 596]). Dann beginnt mit 459 die Polemik gegen die Ausnahmslosigkeit dieser fatalis sors (sie ist astrologisch gemeint: s. 457. 477f. 483) mit dem karneadeischen Argument: das Zwölftafelgesetz u. jede Strafsentenz werden fato peccante sinnlos. Nemo nocens, si fata regunt, quod vivitur ac fit (461/71). Prud. schließt diesen Abschnitt mit dem triumphalen Aufruf zur lux immensa der libera secta. Zum Sprachlichen: in dichterischer Freiheit werden die verschiedensten Bezeichnungen variierend gebraucht, um das fatum astrale zu bezeichnen, wie fatum, ferrea fata, fatalis sors, fatalis genius, stellae ortus, astrum, fatalia astra, mathesis, natale tempus, fusi rotati (der Parzen), (male fortia) fila Lachesis usw.

6. Maximinus. Zu diesem arianischen Gotenbischof des beginnenden 5. Jh. vgl. E. Dekkers, Clavis patrum latinorum [2](1961) nr. 692/702. In seinem Traktat Contra paganos (ed. A. Spagnolo-C. H. Turner: JThSt 17 [1916] 321/37; vgl. PL 57, 781ff) polemisiert Maximin zu Beginn auch gegen den Glauben an das F. (321, 14. 27/9) u. bemerkt, daß, wenn nach den Heiden alles entsprechend dem Schicksalsschlusse geschieht u. somit Gebete kraftlos sind, es unverständlich ist, warum die Heiden Götter verehren. Seine eigene Lösung lautet: quae tu dicis fato fieri ... ego dico voluntate vel permissu Dei fieri (322, 42f). Anschließend weist Maximin die Wirksamkeit der Gebete der Gläubigen nach (323, 68f), bes. aus dem AT (329, 261/301). Bemerkenswert ist eine christlich umgeprägte literarische Reminiszenz aus Ciceros Hortensius (frg. phil. 5, 103 Mueller, nur aus Maximin. c. pagan. 322, 53/8 bekannt): et sicut aiebat Tullius in Hortensio dicens ,Avia mea dicebat hoc, quod Stoici dicunt, fato omnia fieri; mater autem, mulier sapiens, non existimavit', et nos possumus dicere in veritate, quia avia nostra, id est error antiquus et gentilis stultitia, hoc dicebat: nam mater, mulier sapiens, mater scilicet ecclesia, quae nos spiritali genuit partu, nunquam hoc arbitrata est (vgl. *Neuheit).

7. Marius Victorinus. Victorin. sagt in Gal. 2 (PL 8, 1175/6a): ,Die Elemente der Welt aber haben zugleich in sich ihre eigenen Bewegungen wie auch gewissermaßen gewisse Notwendigkeiten aus den Bewegungen, wie in den Gestirnen, durch deren Umdrehung das Leben der Menschen auf eine Notwendigkeit festgelegt wird: u. so dienen die Menschen den Elementen, wie es der Lauf der Welt befiehlt. Von all diesem wird erlöst, wer immer Glauben hat an Christus als den Herrn seines Lebens u. von Christus den Geist empfangen hat, daß er alle Notwendigkeit der Welt u. die Macht der Elemente fliehe u. meide u. nicht der Welt, sondern Christus dem Herrn diene u., da der Geist herrscht, in seinen Taten Freiheit habe.' Benz, dem die Übersetzung verdankt wird (178f), meint, hier sei der paulinische Gesetzesbegriff zum Gesetz des Kosmos erweitert, mit dem die Heim. erscheine. Die Wiedergeburt entraffe den Menschen der Welt u. schaffe Freiheit von dem Gesetz, dem mosaischen, bürgerlichen u. dem kosmischen u. damit von der Heim. ,Damit wird der Glaubensbegriff auf die letztmögliche Weise radikalisiert' usw. Diese ,Radikalisierung' ist im Grunde die des Urchristentums (Paulus, Justin, Gnosis). Wenn diese längst leise gewordenen Töne jetzt bei dem konvertierten Neuplatoniker Victorin. wieder so laut aufklingen, so werden sie ihm eher durch den mystischen Neuplatonismus seiner Zeit (verbunden mit Hermetismus u. Mysterienreligionen) vermittelt sein. Das offizielle Christentum der Zeit des Victorin. war längst zum Generalangriff gegen die Heim. angetreten.

8. Augustinus. α. Eigene Erfahrung. Für Aug. steht eine monographische Behandlung noch aus. Für die Astrologie sei verwiesen auf L. de Vreese, Augustinus en de astrologie, Diss. Amsterdam (Maastricht 1933) u. auf F. van der Meer 88/96. – In seiner Jugend zog Aug. unbedenklich die Astrologen immer wieder zu Rat, ja er versuchte sich selbst in der Deutung des Horoskops (conf. 4, 3. 7, 6). Die Warnungen eines kundigen Arztes Vindicianus weckten die ersten Zweifel (ebd. 4, 3), bis bei ihm später im eigenen Forschen u. durch die Erfahrungen bei einer Zwillingsgeburt sein ,voriger Widerstand vollends zusammenbrach' (ebd. 7, 6) u. er sich entschloß, seine ,Betrachtung auf die als Zwillinge Geborenen'

zu wenden, um jene ‚Leute, die sich aus dem Aberwitz ein Gewerbe machten', zu packen u. dem Spotte preiszugeben (ebd. 7, 6).

β. De civ. Dei. Seinen Vorsatz hat Aug. gehalten; er hat De civ. D. 5, 1/10 die große Auseinandersetzung geliefert. In 5, 1 beschäftigt er sich zunächst mit denen, die die Entstehung des röm. Reiches auf den Zufall (casus) oder das F. zurückführten. Wenn man mit ‚fatum' den Willen oder die Macht Gottes meint, so ist das nach Aug. sachlich richtig, aber unglücklich ausgedrückt (ähnlich c. Pelag. 2, 5, 9), weil man ‚zunächst dem üblichen Sprachgebrauch gemäß an nichts anderes denkt als an den Einfluß der Konstellation der Gestirne, wie sie bei der Geburt oder der Empfängnis beschaffen ist.' Hier erhebt sich die Frage, ob die Konstellation vom Willen Gottes abhängig oder unabhängig ist mit den daraus folgenden Schwierigkeiten für Religion u. Sittlichkeit. Die Kap. 2/6 erörtern dann in umfassender Weise das Zwillingsproblem, für Aug. zentrales Gegenargument. Kap. 7 beschäftigt sich mit dem 5. Argument des Karneades, der Konstellation für Tiere u. sogar Pflanzen. In Kap. 8 behandelt Aug. das F. der Stoiker, zitiert u. a. Sen. ep. 107, 1 (die Übersetzung der Verse des Kleanthes) u. erklärt sich mit diesem F. einverstanden, unter dem sie ‚in erster Linie den Willen des höchsten Gottes verstehen'. In Kap. 9, in dem Aug. sich des längeren mit Cic. div. 2 auseinandersetzt u. Gottes Vorherwissen u. unsere freien Taten miteinander auszugleichen sucht, aber gleichzeitig das stoische F. ablehnt, gibt er auch die Etymologie des Wortes (s. o. Sp. 525). Er hat aber gegen dieses Wort noch immer den Einwand, daß es schon zu fest mit der Astrologie verbunden sei. Er schließt mit folgendem Kompromiß: ‚Wenn ich darum überhaupt das Wort F. auf irgendeine Sache anwenden wollte, so würde ich eher sagen, das F. des Schwächeren (des Menschen) sei der Wille des Stärkeren (Gottes), der den Schwächeren in seiner Gewalt hat, als daß ich sagte, durch die Ordnung der Ursachen, die die Stoiker nicht nach dem üblichen, sondern nach ihrem besonderen Sprachgebrauch als F. bezeichnen (der übliche Gebrauch: das astrologische F., der besondere: das philosophische F.), werde die Wahlfreiheit unseres Willens aufgehoben.' In Kap. 10 schließlich handelt es sich um die Aufrechterhaltung des freien Willens u. der Verantwortung des Menschen, wodurch sich Gesetz, Lob, Tadel u. Gebete als begründet erweisen. Insgesamt werden in De civ. D. mehr die logischen Probleme hervorgekehrt als die moralischen.

γ. Seelsorgliches. Die ethischen Gesichtspunkte stehen im Wirken Augustins als Bischof u. Seelsorger im Vordergrund. Vor allem taucht immer wieder die Warnung auf, daß die Astrologen Handlanger des Bösen seien u. ihre ganze Gelehrsamkeit eine Beschönigung der Sünde bedeute: excusare excusationes in peccatis (en. in Ps. 140, 3, 13 [CCL 40, 2027]; vgl. PsAug. quaest. V. et N. T. 1, 115, . . [CSEL 50, 337, 2]: crimina sua fatis excusare). Letzten Endes führen die Astrologen u. ihre Kunden das Böse über das F. u. die bösen Sterne auf Gott als letzten Urheber zurück (en. in Ps. 91, 3 [CCL 39, 1280f] Diesen Schicksalsglauben bekämpft Aug., weil er alle sittliche Verantwortlichkeit tötet (s. 199, 3). Immer wieder hört er von Sündern u. Sünderinnen: ‚Gott hat es so gewollt, die Fortuna, das Schicksal' (en. in Ps. 140, 9). ‚Sage mir, was ich gegen mein Schicksal tun kann?' (ebd. 58, 1, 14, 17). Dabei taucht auch öfters in drastischer Form das karneadeische Argument von der Inkonsequenz der Astrologen auf, die statt ihrer schuldigen Sklaven u. Frauen eigentlich ‚ihren strahlenden Göttern am Firmament den Kopf waschen' müßten (s. 199, 3). Ganz in dieser populären Form gehalten ist ep. 246, die ‚de quaestione fati et fortunae' handeln soll, von der fortuna zwar nichts sagt, dafür aber alle populären ‚moralischen' Argumente gegen das astrologische F. in geraffter Form zusammenträgt: Zerstörung der Gesetze u. jeglicher Disziplin, Sinnlosigkeit von Lob, Tadel, Ermahnungen usw. – Für die kirchliche Disziplin interessant ist der Fall eines bekehrten Astrologen, der wegen seines verdächtigen Berufes eine Zeitlang von der Zulassung zur Buße zurückgestellt, schließlich der Gemeinde als Büßer vorgestellt wurde u. seine Bücher zum Verbrennen mitgebracht hatte (en. in Ps. 61, 23; astrologische Bücher ließ Aug. übrigens ohne weiteres verbrennen: in Joh. tr. 8, 8). Trotzdem aber war diese Pest unter den Christen, die sich als gläubig bezeichneten, so allgemein verbreitet, daß Aug. ench. 79f erklärte, nur wegen der besorgten Klagen des hl. Paulus (Gal. 4, 11) könne er diese Sünde, die durch allgemeine Übung zur Gewohnheit geworden sei, als schwer bezeichnen. Er wage es aber nicht, ‚ihretwegen einen Laien aus der Kirche

auszuschließen oder gar einen Kleriker abzusetzen‘ (aO. 80). – Im übrigen mußte Aug. auf Schritt u. Tritt die Einwände widerlegen, die ihm die astrologiegläubigen Christen vorhielten. Natürlich war da die seit Origenes berühmte Stelle Gen. 1, 14, dann Joh. 2, 4 (‚meine Stunde ist noch nicht gekommen‘) u. Joh. 8, 20 (‚seine Stunde war noch nicht gekommen‘), worauf ihm einige, die diese Stelle hörten, sagten: ‚Siehe, Christus wurde vom F. beherrscht‘ (in Joh. tr. 37, 8f; vgl. ebd. 8, 8. 10/13). Dann kamen sie angerückt mit der ‚Fülle der Zeiten‘ (Gal. 4, 4), der ‚angenehmen Zeit‘ (2 Cor. 6, 2; vgl. in Joh. tr. 104, 2) u., wie seit alters, mit dem Stern der Weisen (s. 199, 3). Darauf entgegnete Aug. u. a. (c. Faust. 2, 5): non consortium siderum fatum Christi est, sed fatum etiam siderum Christus est (viele solcher Stellen s. ThesLL 6, 1, 357, 40/3). Vgl. auch das spöttische Spiel mit der Paronomasie (s. Mai 17, 1): fortuna vanitas hominum est et fatum inanitas; et qui putaverit aliquid esse fatum, ipse fit fatuus. Zum Ganzen v. d. Meer 96.

δ. Geschichtliches Fatum. Eine kurze Besprechung verlangt die oben gestreifte Polemik Augustins de civ. D. 5, 1. 12 gegen die Meinung, daß die Ursache für die Größe des röm. Reiches das F. sei, das sich ‚unabhängig vom Willen Gottes u. der Menschen kraft einer Art unentrinnbarer Ordnung vollzieht‘ (5, 1). Damit ist das fatum astrale gemeint, wie die folgenden Ausführungen in Kap. 1 zeigen. Stegemann, Fat. 180 hat daraus geschlossen, daß Aug. ‚nur gegen die astrologische Auffassung der Geschichte, nicht aber gegen den F.begriff des Epos‘ polemisiert habe. Diese Ansicht ist kaum haltbar. Die Auffassung von dem dominierenden Einfluß der Gestirne auf das menschliche Leben ist an sich durchaus unteleologisch, wie die ausgedehnte astrologische Literatur überall zeigt. Im Grunde wendet sich Aug. gegen den auch zu seiner Zeit noch lebendigen F.gedanken der Aeneis. Er verweist aO. selbst auf sein 4. Buch de civ. D., wo zB. 4, 13 gegen die Annahme polemisiert wird, daß Juppiter die Herrschaft der Römer begründet u. ausgedehnt habe. Demgegenüber betont Aug. 5, 21, daß der eine u. wahre Gott den Römern Herrschgewalt verliehen habe ‚in dem Zeitpunkt, da er wollte, u. in dem Umfang, wie er wollte‘ (vgl. dazu Verg. Aen. 1, 278f).

ε. Gegen die Pelagianer. Eine besondere Hervorhebung verdient der scharfe Angriff von 18 pelagianischen Bischöfen, die den katholischen orientalischen Bischöfen zwei Briefe sandten, in denen sie den Katholiken (natürlich ist unter ihnen bes. Aug. gemeint) vorwarfen: sub nomine ... gratiae ita fatum asserunt, ut dicant, quia nisi deus invito et reluctanti homini inspiraverit boni ... cupiditatem, nec a malo declinare nec bonum possit arripere (Aug. c. duas ep. Pelag. 2, 5, 10). Ihre eigene Behauptung ging dahin: gratiam quoque adiuvare uniuscuiusque bonum propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere. Daraus schließt Aug., daß sie diesen Vorwurf erheben, quia gratiam dei non secundum merita nostra dicimus dari, u. daß deshalb die eigene Behauptung des Pelagius im Gegensatz zu seiner früheren Ableugnung vor der Bischofssynode in Palästina vJ. 415 lauten müsse: ‚gratiam dei secundum merita nostra dari‘. Auch in der Schrift c. Jul. 4, 8, 46 kommt Aug. auf diesen Vorwurf zu sprechen. Beide Male verteidigt er sich, indem er den Spieß umdreht u. die Pelagianer beschuldigt: ecce vos potius asseritis fatum in baptismate parvulorum (c. Pelag. 2, 6, 11). Denn auch die Pelagianer behaupteten die Notwendigkeit der Kindertaufe. Sie müßten aber zugeben, daß bei den Kindern keine Verdienste vorlägen. Aber: ubi non est meritum, consequenter esse dicitis fatum. Diese Vorwürfe gegen Aug. lebten noch längere Zeit weiter. So berichtet Prosper Aq. in einem Brief an einen Freund Rufinus aus dem Jahre 429, daß einige semipelagianische Mönche seines Klosters zu Marseille Aug. verleumdeten, dicentes eum liberum arbitrium penitus submovere et sub nomine gratiae necessitatem praedicare fatalem (ep. ad Ruf. 3, 4). Nach einer summarischen Zurückweisung dieser Behauptungen erläutert Prosper seine Position mit den Worten: non fato quidquam geri, sed omnia Dei iudicio novimus ordinari (aO. 18, 19; vgl. Bardenhewer 4, 535). Gegen den Semipelagianismus wandte sich später noch der Bischof Fulgentius v. Ruspe, der ‚andere Augustinus‘ (Bardenhewer 4, 586). Er nahm die Worte Augustins wieder auf: ein Tor könne in gleicher Weise (wie die Pelagianer) den Apostel Paulus wegen seiner Worte Rom. 9, 15f als einen assertor fati bezeichnen (c. Pelag. 2, 5, 10), u. behauptete selbst: praedestinationem .. Paulus praedicavit .. nec timuit, ne videretur genesim vel fatum aut constellationem introducere (ver. praed. 3,

12). Damit ging Fulg. freilich ein gutes Stück über Aug. hinaus, der sich stets vor dem Wort scheute u. c. Pelag. 2, 5, 9 betonte: nec sub nomine gratiae fatum asserimus, qui nullis hominum meritis dei gratiam dicimus antecedi. In dem fast gleichzeitig geschriebenen Enchiridion Augustins spielen die Stellen aus Rom. 9, 11/31 wieder eine entscheidende Rolle (ench. 32. 98f), freilich hier im Sinne des sog. ‚Augustinismus', d. h. der Lehre von der unbedingten Vorherbestimmung u. vom eingeschränkten Heilswillen Gottes. Daneben hielt Aug. allerdings immer an dem freien Willen des Menschen fest (schon Orig. hat sich im Kommentar zum Römerbrief mit der Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit u. der aus dem Vorauswissen Gottes folgenden Bestimmung weitläufig auseinandersetzen müssen, wie die philoc. 23, 7/11 [194/8 Rob.] zeigt; vgl. Amand 310_1). Wie empfindlich Aug. gegen den Vorwurf der Pelagianer war, zeigt die Tatsache, daß er sich später in den Retractationes sogar selbst anklagte (cum quadam iudiciaria severitate, wie er selbst im Prologus bemerkt), daß er in seinen drei in Cassiciacum verfaßten philosophischen Dialogen (c. academ., de vita beata, de ordine) so oft das Wort ‚fortuna' u. verwandte Ausdrücke wie ‚forte, forsitan, fortasse, fortuito', quae nulla religio dicere prohibet, gebraucht habe (zB. c. acad. 1, 11. 7, 20; 3, 2, 2/4). Übrigens hat Aug. gegen die Sondergöttin Fortuna in civ. D. 4, 18f. 7, 3 ebenso polemisiert wie Lact. inst. 3, 28, 6/9. 29, 1/20.

9. Macarius. Um 398 nC. arbeitete der sonst unbekannte Mönch Macarius an ‚opuscula adversus fatum vel mathesin' u. bat Rufinus, ihm die Meinungen des Origenes hierüber darzulegen (apol. ad Hieron. 1, 11). Zu diesem Zweck übersetzte Rufin das 1. Buch der von Pamphilus v. Cäsarea verfaßten Apologie des Origenes u. anschließend die Schrift des Orig. de principiis. Das Werk des Macarius gegen das astrologische F. ist auch veröffentlicht worden (Gennad. vir. ill. 28), aber später zugrunde gegangen (vgl. PL 21, 548. 115/7; Bardenhewer 3, 554c).

10. Paulinus v. Nola. Paul. carm. 22 u. ep. 16 gehören thematisch eng zusammen; es sind ‚gesonderte Parallelen in Prosa u. Versen' (R. Helm, Art. Paulinus: PW 18, 2338, 45). Sie richten sich beide an einen Verwandten Iovius u. behandeln den angeblichen Zufall oder das Schicksal in den Ereignissen, in welchen sich in Wirklichkeit Gottes Hand offenbare. Paulinus tadelt den Iovius, daß er die menschlichen Handlungen, die Gottes Macht lenke, vacuis fatorum fortunaeque nominibus tamquam aemulis dei potestatibus untergeordnet habe (ep. 16, 2). Er leitet dessen Irrtum von den Epikureeren her, die er weitläufig bekämpft (ebd.). Die Begriffe casus, fatum, fortuna stehen bei Paulinus einander sehr nahe. Er unterscheidet sie ep. 16, 4 so: fors verbum dubitantis, fatum profantis expressio, casus significatio accidentium. Weil sie Gott nicht kennten, hätten die Menschen cassa nomina als Gottheiten gebildet, wie Spes, Nemesis . . ., Fortuna u. auch die Vorstellung von den spinnenden oder wägenden Fata (Parzen). Unter Hinweis auf Platon rep. 617B wird gezeigt, daß auch Platon das deliramentum von der Necessitas u. ihren drei Töchtern erzählt habe (ep. 16, 4). In Kürze wendet sich Paulinus im gleichen Kap. auch gegen die astrologische Deutung des F. u. schließt mit einer langatmigen Ermahnung an Iovius, sich der wahren Weisheit hinzugeben u. statt der heidn. Stoffe die Geschichten der Bibel darzustellen. – Im carm. 22 finden sich im wesentlichen dieselben Gedanken, Warnungen u. Mahnungen. Dagegen setzt Paulinus 131f als Gegenbeweis für die Kraft des Glaubens das atl. Sonnenwunder (Jos. 10, 12).

11. Leo d. Gr. Leos ep. 15, de Priscillianistarum erroribus, bes. § 11f (PL 54, 658f), ist sehr wichtig wegen der Frage der Kirchendisziplin: Ausschluß aus der Kirche wegen Astrologie (über den Versuch einer Atethese dieses Briefes s. Bardenhewer 3, 415/6). Leos Predigt in nativ. 7, 3 (PL 54, 218) wendet sich gegen die Behauptung der Astrologen, die das ganze menschliche Leben von den Sternen abhängig machen, auch das, was vom göttlichen oder menschlichen Willen herkommt. Die Astrologen versprechen dazu aber noch, daß diese fata durch Gebete zu den widrigen Sternen geändert werden könnten. Leos Predigt 84 (PL 54, 434) enthält eine beiläufige Bemerkung: Roms Befreiung (von Attila) ist Gottes unaussprechlicher Barmherzigkeit zuzuschreiben, nicht, sicut opinantur impii, stellarum effectibus.

12. Gelasius I. Der Brief des röm. Bischofs an den Senator Andromachus dringt auf die endgültige Abschaffung der Luperkalienfeier, welche als Götzendienst u. geistliche Unzucht zu verwerfen sei (ep. 9 [604 Thiel; 162 Pomarès; CSEL 35, 453]). Gelasius muß

sich (§ 22) mit den Argumenten der Verteidiger auseinandersetzen, welche die schweren Schicksale Roms als Strafe für die Aufhebung der Luperkalien hinstellen (in abgewandelter Form das Thema von Aug. civ. D.) u. private persönliche Schuld ableugnen, indem sie die sidera, einen fatalis error u. eine necessitas peccandi bemühen. Gelasius verficht § 23/5 umgekehrt den Standpunkt, die großen Heimsuchungen seien auch schon früher aufgetreten. Sie seien das iudicium divinum für die mali mores, u. der Schicksalszwang sei nichts als eine wohlfeile Ausrede. Also entfalle auch die Folgerung der Gegner zugunsten der Wiederaufnahme der Luperkalienfeier.

13. Boethius. Consol. 4, 6, 4 schlägt Boeth. unser Thema an u. nennt dabei die Diskussionspunkte: ‚Denn hierbei pflegt man über die Einfachheit der Vorsehung, über die Reihenfolge des Schicksals (de fati serie), über plötzliche Zufälle, über die göttliche Erkenntnis u. Vorbestimmung, über die Willensfreiheit Fragen aufzuwerfen.' Davon kann zunächst der ‚ursachlose Zufall' ausgeschieden werden, wie es 5, 1, 8/19 geschieht, wo er in Anlehnung an Aristot. phys. 2, 4, 195b31/196b9 als ‚der aus einem Zusammentreffen von Ursachen unvermutete Erfolg von etwas, das zu irgendeinem Zwecke unternommen wurde', definiert wird, ähnlich wie die Stoiker die Tyche als einen ‚der menschlichen Berechnung unbekannten Grund' (Arnim 2, 967) ansehen. Sodann erweisen sich cognitio u. praedestinatio divina als Ausfaltungen der providentia (s. Gegenschatz 114/6), so daß als Kern der Abhandlung das dreigliedrige Thema übrigbleibt: de providentia, de fato, de arbitrii libertate. Schon aus diesem Titel (vgl. die gleichnamige Abhandlung des Proklos, o. Sp. 537) wie auch aus den Wesensmerkmalen der vorgetragenen Metaphysik erhellt der Zusammenhang mit dem Neuplatonismus (s. dafür die Hinweise im Quellenapparat der Ausg. der Consolatio von L. Bieler [CCL 94], wobei die Hinweise auf Chalcidius allerdings höchstens als Parallelen zu betrachten sind; ausgezeichnete Zusammenfassung des Gedankenganges der Consolatio bei F. Klingner, Röm. Geisteswelt [4][1961] 586ff). Providentia u. F. sind modi derselben Sache, freilich nicht in der stoischen Identität, sondern in dem Symbolcharakter zweier dualistisch geschiedener Bereiche. Die Merkmale werden 4, 6, 8/10. 17 zusammengestellt. Zur providentia gehören Einfachheit, gleichmäßige Ruhe u. Ordnung des Seins, zum F. die Vielfalt, Bewegung u. Ordnung des Werdens. Die providentia umfaßt alles zugleich u. im Blick geeint; das F. entfaltet u. zerteilt diese Einheit räumlich u. zeitlich. Im Bilde rotierender konzentrischer Kreise entspricht die providentia dem unbewegten Mittelpunkt, das F. den Kreisen. Je weiter diese sich vom Mittelpunkt entfernen, um so größer wird der Raum, in dem sie sich entfalten. ‚So kommt es, daß alles, was dem Schicksal untersteht, auch der Vorsehung unterworfen ist, wie ihr auch das Schicksal selbst unterliegt, einiges aber, was der Vorsehung unterstellt ist, auch die Schicksalsreihe (fati seriem) überragt. Das ist aber das, was der höchsten Gottheit nahe fest gefügt ist u. über die Beweglichkeit der Schicksalsordnung hinausgeht' (4, 6, 14). ‚So verstrickt sich das, was weiter vom ersten Geist abweicht, in größere Schicksalsschlingen (fati nexibus), u. ein jedes ist um so freier vom Schicksal, je näher es nach jenem Angelpunkt der Dinge hinstrebt. Wenn es dann in der Festigkeit des obersten Geistes festhaftet, so überschreitet es, da es ohne Bewegung ist, auch die Notwendigkeit des Schicksals' (4, 6, 15f; hier wird die Verwandtschaft mit Plotins ‚erster Seele' deutlich; vermittels dieser nähert der Mensch sich der Gottheit, dem cardo u. Zentrum des Boeth., eint sich mit ihr u. überschreitet damit die Heimarmene: s. o. Sp. 536). Weiter draußen aber, in den konzentrischen Kreisen u. in den Schlingen des Schicksals bewegt diese fati series den Himmel u. die Gestirne u. ‚bestimmt zwingend auch die Handlungen u. Lebensschicksale der Menschen durch unlösbare Ursachenverknüpfung. Denn da diese conexio vom Ursprung der unbeweglichen Vorsehung ausgeht, so müssen auch die (Ursachen) selbst unveränderlich sein' (4, 6, 18f). Im 5. Buch schließt sich die Erörterung des damit verknüpften Problems der Freiheit an (5, 2, 3/10). ‚Gibt es in dieser Reihe der miteinander zusammenhängenden Ursachen irgendeine Freiheit unseres Willens, oder umschließt die Schicksalskette sogar die Bewegungen der menschlichen Seele?' Die Antwort beschäftigt sich nicht mit der metaphysischen, sondern nur mit der ethischen Freiheit zum Guten u. der Wahlfreiheit zum Irrtum. Sie wird aus der Natur des Menschen als eines Vernunftwesens abgeleitet u. damit weniger bewiesen als vorausgesetzt (s. Gegenschatz 117f). Damit nimmt Boeth. die

gleiche Position ein wie die christl. Schriftsteller u. Kirchenväter vor ihm. Anschließend greift er die alte Aporie von der Vereinbarkeit der göttlichen providentia (als prae-scientia) mit der menschlichen Freiheit auf. Auch hier gibt er zunächst in der Übersicht über die Folgen, die eine Beseitigung der Willensfreiheit (durch das zwingende göttliche Vorherwissen) zur Folge haben würde, nur altüberlieferte Argumente (5, 3, 29/36): es ergibt sich ein occasus rerum humanarum, ein Zusammenbruch u. Untergang der menschlichen Dinge. Lohn u. Strafe werden hinfällig, Laster u. Tugend ununterscheidbar, unsere Laster fallen auf den Urheber alles Guten zurück. Damit wird schließlich der ‚einzige Verkehr zwischen den Menschen u. Gott aufgehoben, nämlich Hoffnung u. Gebet' (5, 3, 34). Das Rätsel löst sich durch das gleiche Bild der konzentrischen Kreise, mit dem F. u. providentia verdeutlicht worden waren. Indem der Kreis nun der Zeit u. dem menschlichen Erkennen, das sich im Nacheinander vollzieht, zugeordnet wird, verbleibt dem unbewegten Mittelpunkt die Ewigkeit u. das göttliche Wissen, das ein lückenloses wahres Wissen um gegenwärtig Wirkliches ist. ‚Was also die ganze Fülle des unbegrenzten Lebens zugleich erfaßt u. besitzt, dem weder etwas am Zukünftigen abgeht noch vom Vergangenen verflossen ist, das wird mit Recht als ewig bezeichnet, u. das muß notwendig seiner selbst mächtig immer als ein Gegenwärtiges bei sich selbst sein u. die Unendlichkeit der beweglichen Zeit als eine Gegenwart vor sich haben' (5, 6). – Die Verteidigung der Freiheit gegen das F. wird bei Boeth. in alten Bahnen geführt. Das bahnbrechend Neue ist das siegreiche Ringen um das ebenfalls alte Problem der Vereinbarkeit der Willensfreiheit mit dem göttlichen Vorherwissen, das über die Lösung Augustins (civ. D. 5, 9f) weit hinausgeht. Denn wenn es dort im wesentlichen darauf hinausläuft, daß ‚religiöser Sinn sich für beides zumal entscheidet, sich zu dem einen wie dem anderen bekennt u. in frommem Glauben beides bejaht', so wird hier eine Begründung aus der (neuplatonischen) Metaphysik gegeben. Wenn freilich Boeth. 5, 6, 43 auch das Problem der Prädestination anklingen läßt (vgl. Gegenschatz 128f), so hat er dieses neue Problem, das sich hier für die Willensfreiheit auftut, nicht als solches klar gesehen oder nicht mehr behandeln wollen oder können, wenn wir es für möglich ansehen, daß seine Hinrichtung das im Kerker entstandene Werk an dieser Stelle beendete.

14. Gregor d. Gr. Greg. wendet sich bei der Erklärung von Mt. 2, 1/12 (in ev. hom. 1, 10, 4f [PL 76, 1111f]) ausdrücklich gegen die häretischen Priszillianisten als Vertreter des Glaubens, nasci unumquemque hominem sub constitutionibus stellarum (vgl. Leo d. Gr. o. Sp. 622). Sie behaupteten von dem Stern der Weisen, er sei das F. des im Fleische erschienenen Herrn gewesen. Ihnen erwidert Greg., daß nicht das Kind zum Stern, sondern der Stern zum Kind geeilt sei, u. daß, wenn man so sagen dürfe, nicht der Stern das F. des Kindes, sondern umgekehrt das Kind das F. des Sternes gewesen sei (vgl. o. Sp. 619). ‚Sed a fidelium cordibus absit, ut aliquid esse fatum dicant'; denn Gott, der Schöpfer, sei auch der alleinige Lenker des Menschenlebens. Es schließt sich eine Erläuterung des karneadeischen ‚Zwillingsargumentes' an mit dem Hinweis, daß überhaupt der genaue Zeitpunkt der Geburt sich nicht ermitteln lasse, quia magna est mora nativitatis. Zum Abschluß begegnet der altbekannte Hinweis (s. u. a. Ambros. o. Sp. 613), daß sich die Thronfolge bei den Königen auch nicht nach der Konstellation richte.

VI. Christliche Gnostiker. a. Allgemeines. Es ist bekanntlich recht schwierig u. nicht selten bei dem heutigen Stand unserer Kenntnis unmöglich, zwischen heidnischer u. christlicher Gnosis einen klaren Unterschied zu machen (s. dazu W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum [2][1964], u. ebd. den von G. Strecker hinzugefügten Überblick über die durch das Buch verursachten Diskussionen). Das o. Sp. 562/66 über die heidn. Gnosis u. das Corpus Hermeticum Ausgeführte läßt sich daher weitgehend auch auf die früheste christl. Gnosis beziehen. Allgemein kann man etwa sagen, daß die Gnostiker aller Schattierungen den astrologischen Fatalismus nicht widerlegen wie seine philosophischen u. christlichen Gegner, sondern ihn relativieren. Sie anerkennen zwar seine Gültigkeit, begrenzen ihn aber auf bestimmte Bereiche. Dabei ist beachtenswert, daß die Lehren, die den kosmologisch-astrologischen Determinismus einschränken, ihrerseits wieder deterministische Elemente enthalten, wie etwa die unveränderliche Einteilung der Menschen in drei Klassen u. andere Einzelheiten der valentinianischen Lehre. In die Richtung

des Fatalismus geht jedenfalls die von Clem. Alex. strom. 2, 10, 1/11, 2 bestrittene Behauptung des Basileides u. Valentinus, daß der Glaube keine rechte Tat des freien Willens, sondern ein Vorrecht der Natur ist. Was Valentinus betrifft, ist noch auf seine Einteilung der Seelen in drei Gruppen (Pneumatiker-Psychiker-Choiker), die völlig unveränderlich sind, hinzuweisen. Mehr ist in diesem Zusammenhang bekannt über seinen Schüler Theodotos.

b. Einzelne Gnostiker. 1. Theodotos. Nach den Excerpta ex Theodoto 69, 1/78, 2 (s. dazu Amand 25/8) ist die Heim. als Schicksalsmacht die Resultante mehrerer unsichtbarer guter u. böser Mächte, die miteinander um den Menschen streiten. Diese Mächte lenken den Lauf der Sterne u. kontrollieren die Geburten. Oft gewinnen die bösen Mächte die Oberhand, u. die Nichtgetauften werden ihre Beute (69, 1/71, 2). Der Beweis für ihre Existenz liegt in der Genauigkeit der genethlialogischen Berechnung u. dem Erscheinen des Sterns der Weisen (75, 1f). Die Geburt des Erlösers hat uns von der Genethlialogie u. Heim. befreit (76, 1). Denn deshalb ging ein neuer Stern auf, der die alte Konstellation auflöste, um die an Christus Glaubenden aus dem Reich der Heim. in das Reich seiner Vorsehung zu versetzen (74, 1; das ist die o. Sp. 562f dargestellte gnostische Trennung der beiden Reiche). Die Taufe beendet die Macht der Heim. (78, 1). ‚Aber nicht nur die Taufe ist es, die befreit, sondern auch die ‚Gnosis‘ von dem, was wir waren, was wir geworden sind, wo wir waren, in was wir hineingeworfen wurden, wohin wir eilen, wovon wir losgekauft werden, was Geburt ist u. was Wiedergeburt‘ (78, 2). Hier ist eine doppelte Art der Befreiung angedeutet, die sakramentale durch die Taufe u. die rein ‚gnostische‘ durch den metaphysischen Erkenntnisakt (s. dazu Jonas 1, 206_2). Der Inhalt dieser ‚Gnosis‘ ist die Erkenntnis des doppelten Weges, hinab in das Elend u. hinauf zu dem höchsten Gott, wobei hier die beiden ersten Themenpaare die Abwärtsbewegung bezeichnen, die beiden letzten die Aufwärtsbewegung (dazu bes. Jonas 1, 261). ‚Denn durch den Vater, den Sohn u. den Hl. Geist gesiegelt, ist er unangreifbar für die gesamte andere Macht‘ (d. h. die alte Sternenmacht der Heim.; 80, 3). Vgl. 74, 4: ‚Zu diesen (glaubenden Getauften) werden wir wiedergeboren, wobei wir den übrigen Mächten insgesamt überlegen werden.‘ Dieses ‚oberhalb‘ (ὑπεράνω) wird man wohl prägnant räumlich verstehen dürfen (so schon vermutungsweise Amand 27_1). Es ist gnostisches Stichwort; s. oben Tatian Sp. 588 u. vgl. das ‚Denn ich gehöre zu den Oberen‘ (ἐγὼ γὰρ τῶν ἄνωθέν εἰμι) der aufsteigenden Seele im Philippus-Evangelium bei Epiph. 26, 13, 2. Zum Ganzen vgl. noch die Noten F. Sagnards in seiner Ausgabe, bes. App. E.

2. Pistis Sophia. Das Weltall zerfällt nach dieser bizarren Kosmologie in drei umeinanderliegende große Kreise: die reine Lichtwelt, die aus Licht u. Materie gemischte Welt (κερασμός) u. den Kosmos (Leisegang, Pist. S. 1818, 64/7; s. zum Aufbau des Ganzen weiter ebd. 1819, 61/1820, 31). – Wir können uns hier damit begnügen, in Kürze die Hauptstellen aus der Pist. Soph. selbst anzuführen. Es heißt 13, 24: ‚Und ich (Jesus) ließ jenen Ort (die 1. Sphaira) hinter mir u. kam zu dem Tor der 2. Sphaira, welches ist die Heim.‘ Die Tore öffnen sich von selbst, Jesus tritt in die ‚Häuser‘ der Heim. u. leuchtet in ihr 49mal mehr als in der 1. Sphaira. Sodann 15, 24: Jesus wendet die Heim. u. die Sphäre der 12 Äonen u. bewirkt, daß sie 6 Monate nach links gewendet verbringen u. ihre Einflüsse (ἀποτελέσματα) vollenden u. 6 Monate nach rechts. Der Sinn ist dieser: In der Fixsternsphäre wird die Erlösung der Menschen vom unheilvollen Einfluß der Gestirne vollbracht. Deren regelmäßiger Gang von rechts nach links, von Osten nach Westen, wird dadurch gestört, daß sie 6 Monate lang sich nicht nach links, der Erde zu, sondern nach rechts wenden müssen. Die Astralmagie, durch die sie die Menschen beherrschen, wird unmöglich gemacht (vgl. Leisegang, Gnos. 376); im Osten u. Westen sind auch die beiden Tore der Heim.-Sphäre, durch welche die Seelen in die Welt eintreten u. sie wieder verlassen, das ‚Menschentor‘ u. das ‚Göttertor‘ oder die ‚Sonnentore‘, die an den Wendepunkten der Sonne liegen (vgl. Porph. antr. nymph. 22; möglich, aber nicht ganz sicher ist, daß diese Lehre sich auch bei Numenios fand; das hängt davon ab, wie weit man bei Macrobius somn. Scip. 1, 10/2 direkten Einfluß von Numenios annimmt; s. dazu E. R. Dodds, Numenius and Ammonius: Entretiens Fondation Hardt 5 [1957] 7ff; Macrob. Sat. 1, 17, 63 u. die altorphischen Verse bei Diels VS 1B 18. 20; s. dazu Leisegang, Gnos. 363f u. Gruppe 1037). Die Folgerung ist 16, 12/34

u. 18, 16 gezogen: Die Kraft ist von den Sternen u. den Nativitätsstellern genommen u. ihre Deutungen treffen nur noch bei der Linkswendung der Heim. zu, aber nicht mehr bei der Rechtswendung, u. dies hat Jesus zur Rettung aller vollkommenen Menschen getan (19, 32/20, 11). Weiter heißt es 20, 34/23, 33: Jesus predigt den Archonten der Heim., die zuvor alle wegen ihrer Sünde in ihren Fesseln gebunden waren (vgl. 233, 38/234, 30). Ihr Licht wurde zum ‚Lichtschatz' (der oberen Sphäre der unteren Lichtwelt) getragen, aus ihrer materiellen Hefe wurden Menschen- u. Tierseelen. Wichtig 120, 36/121, 9, wonach Jesus zu Maria u. den Jüngern sagt, daß die irdische Welt im Glanz der Archonten der Heim. wie Finsternis der Finsternisse erscheine, ebenso aber auch diese im Glanze der darüber befindlichen Sphären. Nach 172, 25 spricht Jesus zu Johannes, daß ein Bruder, der sich in Wahrheit nach Gott sehne, ‚wegen des Zwanges der Elemente der Heim. nicht das der Mysterien des Lichtreichs Würdige' getan habe u. deshalb Vergebung verdiene. Ebenso wird 183, 19/187, 30 gesagt, daß die Archonten der Seele den bösen Trieb einflößen, der sie zum Sündigen nötigt, u. sie der Moira unterwerfen, die sie in den Tod treibt. Auch 217, 19/226, 34 bestätigt der Erlöser auf eine Frage der Maria, daß die 5 großen Archonten der Heim. den Menschen zwingen, so daß er sündigt, indem sie durch Kneten u. Teilen der schlechten Hefe es dahin bringen, daß alles, was jedem von der Heim. bestimmt ist, sei es Gutes, sei es Sünde, ihm zustößt. – Die Errettung geschieht durch Gebet u. Taufe. Daher 179, 18/180, 4: Wer das erste Mysterium (die Weltidee selbst) anrufen wird, wird sich retten vor dem Tod, der ihm von den Archonten der Heim. bestimmt ist. Und 193, 32/195, 17: Das Mysterium der Taufe reinigt die Sünden, indem es den bösen Trieb, den Körper u. die Moira auf der einen Seite trennt von Seele u. Kraft auf der anderen Seite. – Man findet hier eine Unsumme astrologischer Beiwörter für die Heim. wie zB. ihre Achtfigur, Achse, Bahnen u. Dreiecke, Häuser, Örter, Elemente, Einflüsse, Ordnungen, Stellungen, Tore u. Vierecke, worüber der Index der Ausgabe Schmidt-Till (1954) 391 s. v. Heim. zu vergleichen ist.

3. Gnostiker des PBerol 8502. Aus der Schrift ‚Das Apokryphon des Johannes' col. 183 (71, 14/72, 10 Till = TU 60 [1955]): Jaldabaoth wollte sich der Denkkraft der vollkommenen Lichtmenschen bemächtigen. Er u. seine Kräfte ließen deshalb die Heim. entstehen u. fesselten durch Maß, Zeitabschnitte u. Zeiten (die Umlaufzeiten der Gestirne) die Götter der Himmel (die Herrscher der 12 Tierkreiszeichen u. der 7 Planeten), die Engel, Dämonen u. Menschen, damit diese alle in ihre Fessel kämen u. sie über alle Herr würden (vgl. dazu Till 50. 303).

4. Peraten. Über die Peraten berichtet Hippol. philos. 5, 12/7 ausführlich. Ebd. 16 erklärt er ihren Namen ‚Durchdringer', den sie sich selbst gegeben hatten (καλοῦσι δὲ αὐτοὺς Περάτας). ‚Wir, die wir den Schicksalszwang der Geburt erkannt haben u. genau über die Wege belehrt sind, durch die der Mensch in die Welt gekommen ist, können allein durch das Verderben hindurchkommen u. hindurchdringen (διελθεῖν καὶ περᾶσαι).' Hier, wie auch sonst in der Gnosis (vgl. zB. o. Sp. 627), verbürgt die Kenntnis des ‚Weges hinab' auch die Kenntnis des ‚Weges hinauf' u. damit die Rettung aus der Heim. (s. auch Reitzenstein, Myst. Rel. 303f).

5. Archontiker. (Vgl. H.-Ch. Puech: o. Bd. 1, 633/43). Bei ihnen ist bloß die sublunare Welt vom F. beherrscht (Puech aO. 641). Diese Anschauung teilen sie mit der mittleren Stoa. Sie dient zur Entlastung des Kosmos von dem Übel, das auf die irdische Wirrnis eingeschränkt wird (vgl. Jonas 1, 154).

6. Bar Daisan. Das Wesentliche über ihn bei A. Dihle: o. Bd. 6, 736/9, bes. auch über die Frage, inwieweit Bar Daisan zur Gnosis zu rechnen ist. In seinem ‚Buch der Gesetze der Länder' (wahrscheinlich identisch mit der Schrift περὶ εἱμαρμένης), das mehr philosophisch als theologisch ist, bemüht sich Bar Daisan, den Widerspruch zwischen astrologischem Fatalismus u. Freiheit aufzulösen. Der Schlußteil des Dialogs, der diesem den Namen gegeben hat, wurde in der alten Kirche als der wichtigste angesehen u. stark ausgebeutet (L. Cerfaux: o. Bd. 1, 1181). Bar Daisan, der früher selbst begeisterter Anhänger der Astrologie gewesen war (18), bemüht sich um die Beantwortung der Frage, in welchem Maße die Menschen in ihrem Leben abhängig sind von der Physis (der Notwendigkeit ihrer Natur), der Heim. (dem astrolog. F.) u. dem freien Willen (αὐτεξούσιον). Die Heim. wird also keineswegs gänzlich zurückgewiesen. Im Gegenteil wird ihre Existenz aus der Erfahrung bewiesen; sie ist kein Mythos, sondern ein Faktum (18). Die drei Bereiche u. Ein-

flußsphären werden folgendermaßen abgegrenzt: Hinsichtlich des Körpers ist der Mensch wie alle lebenden Wesen der Physis unterworfen. Diese lenkt souverän alle körperlichen Vorgänge u. Handlungen (16). Die Heim. grenzt sich dreifach ab: von Gott, der Natur u. dem freien Willen. Sie ist Gott nicht entgegengesetzt, sondern untergeordnet; genauer: sie ist die Ordnung, die Gott selbst den Mächten u. Elementen auferlegt hat; sie regelt die Bewegungen der Gestirne u. bestimmt durch deren Konstellationen das Schicksal der Menschen im Augenblick ihrer Geburt (20). Gegenüber der Natur hat die Heim. eine eingeschränkte Gewalt. Sie kann die Naturnotwendigkeit nicht aufheben (zB. nicht Zeugung vor der Pubertätszeit oder im Alter ermöglichen, keinen Körper ohne Essen u. Trinken am Leben erhalten). Sie kann aber die Handlung der Natur unterstützen oder erschweren (Weiteres bei Dihle aO.). Formelartig faßt Bar Daisan seine Lehre über die Einflußsphären zusammen: ‚Wir Menschen werden einheitlich geführt durch das Gesetz der Natur, verschieden durch die Entscheidung des F., nach unseren eigenen Wünschen durch unseren freien Willen, in dem, was von ihm abhängt' (19). Über die anscheinend von Bar Daisan erfundene Erweiterung u. Modernisierung des Karneadeischen Argumentes von den Völkersitten o. Sp. 556.

7. PsClemens. Über das Verhältnis der Schriften des PsClem. zu Bar Daisan vgl. u. a. Amand 58_2. 316/8. 325_1; W. Frankenberg, Die syr. Clementinen mit griech. Paralleltext = TU 48, 3 (1937); Wendland 27f. Da sie inhaltlich nichts Besonderes bieten, genügt hier die Angabe der Stellen, in denen das Problem der Heim. behandelt wird: rec. 3, 22, 1. 3/6; 3, 24, 1/5; 8, 12; 9, 4. 8. 11f. 15/34; 10, 10. 50; hom. 4, 12; 6, 12; 14, 2, 3/8. 5. 10f.

8. Priszillianisten. Die Belege über die fatalistische Lehre der Priszillianisten wurden schon Sp. 622 u. Sp. 626 gegeben. Orosius läßt Priszillian behaupten, daß die Tierkreiszeichen auf die Glieder des menschlichen Körpers verteilt seien (commonit. de err. Priscill.: CSEL 18 [1889] 154, 1/3). Zur Bestätigung der Vorwürfe Leos u. Gregors kann man auf Priscill. tract. 1, 31 verweisen: Jesus selbst ist es, der ‚den Kreislauf der Geburtsstunde (rotam geniturae) zerstört u. durch die in der Taufe vollzogene Wiederherstellung den Tag unserer Geburt (diem nativitatis) völlig besiegt hat' (CSEL 18, 26, 21f).

9. Manichäer. Hierzu vgl. o. Sp. 601.

VII. Einzelheiten. a. Kaiser u. Christus als Kosmokratores. Zu diesem Thema vgl. o. Sp. 570, bes. 571: Konstantin faßt den Zodiakalkreis in seine Hand. Über die ikonographische Anwendung dieser Gedanken auf Christus als dominus mundi u. Kosmokrator mit der Sphäre der Fixsterne, der sieben Planeten u. des Bogens der Erde als klar unterschiedenen Teilen des Himmelsgewölbes (der ἀψῖδες οὐράνιοι) s. L'Orange, Stud. 114, mit dem Hinweis auf den frühchristl. Sarkophag des Junius Bassus u. die mtl. Darstellung im Baptisterium in Florenz (Abb. ebd. 115). – Man denke auch an das kosmische Bild des thronenden Annus auf einer Schauseite der ‚Ewaldi-Decke', eines karolingischen Altartuches aus St. Kunibert in Köln. Der pontifikal gewandete Annus wird durch verschiedene Beigaben eindeutig als Symbol Christi erwiesen (s. H. Schnitzler, Rheinische Schatzkammer. Die Romanik [1959] Farbtaf. 9).

b. Inschriften. Die Tradition der heidn. Grabinschriften setzt sich in den christlichen fort. Neben christlichen Worten u. Gedanken finden sich viele heidn. Ausdrücke, die eigentlich der christl. Überzeugung widersprechen. Selten werden die Götter, häufig dagegen F., Fors, Fortuna u. genesis für den Tod verantwortlich gemacht (s. Lattimore 301. 316). Dabei ist allerdings sehr stark in Rechnung zu ziehen, daß die Wahl dieser Termini öfter durch metrischen Zwang als durch innere Überzeugung verursacht ist; es handelte sich eben um altbewährte Formeln für metrische Grabinschriften. E. Diehl bringt (ILCV 3, 427f) 23 Belege für das ‚fatum ethnicum', die Mehrzahl aus Rom, daneben aus Norditalien, Gallien, Britannien, Noricum, Mauretanien u. vom Schwarzen Meer. Ein interessantes Beispiel bietet 1336, 2ff: Condita sepulcro hic pausat Ursa, crestiana fidelis an(norum) XXXVIII, per partum subito ducente impio fato (vgl. Liv. 1, 1, 4: ducentibus fatis) est tradita Tartaris imis . . . o, quit tribuat genesis, qui separat convirginios dulcis etc. Wie hier Nachahmung des Livius vorliegt, so finden sich sonst Zitate aus Properz u. Vergil. 3308A: Flas (Flavius) Antigons (Antigonus) Papias, civis Grecus . . . accomodatam fatis animam revocavit (reddidit?). Not. scav. 1919, 41 (Marmorplatte aus Rom, Via Salaria): Dis manibus C. Atti . . . annos vixi XVII . . . fui natus noctis ego hora. Noctis

idem octava ⟨hora⟩ fatis reddidi quod dederunt . . . te rogo, sancta soror, nostros tutare parentes, donec fata meis letos contraxerit umbris (bis der Tod, letos, das Todesgeschick, fata parentum, meinem Schatten vereint hat). De Rossi, IUR 2, 112, 76, 10: quid fatis liceat, quid saecula . . . reposcant, hoc mors sola docet. – Oft erhält das F. tadelnde Zusätze wie sinistrum, iniquum, invidum usw. Manchmal wird auch hier fatum = vita gesetzt (s. o. Sp. 526). So ILCV 2142A: fato vitaque decessit; 3307: vixit fato suo annis XXVII; 3428, 3: fatorum (annorum) seriem felici sorte peregi (mit Anklängen an Ov. met. 15, 152: seriem . . evolvere fati, u. Lucan. 4, 361: sua fata peregit). – Sehr häufig steht wie überall F. für mors; so ILCV 3308: in die fati sui (dazu E. Gose, Katalog der frühchristl. Inschriften in Trier [1958] nr. 33. Grabinschrift des Marcus: Pusena hat die Grabschrift gesetzt an seinem Schicksalstag, ‚in die fati sui', wichtig auch als Beleg für die Bestattung am Todestag); ILCV 2124 u. 3306: fecit fatum = mortuus est; 1031, 3: quem fato anticipans consors dulcissima vitae. – ‚Post fata' = post mortem ist hier wie in Prosa oft formelhaft gebraucht, zB. ebd. 3448, 1: hic . . . locus post fata recepit. Zum Gebrauch der Formel ‚post fata' u. ‚ante fata' vgl. auch den Brief der christl. Kaiser Valentinian, Theodosius u. Arcadius: CSEL 35, 45, 27 u. o. Sp. 612. – Da der Augenblick der Geburt bereits über die Stunde des Todes entschieden hat (vgl. Manil. 4, 16: nascentes morimur, finisque ab origine pendet), erscheint der Tod in christlichen Inschriften auch als ein ‚Beschluß der Nativität'. So ILCV 3312: decretum genesi[s] conplevit. Ferner 3313: omnem vitam conplevit annos XLV. concessit genesi (mortuus est) die X kal. Septembrium in pace. Vgl. auch 3311, 4: o prava genesis (vgl. CLE Suppl. 240). – Auch die Fortuna fehlt ebensowenig unter den Todesgottheiten wie die Vorwürfe gegen sie, zB. in literarischen Anspielungen. So ILCV 1521, 2: ilico me fortuna tulit semper noxsea cunctis (vgl. Verg. Aen. 5, 356: ni me . . Fortuna inimica tulisset); 1547, 4: sed traxit fortuna diem nec distulit horam; 4211: o maligna Fortuna, ut, quod filius [patri fa]cere debuit, pater filio fecit; 4750, 9: tristis fortuna; 4755, 1: hoc (mortem?) voluit aeterna superum fortuna bo[norum]; 4839b2: iam requiem sumimus, ubi nos Fortuna remisit; 3440, 5: more suo ludens homines Fors perdita semper. Vgl. zum Ganzen R. Keydell: o. Bd. 4, 570.

c. Staatsrecht u. Kirchenrecht. Der Glaube an das F., Magie u. Astrologie wurden von den röm. Kaisern mit aller Strenge verboten (vgl. Mommsen, StrR 862/4; weitere Lit. bei Riedinger 20_7). Diese Verbote wurden von den Konzilien u. Synoden der Kirche übernommen u. immer von neuem wiederholt, offenbar weil der Erfolg gering war. Auf ausführliche Darstellung muß hier unter Hinweis auf W. Gundel: o. Bd. 1, 829f, verzichtet werden. Einige Hauptstellen stehen bei Boll, Sterngl. 183: das in Kpel iJ. 553 unter Justinian abgehaltene Concilium Quinisextum wendet sich in cn. 61 gegen die, welche von τύχη, εἱμαρμένη u. γενεαλογία reden; ebd. der Text der 2. Synode v. Bracara vJ. 572. Die Synode v. Braga vJ. 563 wendet sich in cn. 9 gegen die Lehre, animas et corpora humana fatalibus stellis . . adstringi, sicut pagani et Priscillianus dixerunt. Die Synode von Laodicea erwähnt in cn. 36 die interessante Tatsache, daß Kleriker sich als Astrologen betätigten. – Weitere Texte s. bei Gundel aO. u. Ph. Kukules, Βίος καὶ πολιτισμὸς τῶν Βυζαντινῶν 1, 2 (Athen 1948) 144/7. – Über den Kampf der Byzantiner gegen Fatalismus vgl. Riedinger 79/95 (Lit. 20_7) u. Kukules aO. 146/9.

d. Ausgang des Kampfes. Über den Erfolg dieses Kampfes im Westen handeln Cumont, Or. Rel. 298_{63} u. Boll, Sterngl. 183/5. Allgemein urteilt Boll, Kl. Schr. 391: ‚Trotzdem ist der Kirche (im Osten bis ins 11. Jh., im Westen bis ins 13. Jh.) die Überwindung des Sternglaubens bis zur Vergessenheit geglückt.' An beiden Stellen lebte indes die Astrologie später unter dem Einfluß des Islams u. der arabischen Philosophie wieder kräftig auf.

D. Amand, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque (Louvain 1945). – A. Anwander, ‚Schicksal'-Wörter in Antike u. Christentum: ZRelGeistG 1 (1948) 315/27: Tyche, Fortuna; 2 (1949/50) 48/50: Heimarmene; 128/35: F., Moira. – E. Benz, Marius Victorinus u. die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik (1932). – E. Bernert, Art. Nortia: PW 17, 1048/51. – F. Boll, Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums (1950); Studien über Claudius Ptolemaeus: JbKlPh Suppl. 21 (1894) 51/245; Sternglaube u. Sterndeutung [4](1931). – A. Bouché-Leclerq, L'Astrologie grecque (Paris 1899). – C. M. Bowra, A prayer to the Fates: ClassQ 52 (1958) 231/40. – A. Brelich,

Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano = Diss. Pannonicae 1, 7 (Budapest 1937). – R. BULTMANN, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (1949). – A. A. BURIKS, Περὶ Τύχης. De ontwikkeling van het begrip Tyche in de Romeinse tijd, hoofdzakelijk in de philosophie, Diss. Leiden (1948). – F. CHRIST, Die röm. Weltherrschaft in der antiken Dichtung = Tüb. Beitr. 31 (1938). – P. COURCELLE, Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster: VigChr 13 (1959) 133/69. – Y. COURTONNE, St. Basile et l'hellénisme (Paris 1934). – F. CUMONT, Fatalisme astral et religions antiques: RevHistRel NS 3 (1912) 513/43; Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains (Paris 1942). – M. DIBELIUS, Die Isisweihe bei Apuleius = SbH 4 (1917). – H. DIELS, Elementum (1899). – S. EITREM, Art. Moira: PW 15, 2449/97; Schicksalsmächte: SymbOsl 13 (1934) 47/64. – J. GEFFCKEN, Zwei griechische Apologeten (1907). – E. GEGENSCHATZ, Die Freiheit der Entscheidung in der ‚consolatio philosophiae' des Boethius: MusHelv 15 (1958) 110/29. – A. GERCKE, Eine platon. Quelle des Neuplatonismus: RhMus 41 (1886) 226/91. – W. CH. GREENE, Moira, Fate, Good and Evil in Greek Thought [2](Cambr., Mass. 1948). – K. GRONAU, Poseidonios u. die jüd.-christl. Genesisexegese (1914). – W. GUNDEL, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke u. Heimarmene (1914); Dekane u. Dekansternbilder = Studien Bibl. Warburg 19 (1936); Art. Heimarmene: PW 7, 2622/45. – R. HEINZE, Vom Geist des Römertums (1938); Virgils epische Technik [4](1957). – G. HERZOG-HAUSER, Art. Tyche: PW 7 A, 1643/89. – P. C. VAN DER HORST, Fatum, Tria Fata; Parcae, Tres Parcae: Mnemos. 3, 11 (1943) 217/27. – H. JONAS, Gnosis u. spätantiker Geist 1 (1934); 2, 1 (1954). – I. KAJANTO, God and Fate in Livy = Annales Univers. Turkuensis 64 (Turku 1957); vgl. J. BAYET: Gnomon 30 (1958) 313f. – H. KOCH, Pronoia u. Paideusis bei Origenes (1932). – J. KROLL, Die Lehren des Herm. Trismeg. (1928); Gott u. Hölle = Studien Bibl. Warburg 20 (1932). – J. KROYMANN, F., fors, fortuna u. Verwandtes im Geschichtsdenken des Tacitus: Satura, Festschr. O. Weinreich (1952) 71/102. – R. LATTIMORE, Themes in Greek and Latin Epitaphs = Illinois Studies in language and literature 28, 1/2 (Illinois 1942). – H. LEISEGANG, Die Gnosis (1924); Art. Pistis Sophia: PW 20, 1813/21. – M. LEUMANN, Zum Mechanismus des Bedeutungswandels: Indog. Forsch. 45 (1927) 105/18. – H. P. L'ORANGE, Domus aurea, der Sonnenpalast: Serta Eitremiana = SymbOsl Suppl. 11 (Oslo 1942) 68/100; Studies in the iconography of cosmic kingship in the ancient world (Oslo 1953). – A. MAYER, Moira in griech. Inschriften, Diss. Gießen (1927). – F. VAN DER MEER, Augustinus der Seelsorger (1951). – F. MESSERSCHMIDT, Die schreibenden Gottheiten in der etrusk. Religion: ARW 29 (1931) 60/9. – A. MEYER, Vorsehungsglaube u. Schicksalsidee in ihrem Verhältnis bei Philo v. Alex., Diss. Tübingen (1939). – H. R. NEUENSCHWANDER, Mark Aurels Beziehungen zu Seneca u. Poseidonios = Noctes Romanae 3 (1951). – W. F. OTTO, Art. F.: PW 6, 2047/51. – R. PETER, Art. Fata scribunda usw.: Roscher, Lex. 1, 2, 1444/53. – G. PFLIGERSDORFFER, F. u. Fortuna: LiteraturwissJahrb NF 2 (1961) 1/30. – M. POHLENZ, Die Stoa 1 [2](1959). 2 [3](1964). – K. PRÜMM, Religionsgeschichtl. Handbuch (Rom 1954). – B. REHM, Bardesanes in den Pseudoclementinen: Philol 93 (1938) 218/47. – U. RIEDINGER, Die Hl. Schrift im Kampf der griech. Kirche gegen die Astrologie (1956). – A. SCHMEKEL, Die Philosophie der mittleren Stoa (1892); Forschungen zur Philosophie des Hellenismus (1938). – H. SCHMIDT, Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus = RGVV 4, 1 (1907). – H. J. SCHOEPS, Astrologisches im pseudoklement. Roman: VigChr 5 (1951) 88/100. – V. STEGEMANN, Astrologie u. Universalgeschichte = Stoicheia 9 (1930); Christentum u. Stoizismus im Kampf um die geistigen Lebenswerte im 2. Jh. nC.: Welt als Geschichte 7 (1941) 295/330; F. u. Freiheit im Hellenismus u. in der Spätantike: Gymnasium 50 (1939) 165/91. – W. THEILER, Die chaldäischen Orakel u. die Hymnen des Synesios = Schriften Königsb. Gel. Ges. 18, 1 (1942); Tacitus u. die antike Schicksalslehre: Phyllobolia P. v. d. Mühll (1946) 35/90. – C. O. THULIN, Die etrusk. Disziplin 3 (Göteborg 1907); Art. Etrusca disciplina: PW 6, 725/30; Die Götter des Martianus Capella u. die Bronzeleber v. Piacenza = RGVV 3, 1 (1906). – A. TRENDELENBURG, Notwendigkeit u. Freiheit in der griech. Philosophie = Histor. Beiträge z. Philos. 2 (1855) 118/87. – P. WEIZSÄCKER, Art. Moira: Roscher, Lex. 2, 2, 3084/102. – P. WENDLAND, Philos Schrift über die Vorsehung (1892). – J. WOCHENMARK, Die Schicksalsidee im Judentum, Diss. Tübingen (1933). – R. WÜNSCH, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom (1898). – J. WYTZES, Paideia and Pronoia in the Works of Clem. Alex.: VigChr 9 (1955) 148/58.

H. O. Schröder.

Fauna s. Tier.

Faust s. Hand.

Faustkampf s. Wettkampf.

Favonius Eulogius.

A. Person. F. ist der Verfasser einer Disputatio de Somnio Scipionis, die in einer ein-

zigen Handschrift, Bruxellensis 10.080, überliefert ist. Er ist mit dem Schüler Augustins, den dieser De cura pro mort. ger. 11, 13 (CSEL 41, 642, 12/643, 1) erwähnt, identisch. Nach dem Titel der Handschrift ist er orator almae Karthaginis, Lehrer der Rhetorik zu Karthago. Die Disputatio hat er auf Wunsch des sonst nicht bekannten Prokonsuls der provincia Byzacena, Superius (13, 14/15, 1; 49, 18/20), während eines Landaufenthaltes ohne Bücher abgefaßt (37, 15). Superius scheint sein Schüler gewesen zu sein u. die Interpretation des Somnium Scipionis gehört zu haben (Sicherl, Text. 358), das offenbar bis in die Spätantike im Unterricht behandelt wurde (vgl. 49, 16).

B. Werk. I. Datierung. Van Weddingen 7f nimmt an, daß das Werkchen des F. bereits dem Macrobius für seinen Kommentar zum Somnium Scipionis vorlag, der um 400 anzusetzen ist (Benutzung durch Ambrosius im Hexaemeron im Jahre 386; Courcelle: RevÉtLat 34 [1956] 232/9 ist durch M. Fuhrmann: Philol 107 [1963] 101/8 widerlegt), u. datiert es etwa zwischen 390 u. 410. Viel wahrscheinlicher aber ist, daß F. den Kommentar des Macrobius kannte (Courcelle, Postérité 211f; RevÉtLat 36 [1958] 360; Sicherl, Text. 355/8; P. Langlois: RevÉtLat 40 [1962] 351; vgl. auch P. R. Coleman-Norton: ClassJourn 45 [1950] 239_3), auch wenn dafür keine zwingenden Gründe vorgebracht werden können. Möglich ist auch, daß beide auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen (Courcelle, Lettres 23_1; Postérité aO.; R. Beutler: Gymnasium 67 [1960] 239; G. B. Alberti: StudIt 33 [1961] 174f; vgl. W. H. Stahl, Macrobius, Commentary on the Dream of Scipio [New York 1952] 39). Da Augustinus seine Lehrtätigkeit in Karthago 375 aufnahm u. F. danach kaum vor 380 selbst Lehrer der Rhetorik gewesen sein kann, würde Superius als sein Schüler frühestens gegen 400, wahrscheinlich aber erst später, Statthalter geworden sein. Auf diese Zeit kommt man auch, wenn man mit Waszink, Calcidiusausgabe XV (vgl. auch E. Mensching: VigChrist 19 [1965] 56) Calcidius um 400 datiert u. F. diesen benützt hat (s. u. Sp. 639). Die Datierung Courcelles (Postérité 213_2) zwischen 388 u. 426 beruht auf falschen Voraussetzungen.

II. Inhalt u. Quellen. a. Zahlentheorie. Die Disputatio, ein improvisiertes (49, 16f) u. dürftiges Produkt der Schulgelehrsamkeit, kommentiert nur zwei ausgewählte Stellen aus Ciceros Somnium Scipionis, dem Schluß des Werkes De re publica, nämlich 128, 12/4 Ziegler [6](1964) über die Vollkommenheit der Zahlen Sieben u. Acht u. 131, 13/132, 14 über die Sphärenharmonie. Der Kommentar zur ersten Stelle (13/37, 15) besteht aus einer Spekulation über die Zahlen Eins bis Neun pythagoreisch-platonischer Provenienz. Hauptquelle ist Varro, der 33, 3 genannt wird. Aus ihr stammen auch die entsprechenden Abschnitte bei Gellius (1, 20; 3, 10), Macrobius (Somn. Scip. 1, 5/6), Martianus Capella (7, 731/42) u. Censorinus (11; vgl. Sicherl, Beitr. 4_7 mit Lit. 15f. 38f), während Calcidius (35/39; ebenso 40/50, vgl. F. 37, 27/43, 2) auf den Timaioskommentar des Peripatetikers Adrastos von Aphrodisias (Waszink, Calcidiusausgabe XXXV/VIII; Studien 15/26), Theon Smyrnaios (99, 24/104, 19 H.) aber auf den Neupythagoreer Moderatos zurückgeht (G. Borghorst, De Anatolii fontibus [Diss. Berlin 1905] 11/26). Daß die gemeinsame Quelle von Varro und Adrastos Poseidonios sei (C. Fries: RhMus 58 [1903] 115/25; vgl. auch A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa [Berlin 1892] 409/25; B. W. Switalski, Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus [Münster 1902] 82/8), ist nicht erwiesen (Waszink, Calcidiusausgabe XV. CVI; vgl. auch Courcelle, Lettres 25). F. sind eine Reihe von Fehlern unterlaufen, besonders in dem Kapitel über die Monas (17, 1/23), so wenn er statt der Monas die Zahl als unum et singulare bezeichnet, sie alles umfassen läßt und sie mit Geist und Gott gleichsetzt (Sicherl, Beitr. 38/43; Beutler aO.).

b. Sphärenharmonie. Das System der Sphärenharmonie (37, 18/49, 14) geht ebenfalls auf Varro zurück, aus dem es auch Plinius (2, 84), Censorinus (13), Martianus Capella (2, 169/199, über Plinius) u., wahrscheinlich mittelbar, der Vergilkommentar des ‚Probus' haben. Außerdem findet es sich bei Alexander Ephesios (Theon Smyrn. 139, 11/143, 6, der ihn Aitolos nennt; vgl. Burkert 32_1), der aber nicht Varros Quelle ist, bei Plutarch (procr. 31, 1028 F), Achilles Tatios (17 [43f Maass]), Hyginus (astr. 4, 14 [117 Bunte]); vgl. Burkert 32/7. Das System krankt an der Vermengung einer achttonigen Tonleiter mit einem Kosmos von neun Sphären, was zu allerhand Ungereimtheiten führt (Sier 46/51; Burkert 38/40). Burkert 40/43 findet den Ur-

sprung dieses Systems in einer pseudo-pythagoreischen Schrift, in der die Himmelstonleiter des Eratosthenes (Hermes frg. 15 Powell = Theo 105, 15f) als Entfernungsbestimmung aufgefaßt und durch die Hinzunahme der Erde verbogen wurde. Diese Schrift datierte sich danach zwischen 200 u. 60 vC. Die kosmischen Entfernungsangaben des ‚Pythagoras' entstammen willkürlicher Spekulation im Anschluß an Eratosthenes u. in Parallele zu Nechepso-Petosiris. Sie wurden von Sulpicius Galus (168 vC.) übernommen.

c. Weitere Quellen. Außer Varro hat F. mit Sicherheit einen neuplatonischen Vergil-Kommentar verwertet, wie 31, 3/6 u. 35, 27/37, 11 zeigen (E. Norden, Vergilius Aeneis Buch VI [3][1927] 26; Courcelle, Lettres 29f. 35. 205_1; RevÉtLat 46 [1944] 102/3; J. A. Festugière, La révélation d'Hermès-Trismégiste 3 [Paris 1953] 122f; Sicherl, Beitr. 4. 13). Unwahrscheinlich ist, daß F. griechische Quellen direkt herangezogen hat (Norden aO.; F. Cumont, Les religions orientales[4] [1929] 301_{28}; Courcelle, Lettres 29f. 195_4; van Weddingen 21_5; Sicherl, Text. 357). Daß F. den Calcidius benutzt hat, ist nicht sicher (Langlois aO.; Waszink, Calcidiusausgabe XV_2, nimmt an, daß F. u. Calcidius einer gemeinsamen Quelle folgen; Studien 77_2 hält er es für sicher, daß F. den Calcidius benutzt hat; F. Skutsch: Philol 15 [1902] 196/8; R. Reeh, De Varrone et Suetonio quaestiones Ausonianae, Diss. Halle [1916] 44/6).

III. Verhältnis zum Christentum. Nach van Weddingen 8f ist F. Heide gewesen, wenigstens als Verfasser der Disputatio. In der Tat deutet alles darauf hin. Die Spekulation über die Monas als Geist u. Gott 17, 16/23, Gottes innumerae divisaeque virtutes sexu per fabulas nominibusque discretae 17, 12f (Courcelle: RevÉtLat 36 [1958] 360), der platonische deus artifex u. die stoische prudens natura als dispositores orbium caelestium 33, 14/6, die neuplatonische πηγαία ψυχή 37, 3/12 (Courcelle aO. 361; Lettres, Index) sind heidn. Herkunft. Nirgends gibt sich F. als Christ zu erkennen. Er reiht sich eher wie Macrobius in den heidn. Neuplatonismus ein, der auch in Afrika lebendig war (Langlois aO.).

W. Burkert, Hellenistische Pseudopythagorica 2: Philol 105 (1961) 28/43. – P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident [2](Paris 1948); La postérité chrétienne du ‚Songe de Scipion': RevÉtLat 36 (1958) 205/34, bes. 209/13. – M. Schanz-C. Hosius, Gesch. 4, 2, 264f. – M. Sicherl, De textu Somnii Scipionis constituendo II: RhMus 102 (1959) 353/58; Beiträge zur Kritik u. Erklärung des F.: AbhMz 1959, 10. – A. A. C. Sier, Cicero's Somnium Scipionis (Nijmegen 1945). – Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus ed. J. H. Waszink = Plato Latinus ed. R. Klibansky 4 (Londinii/Leidae 1962). – F. Überweg - K. Praechter, 1[12] (1926) 652. – J. H. Waszink, Studien zum Timaioskommentar des Calcidius 1 = Philosophia antiqua 12 (Leiden 1964). – Favonii Eulogii Disputatio de Somnio Scipionis ed. R.-E. van Weddingen = Collection Latomus 27 (Bruxelles 1957). – G. Wissowa, Art. F.: PW 6, 2 (1909) 2077. *M. Sicherl.*

Februarius s. Monat.

Fegefeuer s. Purgatorium.

Feiertag s. Fest.

Feige I (Ficus carica).

Von dem zur Familie der Moraceae gehörigen F.baum (Ficus carica) sind die Sykomore (s. u. Sp. 683) sowie die indischen F.bäume zu unterscheiden, nämlich der von den Alexanderhistorikern (vgl. Jacoby zu Nearchos FGH 133 F 6) beschriebene Banyanbaum (Ficus Bengalensis; Abb. bei R. Wettstein, Hdb. d. syst. Botanik [1935] 633) u. die Ficus religiosa (Açvattha-Baum im Rigveda 1, 135, 8. 10, 97, 5; vgl. Sanskrit-Wörterbücher von H. Greßmann, O. Böhtlingk, R. Roth); über die religiöse Symbolik des letzteren (Brahman nach Katha-Upanischad 6) vgl. J. Hauer, Symbole und Erfahrung des Selbstes in der indoarischen Mystik: Eranos-Jb. 2, (1934) 70.

A. Eigenart u. Verbreitung. Ficus carica tritt bekanntlich in zwei Formen auf: Wild-F. (ἐρινεός, caprificus) u. Kultur-F.; beide Formen standen nach antiker Auffassung als männlicher u. weiblicher Typ zueinander in Beziehung (Theophr. hist. pl. 2, 8, 4), weil die Befruchtung der Kultur-F. durch eine Gallwespe (ausführlich Theophr. hist. pl. 2, 8, 1/3; caus. pl. 2, 9, 5; Plin. 15, 79/81; vgl. Herodt. 1, 193, 5 zur Dattelpalme) erfolgen kann, die den Blütenstaub der Wild-F. zur Kultur-F. bringt (Kaprifikation). Beide Formen haben mehrere Fruchtgenerationen (dazu W. Rauh u. H. Reznik, Histogen. Untersuchungen: SbH, math.-nat. Kl. 1951, 164/74). Für die Kultur-F. in Palästina gilt nach Dalman (Arbeit 1, 2, 379) folgender Fruchtwechsel: 1) Ende März die im allgemeinen nicht zum Verzehr geeigneten Vorfrüchte (hebr. paggīm, griech. ὄλυνθοι, lat. grossi), die gewöhnlich vor der Reife abfallen. 2) Wenn sie reifen, hat man Ende Mai die Frühfrüchte (hebr. bikkurīm, griech. πρόδρομοι; vgl. Plin. 16, 113; lat. praecoques, -coquae); 3) gibt es die eigentlichen F. (Spät-F.) ab Ende August (Te'ēnīm, serotinae Colum. arb. 21, 1; Plin. 15, 71). Sehr späte F., die bei milden Wintern den Stürmen nicht zum Opfer fielen, konnten bei zeitigem Frühjahrsbeginn reifen u. galten dann auch als Vorfrüchte (Olck 2138). Man unterschied demnach Gegenden u. Bäume, die mehr für Spätfrüchte u. solche, die für Frühfrüchte geeignet waren, bevorzugte aber natürlich Bäume, die zweimal (δίφοροι: Aristoph. eccl. 708; biferae: Colum. 10, 403), ja dreimal (Theophr. caus. pl. 2, 9, 13; triferae: Plin. 15, 71; 16, 114) im Jahre Früchte brachten. Daraus erklärt sich, daß man bei besonders günstigem Klima wie am See Genezareth (Ios. bell. Iud. 3, 519) u. in Syrien (PsJulian. ep. 23, 8 Hercher = 180, 392 Bidez-Cumont) 10 Monate, ja das ganze Jahr hindurch F. finden konnte. Auf das Schwanken der einzelnen antiken Autoren in der Terminologie kann hier nicht eingegangen werden; es sei vor allem darauf hingewiesen, daß unter ὄλυνθοι auch die Früchte der Wild-F. verstanden wurden, daß Theophrast (caus. pl. 5, 1, 6) zwischen ὄλυνθοι u. πρόδρομοι einen anderen Unterschied macht, nachdem ὄλυνθοι reifen konnten, πρόδρομοι aber nicht. Bezüglich der ὄλυνθοι ist jedenfalls festzuhalten, daß der Schwerpunkt der Bedeutung in dem geringeren Wert gegenüber den ‚eigentlichen' F. liegt (Olck 2109). – Außer den Früchten (Farbe grün, braun, violett bis schwarz) sind für den F.baum besonders charakteristisch die rundlichen, drei-, fünf- (auch sieben-)lappigen Blätter mit rauher Unterseite sowie die weite Ausbreitung seiner Wurzeln (Theophr. hist. pl. 1, 6, 3; 1, 7, 2; vgl. das Gesetz Solons, Plut. Solo 23, 7 [91 B]); die Wurzeln können selbst steinerne Denkmäler zerstören. Verbreitet ist der F.baum in der ganzen Mittelmeerwelt, nach Strabo 4, 178 gedieh er mit dem Ölbaum zusammen nördlich bis an die Cevennen. Weitere Einzelheiten bei G. Hegi, Illustrierte Flora von Mitteleuropa 3 (1957) 277/82 nebst farbiger Tafel 87; O. Warburg, Die Pflanzenwelt 1 (Neudr. 1923) 482/4. – Die Frage, wann u. von welchem Volke zuerst der Baum kultiviert wurde, kann entgegen früheren Angaben (zuletzt Werth 554) nicht mehr eindeutig beantwortet werden; für Mesopotamien sind F. in frühsumerischer Zeit bezeugt (Löw 4, 495; Art. F.baum, F.(baum) -zweig: ReallexAssyr 3, 32/4), für Ägypten im Alten Reich (s. u. Sp. 679), für Palästina zuerst durch den Brief des Weni an Pharao Phiops I (H. Greßmann, Altorient. Texte [1926] 81). Für Griechenland ist die alte Annahme, F.kultur sei erst im 9. Jh. eingeführt worden, die sich vor allem auf die Nichterwähnung in der Ilias stützte, nach dem Fund von Töpfen mit F. in Hagia Triada u. Altpylos (Werth 555) nicht mehr aufrechtzuhalten; nach M. Ventris u. J. Chadwick (Documents of Mycenean Greek [Cambridge 1956] 272/3) begegnet auf Linear-B-Täfelchen das Wort suza für den F.baum, außerdem das Ideogramm nr. 30, das nach A. J. Evans, Scripta Minoa 1 (Oxford 1909) 220 den Bildwert ‚F.' haben muß; da das Ideogramm aber den Silbenwert ni darstellt, eröffnet sich nach G. Neumann (Glotta 36 [1958] 156/8; 40 [1962] 51/4) die Möglichkeit, in dem vorachäischen Sprachidiom ein Wort zu finden, das mit der Silbe ni begann u. mit dem ägypt. Wort für Sykomorenfrucht zusammenhängen könnte. Das gleiche Zeichen ist jetzt auch piktographisch zu sehen auf einem Siegel im Museum von Herakleion (E. Grumach: Kadmos 1 [1962] 154 Taf. 1b rechts). Nun ist aber auch das in Linear B bereits auftretende griech. Wort συκῆ etymologisch ebenfalls auf eine vorgriech. Sprache zurückzuführen, woraus sich F.kultur in vorgriechischer Zeit auf griechischem Boden ergeben würde. Für Italien ist Olck 2104 darin zuzustimmen, daß er F.kultur in sehr früher

Zeit annimmt; zu erschließen ist dies aus der Verehrung, in der der Baum stand (ficus Ruminalis usw.), aus Ortsnamen wie Ficana, Ficuleae u. aus der Etymologie des Wortes ficus, das mit συκῆ auf eine alte Sprache des Mittelmeerraumes zurückgeführt wird. Für den Sinn ist hervorzuheben, daß das lat. Wort auch die Wild-F. mitumfassen konnte, während die Griechen die Wild-F. in der Regel als ἐρινεός bezeichnen. Eigentümlich ist auch, daß Frucht u. Baum in der lat. Sprache das gleiche Geschlecht haben im Gegensatz zu anderen Obstarten; der Baumname galt auch für die Frucht; als man bei der Übersetzung aus dem Griechischen zu unterscheiden hatte, mußte man arbor fici oder ficulnea (arbor) verwenden.

B. Griechisch-römisch. I. Baum u. Pflege. Nach Wilamowitz, Staat u. Gesellschaft (1923) 29 sind die Griechen nach ihrer Einwanderung von der ursprünglichen Vorliebe für den Apfel zur F.-Kultur übergegangen. Die Ilias nennt nur die Wild-F., u. zwar dreimal, um einen Platz auf dem Schlachtfelde zu bezeichnen (6, 433; 11, 167; 22, 145; nach Strabo 13, 1, 35 [837, 30 Meineke] wurde später südwestlich von Troja eine Stelle gezeigt, die Erineos hieß), einmal als Material für die Sesselränder eines Kampfwagens (21, 37). In der Odyssee kommt außer ihr (12, 103 über der Charybdis) an 3 Stellen die Kultur-F. vor, nämlich im Garten des Alkinoos (7, 116. 121) neben Ölbäumen (nach E. Schwartz, Die Odyssee [1924] 311 verdächtig, da beide nicht in einen Garten mit Äpfeln u. Birnen passen), in der Schilderung der Tantalusqual (11, 590 = 7, 116) u. im Garten des Laertes (24, 246. 341). In Hesiods Erga erfahren wir nichts von der Kultur des Baumes; jedoch benutzt er ihn (680/1) als Zeichen für den Zeitpunkt, an dem nach den Winterstürmen das Meer wieder befahren werden kann (vgl. Hippocr. epid. 6, 7, 9 [5, 342 Littré]; Galen.: CMG 5, 10, 2, 2, 433, 1). Die vielen Spezialbezeichnungen für Blatt, Frucht, Kerne der F., die teilweise vorgriechisch sind, können als Beweise für intensive Beobachtung u. Pflege des Baumes schon im frühen Griechentum gelten (R. Strömberg, Theophrastea [Göteborg 1937] 140; Olck 2111/2). Für die Anpflanzung wird tief liegendes Gelände empfohlen (Theophr. hist. pl. 2, 5, 7), die Erde soll fein u. trocken, darf aber auch steinig u. rauh sein (Colum. arb. 21, 1; Pallad. agr. 4, 10, 25/6). Man setzt gewöhnlich Stecklinge (vielfach in einer Meerzwiebel: Theophr. hist. pl. 2, 5, 5; Geopon. 10, 45/46; Pallad. agr. 4, 10, 25); Kernsaat kam auch vor (Cic. Cato 52; Geopon. 10, 45, 11). Um eine gute Ernte zu bekommen, pflegte man den Boden rings umher aufzugraben (Cato, agr. 93/4; Pallad. agr. 4, 10, 27: gaudet assidua fossione), sowie Mist (vor allem von Vögeln: Pallad. agr. 4, 10, 27), Ölschaum u. Rötel an die Wurzel zu bringen (Colum. 5, 10, 10; Plin. 17, 259). Stand der Baum im Weingarten (Hipponax frg. 38 Diehl: ‚Schwester des Weinstocks'; vgl. Plin. 17, 89), so mußten die unteren Äste beschnitten werden, damit die Weinranken nicht hinaufstiegen (Cato, agr. 50, 2). Die im vorigen Abschnitt genannte Kaprifikation fand im Juli (Colum. 11, 2, 56) oder Juni (Pallad. agr. 4, 10, 28; Geopon. 3, 6, 4) statt, indem Zweige oder zusammengebundene Früchte der Wild-F. auf die Kultur-F. gelegt wurden. Die gewöhnliche Zeit der Ernte war zwischen 20. Juli u. 20. August (Sternbild des Löwen: Petron. 35, 3); F. im Frühjahr zu finden, galt als Seltenheit (Philostrat. ep. 49 [2, 249, 9 K.]: ‚man kann sich darüber wundern, daß sie schon oder daß sie noch da sind'); sie im Winter zu suchen, war für Mark Aurel (11, 33) ein Beispiel der Torheit. – Für alles Weitere vgl. Olck 2125/33; P. Grimal, Les jardins romains (Paris 1943); W. Capelle, Der Garten des Theophrast: Festschr. F. Zucker (1954) 45/82.

II. F. als Nahrungsmittel. a. Rolle in der Volksernährung. Für Arme konnten F. zum täglichen Brot gehören. Schon in mykenischer Zeit waren die F.rationen, die an Sklavinnen in Pylos ausgeteilt wurden, genauso groß wie die Kornrationen (J. Chadwick, Linear B. Die Entzifferung der myken. Schrift [1959] 145). Als Brotersatz sieht sie auch Cato an, indem er die Brotrationen seiner Sklaven in der F.zeit von 5 auf 4 Pfund herabsetzt (agr. 56). Für die Athener sollen sie überhaupt das ursprüngliche Nahrungsmittel gewesen sein, wie Eicheln für die Arkader, Hirse für die Sarmaten usw. (Aelian. var. hist. 3, 39). Auch für Soldaten konnten sie an Stelle des Korns treten (Polyb. 16, 24, 9; vgl. auch Philo Mech. synt. 5, 89, 27. 42). – Daß F. auch sonst als billiges Nahrungsmittel galten, zeigen zB. Aristoph. vesp. 303 u. Alexis in der Komödie Olynthia (frg. 162 [2, 356 K. = 2, 450 E.]). Demosthenes will in der Kranzrede (vJ. 330) die Verächtlichkeit des Aischines dadurch vor Augen führen, daß er ihm F.diebstahl

zuschreibt, den er als Mitglied einer Schauspielergemeinschaft begangen habe (18, 262). Zenon, der Begründer der stoischen Schule, wird von Philemon (frg. 85 [2, 502 K. = 3, 42 E.]) verspottet, weil er nur von einem Laib Brot, einer Dörr-F. u. Wasser lebe u. seinen Schülern das Hungern beibringe. Im Sprichwort wurden F. geradezu Symbol für etwas Billiges, allerdings Lebensnotwendiges; so sagt Ananios (6. Jh. vC.): ‚Wenn jemand viel F., aber wenig Gold im Hause eingeschlossen hat, dazu 2 oder 3 Menschen, so wird er merken, wieviel besser F. sind als Gold‘ (frg. 2 [3, 119 Diehl[3]]). Ein anderes bezog sich auf die schöne Sitte, eine F. auf den Hermesaltar zu legen, damit sie ein vorübergehender Wanderer mitnehmen konnte (Zenob. 5, 92). Bei Petron (44, 13) wird verächtlich von einem Aedil geredet, der nur ‚3 kaunische F.‘ wert sei. In diesen Zusammenhang ist auch die Bedeutung des Wortes ‚Sykophant‘ zu stellen, auf das zuerst in den Euneidai des Kratinos (frg. 69 [1, 34 K. = 1, 44 E.]; vor 430) angespielt wurde u. das bereits 425 in den Acharnern des Aristophanes (zB. 904) vorkommt. Zweifel an der richtigen Bedeutung des Wortes äußert scherzhaft Alexis (frg. 182 [2, 365 K. = 2, 462 E.]). – Der weitverbreiteten Meinung, die Denunziation habe sich ursprünglich auf Übertretung eines athenischen Ausfuhrverbots bezogen (Suda 1330, nach den Attika des Istros, eines Schülers des Kallimachos [FGH 334 F 12]), stehen andere gegenüber, die K. Latte (PW 4 A 1, 1028/32; s. auch C. Murley: ClassPhil 16 [1921] 199) ebenso verwirft; darunter ist die des Festus (303 M.), wonach sie sich gegen F.diebstähle richtete, gegen die ja auch Platon (leg. 8, 844D/845D) strenge Bestimmungen entworfen hat. Jedenfalls war gemeint, daß eine als Sykophantie bezeichnete Anklage auf schwachen Füßen stand (so Aristoph. Plut. 945/6, wo der Sykophant einen Helfer gegen den ‚starken‘ Gott sucht, ‚wenn auch nur einen feigenartigen‘; zu vergleichen die Paroemiographen Zenob. 3, 44; Macar. 7, 82. 83. 88). Die ursprüngliche Bedeutung ist schließlich so verblaßt, daß nicht einmal mehr an ein Richterforum gedacht wurde; zu Gen. 3, 4 gibt Suda 1322 aus Theodoret v. Cyrus (in Ps. 71, 4 [PG 80, 1432 B]) an, daß der Teufel ein Sykophant sei, der Gott bei den Menschen verleumdet.

b. Sorten, Verarbeitung, Wertschätzung. Da es viele F.sorten gab, konnten auch höhere Ansprüche befriedigt werden. So unterscheidet Platon, der (nach Phanokritos: FHG 4, 473) als besonderer Liebhaber der F. galt, in den Gesetzen (8, 844E/845B) zwischen ‚edlen u. rustikalen‘ F.; F. als Nachspeise erwähnt er im Staat (2, 372C). Am bekanntesten waren die ἰσχάδες, die wegen ihrer Herkunft aus Phrygien u. Karien von den Römern caricae genannt wurden (Olck 2107/8); zu ihnen gehörten F. aus Kaunos (Cic. div. 2, 84; Athen. 3, 9, 76 A); sie wurden sowohl frisch wie trocken gehandelt, eigneten sich aber besonders als Dörr-F. Zum Trocknen konnte man sie zB. auf Dornen in einem Flechtwerk (τρασιά) aufstecken (Aelian. anim. 3, 10); weitere Nachrichten bei Varro, rust. 1, 41, 5; Colum. 12, 15; Pallad. agr. 4, 10, 34. Ein Topf, in dem sie in den Handel kamen, kommt in der Abrechnung eines armen Matrosen mit einer Hetäre vor (Lucian. dial. mer. 14, 2). Aus getrockneten F. konnte F.-kuchen hergestellt werden (Olck 2136). Anstatt die F. als ganze zu pressen, konnte man sie auch zerteilen u. trocknen; diese gespaltenen F. hießen bei den Römern duplices (Hor. sat. 2, 2, 122). Die ἰσχάδες waren in Athen so beliebt, daß sie Alexis im ‚Steuermann‘ (frg. 117 [2, 339 K. = 2, 428 E.]) vJ. 354 Wahrzeichen der Athener nennt. Eine besondere Abart, ‚Schwalbenschwanz-F.‘ genannt (Androtion: FGH 324 F 75; Dioscur. 5, 32 [3, 24, 4 W.]; vgl. Olck 2121), erwähnt auch Clemens v. Alex. anläßlich seiner Bekämpfung des Tafelluxus (paed. 2, 1, 3, 1 [GCS 12, 155, 13]). Indem also F. weniger wegen ihres Nährwerts oder wegen ihrer leichten Verdaulichkeit (Hippocr. vict. 2, 55 [6, 564 Littré]; Cels. 2, 18, 6), sondern wegen ihres süßen Geschmackes (Aristoph. frg. 586/7 [1, 541 K. = 1, 732 E.]) geschätzt wurden, wurden sie schließlich sprichwörtlich für Luxus (τρυφή) überhaupt (Lucian. merc. cond. 24; POxy 17, 2084). – Cato empfahl zum Frischhalten ihre Lagerung in eingekochtem Most (agr. 143, 3). Im Vergleich zu späteren Schriftstellern zeigt sein Werk, wie sich der F.anbau in Italien erweitert; während er nur 6 Sorten nennt, ist ihre Zahl schließlich bei Palladius (4, 10, 27) ins Unermeßliche gewachsen. Dabei ist bemerkenswert, daß Vergil wie andere augusteische Dichter außer Horaz (4 Stellen) u. Ovid (4 Stellen) die Kultur-F. nicht nennt. Nach Plin. 15, 83 sind noch unter Tiberius syrische F.sorten in

Italien angepflanzt worden; 15, 68/73 zählt er 29 Sorten. Ähnliche Aufstellungen bei Colum. 10, 400/18; Macrob. Sat. 3, 20, 1/5; vgl. Olck 2119/25. Die Wertschätzung ersieht man zB. aus dem Brauch, F. zu Neujahr (Ov. fast. 1, 185) oder an den Saturnalien (Stat. silv. 4, 9, 28) zu schenken; zu Ennod. carm. 2, 50, 6 s. u. Sp. 669. Über den Preis erfahren wir nur gelegentlich etwas. So berichtet Polyb. 34, 8, 9 von besonders billigen F. in Lusitanien, wo ein Talent 3 Obolen kostete, u. Plin. 18, 17 gibt an, daß iJ. 203 vC. 30 Pfund Trocken-F. 1 As gekostet hätten. Einen genauen Unterschied nach Sorten macht das Edikt Diokletians: für 4 Denare gab es 25 Stück beste F. bzw. caricae oder 40 Stück der zweiten Sorte (6, 78/9).

III. Andere Verwendungsweisen. a. Medizin. Die Hauptrolle spielen hier F.pflaster, die man gegen jederart Geschwüre verwendete; zB. erwähnt sie Pherekrates, Dichter der Alten Komödie, als Augenpflaster (frg. 132 [1, 184 K. = 1, 256 E.]), ähnlich wie später Dioscurides den Saft des Baumes aufzustreichen (simpl. 1, 47 [168, 10 W.]) u. Celsus (6, 6, 27) die Lider mit einem F.blatt zu schaben empfiehlt. F.pflaster wurden sogar gegen Krebs empfohlen (Plin. 23, 123; Paul. v. Aegina 3, 67: CMG 9, 1, 284; 4, 44: ebd. 363). Im allgemeinen galt die Wild-F. als wirksamer (vgl. Olck 2140), Dioscurides empfiehlt auch die Asche beider F.bäume zum Aufstreichen (1, 128, 6 [119, 25 W.]). Ebenso betrachtete man F. als Gegenmittel gegen tödliche Gifte (Aristot. frg. 105 Rose), F.milch als wirksam gegen Hornissen-, Wespen- und Skorpionenstiche (Plin. 23, 118). Seit Herakleides v. Tarent benutzte man ein Dekokt aus Trocken-F. als Gurgelmittel bei Schlundmuskelentzündung (frg. 184 [182, 10 D.]; Scrib. Larg. 66); geröstete F. sollte man gegen Husten einnehmen (Cels. 4, 10, 1; Marc. Emp. 16, 18 [125, 8/15 N.]). Abgekochte F. in verdünntem Wein sind nach Cels. 6, 9, 2 gegen Zahnschmerzen zu nehmen, nach Plin. 23, 127 soll Wolle, getränkt mit dem Saft der Wild-F. in hohle Zähne gesteckt werden. Bei Wassersucht verschrieb man F. in Abführpillen (Plin. 24, 30; 26, 64). Bei Haarausfall sollte die kahle Stelle mit F.blättern abgerieben u. mit einer Lauge bestrichen werden (Heraclid. frg. 237 [199, 9 D.]). Besonders ausführlich handeln von F. bzw. F.baum als Heilmittel Dioscur. 1, 128; Plin. 23, 117/25; Galen. alim. facult. 2, 8: CMG 5, 4, 2, 273/5; Oribas.: CMG 6, 1, 2, 32, 12/33, 3 u. Paul. v. Aegina 7, 3: CMG 9, 2, 263, 18/264, 2. Vgl. Olck 2138/42; PsAristot. probl. phys. 22, 930 b/931 a (191 ff Flashar).

b. Holzverwertung. Das Holz der Wild-F. konnte nach Theophrast (hist. pl. 5, 6, 1), vielleicht auch nach Plin. (16, 209) zu Schmuckarbeiten verwendet werden. Dasselbe galt von F.holz überhaupt. Pausanias berichtet 6, 18, 7 von einer Statue aus F.holz, die Rhexibios, dem Sieger im Pankration der 61. Olympiade, aufgestellt wurde. Besonders aber wurden Phallen u. Priapstatuen daraus angefertigt (Theocr. epigr. 4, 2; Hor. sat. 1, 8, 1; vgl. H. Herter, De Priapo = RGVV 23 [1932] 164). Das dünne u. lockere Holz (Theophr. hist. pl. 5, 3, 3) war, abgesehen von gelegentlicher Verwendung für Haushaltsgegenstände (Rührlöffel: Plato Hipp. mai. 290 D), wenig brauchbar, worauf einige Sprichwörter hinzudeuten scheinen (Zenob. 3, 92). Obwohl es einen beißenden Rauch entwickelt, wenn es in frischem Zustand verbrannt wird (Theophr. hist. pl. 5, 9, 5), konnte man es getrocknet gut als Brennholz verwenden (ebd. 5, 9, 5 u. 6). Cato läßt es daher für den Winter aufschichten (agr. 37, 5). Sicher nicht ohne Anspielung auf die obszöne Verwendung der F. läßt der Prophet bei Lukian (Alex. 47) Epikurs Ratae sententiae darauf verbrennen. Weiteres bei Olck 2142.

c. Viehfutter. F. konnten zur Fütterung von Schweinen dienen (Aristoph. Acharn. 802; auch von Gänsen nach Hor. sat. 2, 8, 88); man wollte dadurch eine besonders gute Leber an dem betreffenden Tier erzielen. Nun ist bekanntlich in den roman. Sprachen das Wort für Leber allgemein auf ficatum zurückzuführen (ThesLL 6, 1, 646, 20/38); die antiken Belege dafür lehren, daß zuerst die Tierleber, dann die Leber überhaupt mit diesem Wort bezeichnet wurde (vgl. auch Olck 2136/7). Erwähnt seien noch F. als Nahrung für Rinder (Aristot. hist. anim. 8, 595 b 10), Schafe (Geopon. 18, 2, 6), gezähmte Elefanten (Aelian. anim. 10, 10), Bienen (Plin. 21, 82).

d. Verwendung von Saft u. Blättern. Der Saft diente dazu, Milch gerinnen zu lassen (Dioscur. 1, 128, 3 [118, 14 W.]) u. konnte ebenso wie Lab zur Käsebereitung verwendet werden (Theophr. caus. pl. 1, 16, 7; Varro, rust. 2, 11, 4/5; Plin. 23, 126; Plut. quaest. conv. 6, 10 [696 E/697 B]); deshalb haben nach Varro die Hirten für die Göttin Rumina

einen F.baum gepflanzt. Ausführlicher hierzu E. Herdi, Herstellung u. Verwendung von Käse im griech.-röm. Altertum (Frauenfeld, Thurgau 1918) 32. Man verwendete den Saft ferner als unsichtbare Tinte, die mit bestimmten Mitteln sichtbar gemacht werden konnte (Hippolyt. ref. 4, 28, 5 [GCS 26, 55, 12]; dazu R. Ganschinietz, Hippolytos' Capitel gegen die Magier = TU 39, 2 [1913] 39). Gaukler, die ein Ei leer gemacht u. mit gefärbter Flüssigkeit wieder gefüllt hatten, verklebten die Einstichstelle wieder mit dem Eikalk unter Verwendung von F.saft (Hippolyt. ref. 4, 29 [GCS 26, 57, 4]). Die Blätter verwendete man zur Konservierung von Obst (Colum. 12, 47, 1; Plin. 15, 60); zur mediz. Verwendung s. o. Sp. 647/8.

IV. Fabeln, Anekdoten, Vergleiche. In einer aesopischen Fabel (324 = Aphthon. 22 [1, 2, 143 Hausrath]) stehen sich Ölbaum u. F.baum gegenüber: jener brüstet sich damit, daß seine Blätter nicht abfallen, während der F.baum im Winter nackt dastehe. Aber der Schnee richtet den Ölbaum zugrunde, ohne dem F.baum zu schaden. In einer anderen Fabel (128 [1, 1, 154 Hausr.]) wird der Fruchtwechsel erwähnt: eine hungernde Krähe will warten, bis Vorfeigen zu F. werden u. wird dafür von einem Fuchs verspottet. Das Motiv vom Wettstreit der Bäume (Jothamfabel) finden wir auch in der Sammlung (293 [1, 2, 104 Hausr.]). – Nach einer Anekdote (Dinon: FGH 690 F 12) hat ein Eunuch den Xerxes durch attische ἰσχάδες, zum Nachtisch aufgetragen, zum Feldzug gegen Athen ermahnt. Der Menschenfeind Timon bestieg in Athen die Rednertribüne, um mitzuteilen, daß er demnächst den F.baum in seinem Hof beseitigen müsse, um bauen zu können; da sich schon viele Mitbürger daran aufgehängt hätten, möchten alle, die die gleiche Absicht hätten, sie noch rechtzeitig ausführen (Plut. Anton. 70 [949 A]). Eine Parallele zu diesem makabren Scherz finden wir bei Cicero (de or. 2, 278): ein Sizilier beklagt sich bei einem anderen, daß sich seine Frau an einem F.baum erhängt habe, worauf der Angeredete ihn um ein Setzreis dieses Baumes bittet. – Bei Philosophengesprächen kam es vor, daß der Herausforderer dem Partner eine F. zuwarf u. ihn so zur Beantwortung einer Frage verpflichtete. Nach Diog. Laert. 2, 118 aß der Megariker Stilpon die von dem Kyniker Krates zugeworfene F. einfach auf, ohne eine Frage abzuwarten; an anderer Stelle (5, 18) wirft Aristoteles die von Diogenes gebotene F. in die Luft u. fängt sie wieder auf, wodurch er den Gegner wie ein Kind verspottet (vgl. Schol. zu Aristoph. equ. 755). Von Cato erzählte man, er habe karthagische F. im Senat vorgewiesen, um den Senat zum Krieg zu veranlassen (Plin. 15, 74/6; Plut. Cato 27 [352 C]); Tertullian führt auf ihn die Einführung der afrikan. F. in Rom zurück (nat. 2, 16, 4). Ein böses Omen soll der Ausruf eines F.händlers für Crassus gewesen sein (Cic. div. 2, 84). – Ein eingebildeter Mann konnte als ungenießbare Wild-F. verspottet werden, die andere kaprifizieren will (Soph. frg. 182 N. = 181 P.), u. wer sein Vorhaben nicht ausführen konnte, war einem noch nicht kaprifizierten Baum ähnlich (Hermipp. frg. 59 [1, 242 K. = 1, 304 E.]). Gutes aus Bösem ist genauso wenig zu erwarten wie eine F. von einem Ölbaum (Sen. ep. 87, 25). Wie der F.baum Zeit braucht, um Frucht zu bringen, so auch der Mensch, um eine Entscheidung zu treffen (Epict. diss. 1, 15, 7). – Weiteres bei Olck 2142/4.

V. Beziehung zum Geschlechtsleben, F.geste. Wie bereits erwähnt, gab der süße Geschmack der F. dazu Anlaß, Wohlbefinden u. Annehmlichkeiten des Lebens mit ihr zu versinnbildlichen. Davon war seit Archiloch. frg. 15 D. auch der Geschlechtsverkehr nicht ausgeschlossen, weshalb zB. ‚Ischas' Eigenname einer Hetäre sein konnte (Men. Kol. frg. 4 [1, 118 Kö.]) u. bei Alkiphron (ep. am. 13, 2) die Gegend glücklich gepriesen wird, in die die Hetären wandern, weil sie viele F.bäume haben werde. Von dieser bildlichen Redeweise ausgehend, spricht Aristophanes in einem Hochzeitslied (pax 1344/50) vom ‚F.-Ernten' u. spielt auf männliche u. weibliche Geschlechtsorgane an; ganz offensichtlich wird in den Ekklesiazusen (707) der Phallos als F.baum bezeichnet. Von nun an können der Geschlechtsverkehr wie auch die Geschlechtsorgane selbst als F. bzw. F.baum bezeichnet werden, insbesondere in Priapeen u. Epigrammen, in denen diese Symbolik, ursprünglich dazu bestimmt, obszöne Worte zu vermeiden, zur Schilderung auch der übelsten Perversitäten herhalten muß. Ausführliche Behandlung dieses sittengeschichtlich wichtigen Sachverhalts u. seiner sprachlichen Auswirkungen bei V. Buchheit, Feigensymbolik im ant. Epigramm: RhMus 103 (1960) 200/29. – Da das Obszöne die Augen von dem bedrohten Gegenstand ablenkt

(Plut. quaest. conv. 5, 7, 3 [681F/682A]), kann es als Abwehrmittel benutzt werden. Daher wendete man eine Geste an, die die Vereinigung männlicher u. weiblicher Geschlechtsmerkmale darstellen soll, indem man den Daumen zwischen Zeige- u. Mittelfinger der geschlossenen Hand hindurchsteckte; seit dem MA nannte man das, offenbar in Fortführung der eben beschriebenen Symbolik, ,facere ficum', ,far la fica', ,die F. zeigen'. Im Altertum finden wir diese Geste bei Ovid. fast. 5, 433 (vgl. F. Bömer zSt.) u. vielleicht auch bei Sueton, Calig. 56, 2. Eine ähnliche, offenbar als stärker angesehene Geste wurde von Juden verwendet; wer sich vor dem bösen Blick fürchtet, sollte nach b Berakōt f. 55b (1, 243 Goldschmidt) den Daumen der rechten Hand in die linke Hand nehmen u. den der linken in die rechte u. einen vorgeschriebenen Spruch dazu sprechen. Amulette mit F.geste sind häufig; abgebildet zB. bei F. J. Dölger, Ichthys 3 Taf. 77, 4; S. Seligmann, Der böse Blick u. Verwandtes 2 (1910) 221. 223. 227. 229; beschrieben 2, 184. Vgl. auch Kriss-Rettenbeck 8. 9. 14.

VI. Religion, Kult, Aberglaube. a. Wild-F.-baum. In der Ilias (6, 433) bittet Andromache den Hektor, das Heer an der Stelle der Mauer aufzustellen, an der sie leicht erklommen werden könne u. auf die die Griechen schon dreimal einen Angriff unternommen hätten; dort stand ein Wild-F.baum, der demnach eine Gefahrenstelle bezeichnet (G. Finsler, Homer 2 [1918] 66) u. der vielleicht derselbe ist wie bei 22, 145 (U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Ilias u. Homer [1916] 98). Ob der Baum über der Charybdis, an dessen Ast sich Odysseus rettet (Od. 12, 432), ebenfalls auf Gefahr hindeuten sollte oder einfach eine wilde Gegend andeutet, muß offenbleiben. Deutlich ist die unheilverkündende Rolle des Wild-F.baums in der Demetersage; denn die Stelle, an der Persephone von Pluton in die Unterwelt entführt wurde, hieß nach Paus. 1, 38, 5 Erineos (= Wild-F.baum, dazu Kern, Rel. 2, 189). Ein delphisches Orakel hatte den Messeniern den Untergang verkündet für den Zeitpunkt, an dem ein Bock aus der Neda trinken werde; als sie nun sahen, wie ein Wild-F.baum seine Zweige in diesen Fluß senkte, hielten sie den Zeitpunkt für gekommen (Paus. 4, 20, 1; H. W. Parke — D. E. W. Wormell, Delphic oracles 2 [Oxford 1956] nr. 366; vgl. 46). Üble Bedeutung bekam der Baum auch dadurch, daß seine Wurzeln sogar Grabmäler aus Marmor zerstören konnten (Iuv. 10, 145; Mart. 10, 2, 9); deshalb wünscht ihn zB. Properz auf das Grabmal der Kupplerin (4, 5, 76), u. sein Holz gehörte mit zum Brennmaterial für das Zauberfeuer der Canidia (Hor. epod. 5, 17). Wenn vollends heilige Stätten von ihm bewachsen wurden, so waren sie entweiht: nach C. Calpurnius Piso (frg. 38 Peter) war es ein großes Unglück, als im J. 154 vC. auf dem Juppiteraltar des Kapitols an Stelle einer Palme eine Wild-F. wuchs, die nach seiner Ansicht Vernichtung der Keuschheit bedeutete (vgl. o. Sp. 650); nach den Akten der Arvalbrüderschaft (183 nC.) mußte sogar der Tempel der Dia abgerissen u. nach Entsühnungsriten wiederaufgebaut werden, als auf seinem Dach ein Wild-F.baum gewachsen war (Acta fr. Arv. 1, 20 [160 Pasoli]). Ein Wild-F.baum war es wohl auch, der nach Plin. 15, 77 unter Sühnegebräuchen entfernt werden mußte, weil er eine Silvanusstatue umzuwerfen drohte (vgl. Olck 2148). Nun wurde allerdings der Wild-F.baum von den Römern gewöhnlich einfach als F. bezeichnet, u. demgemäß übertrug man auf ihn auch die segensreiche Bedeutung der F. im allgemeinen. Dies gilt besonders von der berühmten ficus Ruminalis, die beim Lupercal am Fuß des Palatin gegenüber dem Velabrum neben der Grotte der Zwillinge Romulus u. Remus u. der Hütte des Faustulus gezeigt wurde (G. Lugli, Roma antica [Roma 1946] 420/1) u. die mit der Romulussage (vollständig bei PsAurel. Vict. orig. 20, 3f) verbunden war. Daß es sich um einen Wild-F.baum handelte, ergibt sich aus griechischen Autoren (mit Ausnahme der Stelle Dionys. Hal. 3, 71, 5 zum Baum des Navius); s. weiter hierzu L. Cser, Der mythische Lebensbaum u. die ficus Ruminalis: Acta antiqua 10 (1962) 315/35. Die Ableitung des Namens (von rumis: zB. Varro, rust. 2, 11, 5; anders Liv. 1, 4, 5; Ov. fast. 2, 412; Serv. Aen. 8, 90; Fest. 270, 27 M.; Aug. civ. D. 7, 11) muß als unsicher gelten, so daß sich aus dem Namen nichts für die Bedeutung der F. erschließen läßt (vgl. K. Latte, Röm. Religionsgeschichte [1960] 111). Nach Plin. 15, 77 hat sich der Baum auf ein Wort des Augurn Attus Navius (unter Tarquinius Priscus) auf das Comitium versetzt, wo er über einem Blitzgrab stehe; die blitzabwehrende Funktion der F. ist aus dem folgenden Abschnitt

zu ersehen. Von dieser auf dem Comitium stehenden F. glaubte man nun, daß sie aufs engste mit dem Bestehen des Staates verbunden sei, ihr Verdorren bedeutete tödliche Gefahr, ihr Aufblühen Heil u. Rettung (Tac. ann. 13, 58; Fest. 169, 14ff M.). Die Frage ist dabei die, ob die ficus Navia ihre Bedeutung von der F. am Lupercal bekommen oder umgekehrt nachträglich die F. Navia den Anstoß zur Vollendung der Sage von der Auffindung der Zwillinge gab. Wenn man auch keineswegs mehr die röm. Sagen einfach als griechische Erfindungen abtun kann (Altheim, Rel. 1, 123/47), so ist doch die Möglichkeit gegeben, daß die ficus Ruminalis einmal eine Rolle spielte ohne den Bezug auf die Gründersage, da zB. Dionys. v. Hal. 1, 79, 5 nach Fabius Pictor nur davon redet, daß die Wanne mit den Zwillingen an einen Stein gestoßen sei. Die Bedeutung als Lebenssymbol, die Tacitus u. Festus bezeugen, würde gerade dann unterstrichen, wenn man es für nötig gehalten hätte, ein uraltes Symbol noch nachträglich in die Gründersage einzubauen. – Zum Feste der Nonae Caprotinae (7. Juli; dazu Latte aO. 106f) wird der Baum, unter dessen Laub die Frauen zu Ehren der Juno feiern, ausdrücklich als Wild-F.baum bezeichnet (Varro, ling. 6, 18); aus den an diesem Tage üblichen Bräuchen sind die Schläge mit Zweigen dieses Baumes (nach Varro; vgl. S. Weinstock, Art. Nonae Caprotinae: PW 17, 1, 855, 8/42) u. die Verwendung seines Saftes beim Opfer hervorzuheben. Da das Fest um die Zeit der Kaprifikation stattfand, wird angenommen, daß die Befruchtung der F. mit der Fruchtbarkeit der Frauen in Verbindung gebracht wurde (Weinstock aO. 856, 14/9); darauf scheint auch die Verwendung des Saftes zu führen, der, wie oben erwähnt, der Käsebereitung diente; bekanntlich glaubte man (Hiob 10, 10; Aristot. gen. anim. 1, 20, 729a 10/13; 2, 4, 739b 20/5; dazu F. Rüsche, Blut, Leben u. Seele [1930] 362), daß es sich bei der Empfängnis um einen Gerinnungsprozeß handle, bei dem der männliche Same die gleiche Wirkung hat wie Labmagen in der Milch. Die Legende (Macrob. Sat. 1, 11, 37/40) erzählte, daß sich die Sklavin Tutela mit ihren Mitsklavinnen in der Kleidung der Matronen an die feindlichen Fidenaten hatte ausliefern lassen u. daß sie nachts, als die Feinde vom Weine trunken schliefen, den Römern von einem Wild-F.baum aus ein Zeichen gegeben habe, worauf der siegreiche Überfall erfolgte. – Bei einigen Autoren wird dieses Fest von den Poplifugia (5. Juli) nicht unterschieden (vgl. dazu Latte aO. 128; Weinstock aO. 857/9), was hier deswegen zu erwähnen ist, weil dadurch die Bräuche beider Feste auf den Tod des Romulus bezogen wurden (zB. Plut. Rom. 29, 2 [36BC]). Danach hat G. Frazer (Der goldene Zweig [1928] 551/2) auch die Tötung u. Zerstückelung des Romulus aus Fruchtbarkeitsriten erklärt.

b. Kultur-F.baum. 1. Brauchtum u. Volksglaube. Wie das Schwein in der Tierwelt ist die F. in der Vegetation Symbol der Zeugung u. Fruchtbarkeit (Gubernatis 2, 138); sie ist glückverheißend u. kathartisch. Darum spielt sie eine Rolle in den rituellen Überschüttungen, denen Braut u. Bräutigam bei der Hochzeit, neu gekaufte Sklaven, Beamte bei Amtsantritt oder nach Rückkehr von einer Gesandtschaft ausgesetzt wurden (zB. Schol. Aristoph. Plut. 768; Geopon. 11, 2, 6; vgl. S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer [Kristiania 1915] 266). Ebenso kommt sie in dem Segenszauber der Eiresione vor: am 7. Pyanopsion (Okt./Nov.) fand in Athen ein Umzug statt, bei dem Kinder einen Ölzweig, behangen mit F. u. Broten, weißen u. roten Wollbinden, herumtrugen u. schließlich dem Apollo darbrachten; sie sangen ein Liedchen dazu, das diesen Brauch selbst zum Gegenstand hatte (Anth. Lyr. Gr. 2, 6 carm. popul. 2 [30 Diehl²]; zum Fest der Pyanopsia s. L. Deubner, Att. Feste [1932] 199). Wenn Athene Polias am 25. Thargelion (1. Hälfte Juni) bei Phaleron gebadet worden war, brauchte sie eine Stärkung; das scheint der Grund zu sein, warum man an der Spitze des Prozessionszuges die Hegetoria, eine Paste aus zusammengedrückten Trocken-F., mitführte (Deubner aO. 20 zu Athen. 3, 6, 74D); nach S. Reinach (Cultes, mythes et rel. [Paris 1908] 138_3) waren F. an diesem Tage ausschließliche Nahrung für Neugeborene. Opfergabe für Dionysos war nach Deubner (aO. 136) der Korb mit frischen F., der an den ländlichen Dionysien im Posideon (Dez./Jan.) mitgeführt wurde. Auch in dem dorischen Fest der Hyakinthien kamen nach Molpis: FGH 590 F 1 (vgl. M. P. Nilsson, Griech. Feste von rel. Bedeutung [1906] 134) F. in einem rituellen Mahle vor. Als Bekränzung dienten sie den Bewohnern von Kyrene bei einem Fest zu Ehren des Saturn, den sie als Urheber der Obstkultur ansahen (Macrob. Sat. 1, 7, 25). F.meh' als

Opfergabe vor Anrufung von Pan, Luna u. anderen Gottheiten nennt ein Verwünschungsgedicht aus dem 4. Jh. (R. Cantarella, Poeti bizantini [Milano 1948] nr. 9; nach Hopfner, OZ 2 § 424 als ein der Lichtgöttin Selene verhaßtes chthonisches Gewächs). – In Verbindung mit Sühneriten finden wir die F. schon bei Hipponax (frg. 6/11 Diehl) erwähnt. Wenn die Stadt ein Mißgeschick traf, so wurde ein Mann als Sühnemittel (φάρμακος) ausgesucht; man gab ihm Dörr-F., Brot u. Käse in die Hände, schlug ihn 7mal mit Zweigen der Wild-F. u. anderes mehr. In Athen führte man am Thargelienfeste (Mitte Mai) zwei Männer, die συβάκχοι, aus der Stadt heraus, von denen der eine eine Schnur mit schwarzen, der andere mit weißen Dörr-F. um den Hals trug (Philochor. [?] nach dem Zeugnis des Istros u. Helladios: FGH 334 F 50; s. Komm. zSt. [Suppl. b 1, 653]); nach E. Rohde, Psyche 2, 407 haben die F. hier kathartische Bedeutung, nach Deubner (aO. 196) sollte durch sie die ungehinderte Aufsaugung allen Unheils erreicht werden; man hat auch an Nachahmung der Kaprifikation gedacht (V. Gebhardt, Die Pharmakoi, Diss. München [1926] 55; zu vergleichen O. Kern, Rel. 3, 213; Hopfner, OZ 2 § 64 denkt auch hier an die chthonische Bedeutung der F.). F.schnüre um den Hals trugen auch die Kanephoren an den Brauronien zu Ehren der Artemis (Aristoph. Lysistr. 646). Der Glaube an die entsühnende Bedeutung der F., ausdrücklich bezeugt durch Athenaios (3, 6, 74 D: ‚Führerin des gereinigten Lebens‘) u. Eustathios (zu Od. 7, 116 [1572, 57]; weitere Stellen bei E. Rohde, Psyche 2, 406), liegt ferner der Tradition zugrunde, nach der Theseus nach Rückkehr von seinen Heldentaten von Männern aus dem Geschlecht des Phytalos (s. u. Sp. 657) entsühnt wurde (Plut. Thes. 12 [5 C]). – Übelabwehrende oder sühnende Bedeutung hat der Baum vor allem in bezug auf Blitzschläge (zB. Plut. quaest. conv. 4, 2, 1 [664 C]; Geopon. 11, 2, 7; Joh. Lyd. ost. 45; mens. 4, 4 [69, 1 Wünsch]; dazu Gruppe, Mythol. 2, 785/6; W. Fiedler, Antiker Wetterzauber: WürzbSt 1 [1931] 86), wonach die Tradition über die oben erwähnte ficus Navia u. die Pliniusnotiz über das Curtiusgrab (15, 78) zu deuten sind, wie auch die Syntipas-Fassung der aesopischen Fabel von F.baum u. Ölbaum (Syntipas 31 = 324 b [1, 2, 168 Hausrath-Hunger]; B. E. Perry, Aesopica 1 [Urbana 1952] 538), nach der der Ölbaum, aber nicht der F.baum, vom Blitz getroffen wird. – Auf die Beziehung der F. zu friedlichem oder weichlichem Leben ist wohl die mehrfach (PsDemocr. περὶ συμπαθειῶν 31 [ed. W. Gemoll: Progr. Striegau 1884]; Plut. quaest. conv. 2, 7 [641 C]; Plin. 23, 130; Geopon. 15, 1, 4) überlieferte Behauptung zurückzuführen, daß ein Stier zahm werde, wenn man ihm einen Zweig des F.baums (Plut.) oder Wild-F.baums (Plin.) um den Hals legt bzw. ihn an einen Wild-F.baum (PsDemocr.) oder F.baum (Geopon.) bindet. – Was sonst aus dem Volksglauben bezüglich der F. bekannt ist, bezieht sich weniger auf die F. an sich, als auf die besonderen Umstände, in denen sie begegnet, so wenn Artemidor (1, 73. 5, 35 [79, 5/12. 309, 20 f Pack]) sie je nach der Farbe als Glücks- oder Unglücksboten wertet u. wenn Tarquitius Priscus (bei Macrob. Sat. 3, 20, 3) die Bäume mit den dunklen Früchten als ‚infelices‘ bezeichnet. Hierzu gehört auch das Omen, das dem Tod des Alexander Severus vorausging (Hist. Aug. Al. Sev. 60, 5): 3 F.bäume, an denen sein Zelt befestigt war, fielen plötzlich um. Vielleicht ist aber bei der Nachricht von der auf Lorbeer wachsenden F. (Plin. 17, 244) an die F. als Symbol der Lebenskraft im Verein mit der auf Sieg weisenden Bedeutung des Lorbeers zu denken, weil auch Plutarch (Lucull. 10 [498 AB]) anläßlich der Belagerung von Kyzikos durch Mithridates von göttlicher Hilfe für die Stadt spricht. – Siehe auch A. Rieß, Art. Aberglaube: PW 1, 1, 55.

2. Göttersagen. Der Epiker Pherenikos aus Heraklea (vor 100 nC.) erzählte, daß Syke (= F.baum) eine Tochter des Oxylos u. seiner Schwester Hamadryas gewesen sei (nach Athen. 3, 14, 78 B); nach dem Georgikon des Androtion (um 340 vC.; FGH 324 F 76) wurde der Titan Sykeus von Zeus verfolgt u. von Gaia aufgenommen, die den Baum zur Bestreitung seines Lebensunterhalts wachsen ließ; davon abgeleitet wurde nach Athenaeus der Name der kilikischen Stadt Sykea. Nach einer anderen Tradition (Sosibios [Zeit Ptolemaeus II]: FGH 595 F 10) wurde dem Dionysos die F.kultur zugeschrieben, weswegen die Spartaner den Gott als ‚Sykites‘ verehrten; der Grund ist darin zu sehen, daß Dionysos ebenso wie Priap (H. Herter, De Priapo [1932] 285) die Fruchtbarkeit der Natur verkörpern konnte (W. F. Otto, Dionysos = FrankfStud RelKultAnt 4 [1935] 144, der auch

auf Hesych. Θυωνίδας verweist). Auf Naxos wurde sogar das Gottesbild des Bakchos Meilichios aus F.holz verfertigt, F. hießen μείλιχα (Athen. aO. 78 C = FGH 499 F 4; vgl. Nilsson, Rel. 1², 584_7). Über Prosymnos s. u. Sp. 677. – Zu Demeter als Göttin der Früchte, ja aller Vegetation (Gruppe, Mythol. 2, 1179), steht die F. nach der Phytalossage in Beziehung (Paus. 1, 37, 2). Nordwestlich vom Kerameikos an der Straße nach Eleusis soll die Stätte gewesen sein, an der Phytalos Demeter in sein Haus aufnahm; zum Dank habe sie ihm den F.baum geschenkt. Nach diesem heiligen Baum wurde dann der später entstandene Stadtteil Hiera Syke genannt (Eustath. zu Od. 24, 341 [1964, 12]; W. Judeich, Topographie v. Athen ²[1931] 411); nach Philostr. v. soph. 2, 20, 3 (602) machte hier der Zug der Mysten auf dem Wege nach Athen halt. In den Kulten für Zeus Meilichios, Demeter u. Theseus, für die die Phytaliden zu sorgen hatten, wird die F. eine Rolle gespielt haben (K. Ziegler, Art. Phytalos: PW 20, 1, 1176, 39). Zeus bekam den Beinamen Sykasios, weil man bei Sühnungen den F.baum brauchte (Eustath. zu Od. 7, 116 [1572, 56]). Unsicher ist eine Beziehung auf Apollo: nach Philochoros (340/263 vC.; FGH 328 F 195; vgl. dazu Komm. Anm. 11) hießen nämlich die Ammen des Gottes, drei Nymphen des Parnaß, θριαί, die nach einem Losorakel aus Steinchen benannt waren; ursprünglich muß es sich aber um F.blätter gehandelt haben (Wilamowitz, Gl. 1, 374_3). – Als Göttin der weiblichen Fruchtbarkeit bekam Juno einen von der F. abgeleiteten Beinamen (Latte, Röm. Rel. 107_1 nach J. Whatmough: ClassQ 16 [1922] 190). Erst in der Spätzeit, als das ursprüngliche Wesen des Gottes Faunus nicht mehr bekannt war, wurde von fauni ficarii gesprochen, Kobolden, die die Menschen nachts überfallen u. besonders den Frauen nachstellen (Wissowa, Rel. 211_6; W. F. Otto, Art. Faunus: PW 6, 2, 2061). Schließlich ist noch die Mithraslegende (F. Cumont, Die Mysterien des Mithra ³[1923] 119) zu erwähnen: der Gott, der eben aus dem Felsen geboren ist, versteckt sich in den Ästen eines F.baums, nährt sich von den Früchten des Baumes u. macht sich Kleider aus seinen Blättern (vermutet nach dem Relief von Osterburken; Cumont, Text. 1, 163f; dagegen E. Will, Le relief gréco-romain cultuel = Bibl. éc. franç. 183 [1955] 378f. Siehe auch M. J. Vermaseren, Corp. Mithr. 2, 1292 fig. 341; E. Wüst, Art. Mithras: PW 15, 2, 2138, 46ff).

C. Jüdisch. I. Altes Testament u. Pseudepigraphen. a. Altes Testament. In der jetzigen Fassung von Gen. 3 ist von 3 Bäumen die Rede, dem Baum der Erkenntnis, dem Baum des Lebens u. dem F.baum, aus dessen Blättern sich das Elternpaar nach dem Fall Schurze herstellte. Daß gerade F.blätter benutzt wurden, ergibt sich ungezwungen aus der Häufigkeit dieses Baumes in Palästina u. aus der breiten Form seiner Blätter, aus denen auch in Ägypten Phallosbeutel hergestellt u. bei Jagdzügen verwendet wurden (L. Klebs, Reliefs u. Malereien des mittleren Reiches: SbH 6 [1922] 53). Angesichts der im Altertum weitverbreiteten Symbolik, die den F.baum in Beziehung zum Geschlechtsleben bringt, gibt es freilich heute wie einst Deutungsversuche in dieser Richtung (zB. A. Jeremias, ATAO 90; R. Eisler, Orphisch-dionys. Mysteriengedanken = VortrBiblWarb [1922/3] 2, 108_5. 148). Aber so wie wir den Text jetzt lesen, gibt er keinen Hinweis auf F.symbolik u. steht damit im Einklang mit der Gesamthaltung des AT, das den F.baum nicht in Beziehung zu Erotik u. Lebenssymbolik setzt. Der F.baum oder seine Frucht wird etwa ebensooft wie der Ölbaum erwähnt (vgl. Leder 185), er diente in erster Linie der Ernährung; in Kriegszeiten waren F.kuchen sogar Brotersatz (1 Sam. 25, 18; 2 Sam. 16, 1; 1 Chron. 12, 40; erläutert von Hieron. in Os. 1, 3 [PL 25, 824 D]; nom. hebr. 17, 21 [CCL 72, 80]); F. dienten als Opfergabe (Tob. 1, 7 Cod. Sin.) u. konnten als Heilmittel gegen Geschwüre verwendet werden (2 [4] Reg. 20, 7; Is. 38, 21). Zeichen für den Frühlingsbeginn ist das Ansetzen der Vorfrüchte (Cant. 2, 13). Das Gedeihen des Baumes bedeutet Frieden u. Glück. Die Kundschafter bringen aus dem verheißenen Lande neben Trauben u. Granatäpfeln F. (Num. 13, 23 [24]); sie sind Beweis für die Fruchtbarkeit des Landes hier wie Dtn. 8, 8. Wo Unglück ausgemalt wird, wird daher auch Unfruchtbarkeit, Wegnahme oder Zerstörung der F. erwähnt (zB. Ps. 105, 33; Is. 34, 4; Jer. 5, 17; 8, 13; Os. 2, 14; Amos 4, 9; Joel 1, 7; 12; Hab. 3, 17). Die F.ernte (2 [4] Reg. 18, 31; Is. 36, 16; Jer. 40, 10) u. vor allem das Wohnen unter dem F.baum, das Einladen unter den F.baum sind Ausdruck für friedliche Verhältnisse (1 [3] Reg. 4, 25; Mich. 4,4; Zach. 3, 10; 1 Macc. 14, 12). Überhaupt werden F.baum u. F. in

bildlicher Rede gern verwendet. So beruft sich in der Jothamfabel (Iudc. 9, 11) der Baum auf seine Süßigkeit u. seine herrlichen Früchte, die er lieber hervorbringen will als König sein. Wie man Früchte vom F.baum erhält, so Lohn für treue Dienste (Prov. 27, 18). Das Abfallen verdorrter Früchte vergleicht Is. 34, 4 mit dem Niederfallen der Sterne beim Weltuntergang. Zwei Körbe voll F. sieht Jeremia (24, 1 ff), einen mit guten, einen mit schlechten; sie werden auf den guten u. schlechten Teil des Volkes gedeutet. Da unter Obst vor allem F. verstanden wurden (P. Volz, Die biblischen Altertümer [1914] 381_1), ist hier an Jeremias Vorbild Amos 8, 1 ff zu erinnern, wo ein Korb mit reifem Obst Israels Ende bedeutet (Gleichklang der Worte für ‚Obst' u. ‚Ende'). Lügenpropheten vergleicht Jeremia (29, 17) mit überreifen (Löw 1, 228) F. – Bei Os. 9, 10 wird Israel mit einer Früh-F. verglichen, die Gott in der Wüste fand, dann aber verwerfen mußte. Wer eine Früh-F. erblickt, verzehrt sie rasch, kaum daß er zugegriffen hat: so rasch wird nach Is. 28, 4 Samaria zugrunde gehen; ähnlich wird später Ninive der Untergang angedroht: die Festungen werden fallen wie Früh-F. vom Baum, wenn man ihn nur schüttelt (Nah. 3, 12). – Das Fehlen der Tugenden seines Volkes sieht Micha 7, 1 im Bilde eines F.baums, der nach der Ernte kahl dasteht: nicht eine Früh-F. ist mehr da, nach der mein Herz verlangt (mögliche Beziehung zu Mc. 11, 12 ff: vgl. A. de Q. Robin, The cursing of the fig tree in Mark XI: NTestStud 8 [1962] 280).

b. Apokryphen u. Pseudepigraphen. In dieser Literatur finden wir vor allem Ausmalungen der Sündenfallgeschichte. Bereits die kleine Genesis oder das Jubiläenbuch hatte 3, 20 f (Kautzsch, Apkr. 2, 45; Rießler 548) den atl. Text in folgender Weise zusammengefaßt: ‚u. sie nahm davon u. aß. Und sie bedeckte zuerst ihre Scham mit F.laub.' Jetzt war es nur ein kleiner Schritt bis zur Annahme, der Erkenntnisbaum sei der F.baum gewesen (vgl. Leder 169). So heißt es dann im Leben Adams u. Evas (sog. Apokalypse des Moses c. 20 [2, 522 Kautzsch; 145 Rießler]): ‚sobald ich gegessen hatte, waren die Blätter von allen Bäumen meines Bezirks abgefallen, den F. ausgenommen. Da nahm ich Blätter von ihm u. machte mir Gurte daraus. Und gerade von diesem Baum hatte ich gegessen.' Im Gegensatz zu dieser Überlieferung bezeichnen die christlich ergänzten bzw. überarbeiteten Apokalypsen des Abraham (23, 5 [32 Rießler]) u. des griech. Baruch (4, 8 [43 Rießler; 2, 451 Kautzsch]) den Weinstock als Erkenntnisbaum. – Die Jothamfabel wird bei PsPhilo ant. bibl. 37, 3 f (814 f Rießler) folgendermaßen ausgedeutet: wenn die Bäume es mit der Wahl des Dornbusches nicht aufrichtig gemeint hatten, sollten sie vom Feuer verzehrt werden; denn dann wäre der Apfelbaum ein Richter, der F.baum das Volk u. der Weinstock der Henker. – Im Rest der Worte Baruchs (Paralip. Jer., ab Kap. 9, 10 christl. Schluß) ist von einem Äthiopen Abimelech die Rede (Kap. 3/7 [905/16 Rießler]), der dem Propheten F. aus einem Landgut holen soll, darüber aber 66 Jahre verschläft u. dann mit den F. nach Jerusalem kommt in der Meinung, nur wenige Stunden geschlafen zu haben. Ein alter Mann berichtet ihm über die inzwischen erfolgte Wegführung der Juden u. widerlegt ihm seinen Irrtum durch den Hinweis ‚die Zeit der F. ist noch nicht gekommen', die Saat habe eben erst begonnen. Wie er dann Baruch begegnet, deutet dieser die Erhaltung der F. als ein Zeichen der Auferstehung. Durch einen Adler wird darauf ein Brief u. eine Probe von 15 F. zu Jeremia nach Babylon gesandt, Jeremia verteilt sie dort an Kranke. Offenbar ist die F. hier ein Symbol des Lebens (E. R. Goodenough, Jewish symbols 8 [New York 1958] 140 f. Vgl. dieselbe Auffassung in einem mandäischen Text bei E. S. Drower, The thousand and twelve questions [1960] 11_1). – Im aramäischen Fragment zum Testament Levis (Vers 23 [1173 Rießler]) wird F.holz unter den Holzarten genannt, die auf dem Altar verbrannt werden dürfen.

II. Rabbinisches Judentum. a. Erläuterungen zu Bibelstellen. Die Frage, zu welcher Baumart der Paradiesesbaum gehörte, wird mehrfach behandelt. Seit R. Abba v. Akko (um 300) entschied man sich für den Ethrog (citrus medica cedra), der vielleicht später durch den Apfel ersetzt wurde. Um 150 jedoch hatten sich noch R. Nehemja (b Ber. f. 40a [1, 178/9 Goldschmidt]) oder R. Jose (Bereschit rabba 15; A. Wünsche, Midrasch B.r. [1881] 69) für den F.baum ausgesprochen; denn ‚womit sie sich versündigt, damit wurde es ihnen gutgemacht'. Weitere Stellen bei Strack-B. 4, 1125; Löw 2, 255; 4, 368. 405; Dalman, Arb. 1, 1, 57; 1, 2, 57_1; Dähnhardt 1, 210. 212. – Zu Gen. 4, 3 erklären Philo (sacr. 13. 20 = Cohn 1, 223. 232) u. Bereschit r. 22, 5, Kain habe statt der Erstfrüchte Spät-

früchte dargebracht; nach V. Aptowitzer (Kain u. Abel = Veröff. A. Kohut Mem. Fond. 1 [Wien 1922] 37f) waren es die letzten um die Chanukkazeit geernteten F. – Joseph. ant. 5, 236 erzählt die Jothamfabel so, daß die Bäume ursprünglich dem F.baum die Königswürde antragen wollten u. erst auf dessen Weigerung hin sich an Weinstock, Ölbaum u. Dornbusch gewandt hätten. Wohl in Erinnerung an die Jothamfabel nennt er an anderer Stelle (bell. 3, 519) Weintraube u. F. königliche Gewächse. Der gleichen Bibelstelle gibt R. Me'ascha (3. Jh.) eine Ausdeutung, nach der die einzelnen Bäume Personen der Richterzeit darstellen; der F.baum gehe auf Debora wegen der Süße ihrer Sangesbegabung (Tanḥuma Buber 1, 103; vgl. L. Ginzberg, Legends of the Jews 6[4] [Philadelphia 1959] 201). – Für David war Bathseba von Ewigkeit bestimmt; er nahm sie aber zu früh als eine unreife F. (pagga; b Sanhedrin XI f. 107 a [9, 115 Goldschmidt]). Dieser Vergleich einer Frau mit der F. begegnet in anderm Sinne auch b Nidda f. 47 a (12, 500/1 Goldschmidt), wo es um die Frage des Zeitpunktes der Mannbarkeit geht; zitiert wird dort die Stelle Cant. 2, 13, die offenbar Ausgangspunkt des Vergleiches ist. – Das Fichtenholz, das Salomo (1 [3] Reg. 5) für seine Bauten kommen ließ, soll nach Josephus wie F.holz gewesen sein, habe es aber an Weiße u. Glanz übertroffen (ant. 8, 177). – R. Joḥanan (gest. 279) glaubt die Stelle Job 15, 15 (unter seinen Heiligen ist keiner ohne Tadel) mit einer Beobachtung aus dem Alltagsleben erklären zu können: Ein Mann sammelte F. vom Wegrand, nahm aber nur die unreifen, reife ließ er liegen. Nach dem Grund seines Tuns befragt, habe der Mann geantwortet, daß er sie für die Reise brauche, da hielten reife F. sich nicht (b Ḥagiga f. 5a [4, 246 Goldschmidt]). Den Namen Gomer bat Diblaim (Os. 1, 3) beziehen die Rabbinen in verschiedener Weise auf die F.; entweder ‚sie war so süß wie die F.' oder auf Prostitution (b Pesaḥīm 8 f. 87 b [2, 584 Goldschmidt]; H. Freedman, The Babylonian Talmud [London 1938] 460). Zu der Stelle Os. 9, 10 wird in Bereschit rabba (A. Wünsche aO. 251) Abraham mit einem F.baum verglichen. Zur gleichen Stelle bringt Pesiqta rabbati f. 177b (M. Friedmann [Wien 1880]) eine Erläuterung, nach der die Aufeinanderfolge der Patriarchen dem Nacheinander beim Abernten eines F.baumes entspricht. – Zu Hamans Galgen (Esth. 7, 10) finden sich 2 midraschische Ausschmückungen, die beide von einem Wettkampf der Bäume sprechen, deren Holz benutzt werden sollte, aber entweder im Sinne einer Weigerung (wie in der Jothamfabel) oder einer Bewerbung; der F.baum beruft sich auf das Verdienst, die Ureltern bekleidet zu haben (Ginzberg aO. 4, 443/4; 6, 479; Löw 3, 21 Anm.). – An die Parabel vom unfruchtbaren F.baum (Lc. 21, 29/31) erinnert uns eine Legende, die sich um die Gestalt des Achikar (Tob. 11, 19 Cod. Sin.) gerankt hat: hier ist es eine Dattelpalme, die ihre Früchte in den Fluß geworfen hat u. die der Besitzer darum abhauen will. Sie verspricht nun, im nächsten Jahr sogar Johannisbrot hervorzubringen; aber der Besitzer glaubt ihr nicht, weil sie ihre eigentliche Aufgabe nicht erfüllt hat (F. C. Conybeare, The Story of Ahikar [Cambridge 1913] 126/7 u. Einl. LXVII/LXIX; F. Nau, Histoire et sagesse d'Ahikar = Documents pour l'étude de la Bible 2 [Paris 1909] 251/2). – Zur Perikope von der Verfluchung des unfruchtbaren F.baumes führen Strack-B. (1, 857f zu Mt. 21, 19 A; 226f zu Mc. 11, 13) Stellen an, bei denen das F.pflücken entweder ein Bild für das Lesen in der Tora ist oder für das Sterben der Gerechten, die wie Früchte von Gott eingesammelt werden, oder für das Nacheinander der einzelnen Schöpfungswerke; der Fall einer Verfluchung kehrt wieder bei einem R. Netanel in mittelalterl. Chroniken (A. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles 1 [Oxford 1887] 105; zitiert bei Löw 1, 253). – Zu Joh. 1, 48 wird an die Gewohnheit berühmter Rabbinen wie Aqiba erinnert, unter einem F.baum zu lehren (Strack-B. 2, 371; Dalman, Orte 96f). – Passion u. Kreuzigung werden in Legenden erwähnt. Nach einem jüd. Leben Jesu (S. Krauß, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen [1902] 101) wird Jesus mit 70 verschiedenen Holzstäben, darunter auch aus F.holz, geschlagen; er soll nicht nur den Namen des Peinigers, sondern auch die Holzart des Stabes erraten. Eine andere Legende (L. Jaquot: Revue des traditions populaires 16 [1901] 266 zitiert bei Dähnhardt 2, 208f) besagt, der berberische F.baum trage deswegen nur stachlige Früchte, weil er von Jesus, der an ihm den Tod erlitten habe, verflucht worden sei.

b. Sonstige Erwähnungen. Die Bedeutung, die die F. im Leben Palästinas spielte, spiegelt sich in den rabbin. Traktaten vielfach wieder. Wunderbares wird von dem F.reich-

tum des Landes behauptet: F.honig trieft von den Bäumen, Wanderer waten in F.honig (b Ketubot f. 111 b = 5, 364 Goldschmidt; vgl. Dalman, Arb. 1, 2, 337; Orte 8). Die Hochschätzung des Baumes erhellt aus einer Äußerung des R. Hanina ben Hama (gest. 250), sein Sohn sei nur deshalb vor der Zeit gestorben, weil er einen F.baum vorzeitig gefällt habe (b Baba batra f. 26 a; b Baba qamma f. 91b = 8, 99; 7, 314 Goldschmidt). Keine rechtliche Bestimmung verbietet die Anpflanzung des F.baumes im Weingarten (Dalman, Arb. 4, 328f). Der Jahreslauf wird durch die Dreimonatszeit (Juli/Sept.), in der F. an den Bäumen hängen, gekennzeichnet. – Die von Theophrast (caus. pl. 5, 2, 4) beschriebene Methode der Kaprifikation hat man übernommen (b Schebi'it 2, 5a [47_{32} Correns]), ebenso die griech. Bezeichnung für zweimal tragende Bäume (b Schebi'it 9, 4b [145 Correns]; b Dammai 1, 1c [13 Bauer]), bei denen die Vorfrüchte nicht abfallen, sondern ebenfalls reifen. Außerdem unterscheidet man verschiedene Sorten von Dörr-F. (Tos. Ber. 7, 17 [38, 25 Zuckermandel]). – Der Sohn eines Rabbis läßt F. als Brotersatz für seine Arbeiter wachsen (b Ta'anit 24a; 3, 719 Goldschmidt). Frische Feigen, die noch Stiele haben, durften nach 'Abōda zāra 1, 5 (3 Strack) nicht an Heiden verkauft werden, weil sie kultischen Zwecken dienen sollten (H. Blaufuß: Jahresber. Neues Gymn. Nürnberg 1916, $49/50_{59}$), allerdings konnten auch getrocknete F. als Erstlingsgabe dargebracht werden (b Bikkurim 3, 1. 3 [41. 43 Albrecht]). Ein Täuschungsmanöver gegenüber feindl. Wachen, bei dem Erstlinge mit getrockneten F. verdeckt wurden, finden wir im jerusal. Talmud beschrieben (j Ta'anit 4, 4 f. 19b [154/5 Wünsche]). Nicht zum Verzehr, sondern lediglich als Viehfutter brauchbar, waren unreife F. (paggīm: Tos. Baba qamma 6, 21 [356, 13 Zuckermandel]). – Symbolisch stellt das Wachsen des F.baumes das Wachsen des neuen Jerusalem vor (Pesiqta d^e Rab Kah. 143a [u. a. O.]; vgl. P. Volz, Eschatologie der jüd. Gemeinde [1934] 372). Aus den Königsgleichnissen (I. Ziegler, Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die röm. Kaiserzeit [1903]) ist das von den F.körben (301) hervorzuheben, die ein Pächter mit F. gefüllt am Eingang des Gartens niedersetzt, woraus der König schließt, wieviel mehr im ganzen Garten sein müssen; die vollen Körbe werden mit den Generationen der Rabbinen verglichen. Eine negative Äußerung scheint nur in b Pesaḥīm f. 111b (Zusatz der Münchener Handschr.: 2, 649_{116} Goldschmidt) vorzuliegen, wo von Dämonen die Rede ist, die in Bäumen hausen (Dalman, Arb. 1, 1, 57_3). Weiteres bei A. Feldman, The Parables and Similes of the Rabbis (Cambridge 1927) 150/8. Zur F.gebärde s. o. Sp. 651.

D. Christlich. I. Neues Testament u. Apokryphen. a. Neues Testament. Vom F.baum bzw. den F. ist im Zusammenhang mit Jesus 5mal die Rede. Als Nathanael von Philippus zu Jesus geführt wurde, eröffnet ihm dieser, daß er ihn schon unter dem F.baum gesehen habe, bevor Philippus ihn rief (Joh. 1, 48). In der Bergpredigt (Mt. 7, 16) stellt er die Frage: ‚Kann man etwa Trauben lesen von Dornen oder F. von Disteln?'; etwas anders lautet die Fassung bei Lukas (6, 44): ‚denn von Dornen sammelt man keine F. u. von einem Dornbusch kann man keine Trauben lesen'. Lukas 13, 6/9 lesen wir die Parabel vom F.baum im Weingarten: der Baum schädigt nur den Boden, da er keine Früchte bringt; der Besitzer will ihn darauf abhauen, aber der Gärtner bittet noch um ein Jahr Frist, um inzwischen den Baum besonders zu pflegen. – Auf dem Wege von Bethanien nach Jerusalem (Mc. 11, 12ff) suchte Jesus an einem F.baum Früchte, da er Hunger hatte. Es war aber nicht die Zeit der F.reife, er fand daher nichts als Blätter. Da richtete er an den Baum die Worte: ‚In Ewigkeit soll niemand mehr eine Frucht von dir essen'. Markus berichtet dann (20ff), daß der Baum am folgenden Morgen verdorrt war, u. Petrus erinnert an die Verfluchung durch Jesus. Über die Auslegung besteht keine Einigung (zu den Schwierigkeiten des Verständnisses schon in der Patristik s. u. Sp. 671/3); handelt es sich doch um das einzige Strafwunder (Isidor. Pelus. ep. lib. 1, 51 [PG 78, 213 C]), das von Christus berichtet wird; eine gewisse Parallele bietet nur die bedingte Verfluchung des Sabbatarbeiters (Zusatz des Cod. D zu Lc. 6, 5). Wie L. Brun (Segen u. Fluch im Urchristentum = Schriften Ak. Oslo, hist.-phil. 1, 75 [1932]) richtig hervorhebt, liegt bei Mt. 21, 18/21 eine Verstärkung des Wunderbaren darin, daß das Verdorren schon am selben Tage wahrgenommen wird; außerdem unterscheidet sich Matth. von Markus dadurch, daß der erstere das Wort ‚verfluchen' nicht verwendet. Der Anstoß, den moderne Leser an dem ‚Strafwunder' nehmen, wird noch durch Mc.

11, 13 ,denn es war noch nicht die Zeit der F.' erhöht, da unter dieser Voraussetzung dem Baum keine Schuld zugeschrieben werden konnte (vgl. etwa D. F. Strauß, Leben Jesu § 100). Gegen den Versuch, Mc. 11, 13 als irriges Glossem zu betrachten, sprechen die einhellige Überlieferung sowie stilistische Gründe (H. Almquist, Plutarch u. das NT: Act. Sem. Neotest. Upsal. 15 [1946] 57); fraglich bleibt auch die Annahme eines Übersetzungsfehlers in Mc. 11, 14 bzw. Mt. 21, 19 (Optativ bzw. Konjunktiv fehlerhaft für ein semit. Futurum: B. Violet, Eucharisterion H. Gunkel 2 [1923] 137/9) u. die damit zusammenhängende Deutung, nach der ein ursprünglich eschatologisch gemeintes Wort Jesu nach dem Ausbleiben der Parusie in ein Fluchwort verwandelt wurde (H. W. Bartsch: ZNW 53 [1962] 256/60). Dalman (Arbeit 1, 2, 380; ders., Orte 277/80) stützt seine Erklärung auf die landwirtschaftlichen Verhältnisse Palästinas: im April, in dem wahrscheinlich die Handlung stattfand, kann der Baum zwar keine eigentlichen F., wohl aber Jungfrüchte (paggīm) tragen; fehlen auch diese, so ist das ein Zeichen der Unfruchtbarkeit; die unnützen Blätter sollen verdorren. Wenn man davon ausgeht, daß bei beiden Evangelisten eine gleichnishafte Handlung vorliegt (vgl. G. Münderlein, Die Verfluchung des F.baums: NTestStud 10 [1963] 89/104), so ist die Perikope als Mahnung anzusehen, jederzeit für Christus bereit zu sein, nicht nur in bestimmten Zeiträumen. Zu den Deutungen vgl. A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu (1910; Neudr. 1963) 433/48; L. Fonck, Die Parabeln des Herrn [4](1927) 465/80; J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu [7](1965) 170. 226_5. – Zur Verdeutlichung der Eschatologie (vgl. Joel 2, 22) dient der F.baum Mc. 13, 28f (= Mt. 24, 32f). Wenn die Zweige saftig werden u. die Blätter sprossen, so erkennen die Jünger daran, daß der Sommer nahe ist. Ebenso steht die Ankunft des Menschensohnes unmittelbar bevor, wenn die von Jesus beschriebenen Ereignisse eingetreten sind. – Im 3. Kap. des Jakobusbriefes, das von den Zungensünden handelt, dienen (v. 12) Weinstock u. F.baum zur Veranschaulichung der Beständigkeit: so wie diese Bäume immer die gleichen Früchte hervorbringen, so sollen auch aus dem Munde der Menschen nicht einmal gute, ein andermal böse Worte kommen. Die Offenbarung schließlich (6, 13) erweitert das Jesajawort vom Weltenende (34, 4; s. o.) zu dem großartigen Bilde des von einem Wintersturm gepeitschten Baumes, dessen Spätfrüchte abfallen.

b. Apokryphen. Zu Mc. 13, 28f gibt Jesus nach der äthiop. Petrusapokalypse (Kap. 2 [Hennecke – Schneem. 2, 472]) dem Petrus die Erläuterung, der F.baum sei das Haus Israel u. schließt die Parabel (Lc. 13, 6/9) an. Er fährt dann fort: ,Wenn der F.baum am Ende der Zeiten Zweige treibt, werden Lügner kommen, die sich den Christusnamen zulegen, u. es wird viele Märtyrer geben' (nach H. Weinel Anspielung auf Bar Kochba, bei Hennecke-Schneem. 2, 469). Die Lc.-Parabel wird auch von der gnostischen Pistis Sophia aufgenommen (Kap. 122: 202 Schmidt-Till) u. im Sinne mehrfacher Sündenvergebung durch Sakramentspendung ausgelegt. – Der Spruch Mt. 7, 16 = Lc. 6, 44 kehrt im Thom. Ev. Logion 46 (Leipoldt; sonst 45, zB. Synopse von K. Aland) wieder u. steht hier der Form des Lukas insofern näher, als auch bei ihm kein Fragesatz vorliegt u. die Verbindung mit dem Ausspruch vom guten oder bösen Schatz des Herzens besteht, den Mt. erst an anderer Stelle (12, 35) bringt. Andererseits entspricht die Reihenfolge ,Trauben von Dornen – Feigen von Disteln' der des Mt. Auffallend ist der Semitismus ,Schatz, der in seinem Herzen ist' u. der Zusatz ,u. er sagt böse Dinge', der in der westlichen Überlieferung (Heliand [Tatian ?] 1758) wiederkehrt. Ebenso gibt es zum Schluß des Thomaslogions, der von Mt. 12, 34 u. Lc. 6, 45b (,der Mund redet') abweicht (,der Mund bringt Böses hervor'), eine Parallele in der Afra (Cod. e Lc. 6, 45). Zu den Folgerungen, die sich aus diesen Einzelheiten für die Quelle des Thomas-Evangeliums ergeben könnten, vgl. G. Quispel (VigChr 11 [1957] 198f; NTestStud 5 [1959] 286. 290), H. W. Bartsch (ebd. 6 [1960] 253/255) u. H. Montefiore (ebd. 7 [1961] 238f). – Ferner sind hier Weltschöpfungs- bzw. Adamsgeschichten zu erwähnen. So läßt die gnostische Schrift ohne Titel aus Codex 2 von Nag Hammadi nach der Entstehung des Eros als erste Bäume den Weinstock, F.baum u. Granatapfelbaum entstehen (157, 30; A. Böhlig, Die kopt.-gnost. Schrift ohne Titel [1962] 65). Vom Lebensbaum heißt es, seine Blätter seien F.blättern ähnlich, seine Früchte den Datteln (158, 22. 24; Böhlig aO. 67. Vgl. Henoch 32, 4/6; 24, 4). Im Bartholomäus-Evang. (59 [566 Santos Otero; 370_2 Hennecke-Schneem.]) über-

legt der Teufel, auf welche Weise er im Menschen die Begierde erwecken könnte. Nach einer Version (Cod. Casanatensis) nahm er F.blätter, mit denen er den Schweiß von Brust u. Achselhöhlen abwischte, dann warf er sie in die Quelle der Paradiesesströme; als Eva aus dem Wasser getrunken hatte, wurde sie von Begierde erfaßt. – Die Frucht des Erkenntnisbaumes wird im Testament (= Apokalypse) Adams 3, 13f (E. Renan: JournAsiat 5, 2 [1853] 427/71; 1087 Rießler) ausdrücklich als F. bezeichnet u. hinzugefügt, daß die Pforte, durch die der Tod über die Menschheit kam (Geburt durch Eva), die gleiche sei, durch die auch das Leben kommen werde (Geburt Jesu durch Maria). Das Testament wird dann in der Schatzhöhle niedergelegt (3, 20). In der nach dieser Höhle benannten Schrift wird die Frucht nicht bestimmt; von den Schurzen aus F.blättern heißt es, daß es ‚Schurze der Schmach' (4, 19f [947 Rießler]) gewesen seien, die Adam u. Eva 3 Stunden lang trugen. Dagegen wird in dem äthiopischen Adambuch (A. Dillmann, Das christl. Adambuch des Morgenlandes [1853] 35f. 54/7) breit ausgemalt, wie ein Cherub dem hungernden Adam 2 Zweige von beiden (!) F.bäumen bringt, unter denen sich das Menschenpaar versteckt hatte. Aber Adam möchte (wie im ‚Leben Adams u. Evas' 42 [520 Kautzsch]) die Frucht des Lebensbaumes bekommen, bis dahin sollen jedoch erst 5000 Jahre vergehen. Der Satan vergräbt die F. aus Neid, darauf läßt Gott 2 Bäume aus ihnen erwachsen. Das Menschenpaar ißt von den Früchten u. bekommt Bauchschmerzen. Deshalb erschafft Gott an ihnen die zur Ausscheidung nötigen Öffnungen. – Schließlich findet das Motiv einer ununterbrochenen Tradition von Adam bis Christus, das zum Thema der ‚Schatzhöhle' (vgl. zB. 50, 21 [1007 Rießler]) gehörte, seine volle Ausgestaltung im Bienenbuch des armenischen Nestorianers Salomon v. Basra (gest. 1222; E. A. Wallis Budge, The Book of the Bee = Anecdota Oxon., semit. ser. 1, 2 [Oxford 1886]), wo es Kap. 15 (21 Budge) heißt: ‚Sie aßen die Frucht des F.baums' u. Kap. 30 (51 Budge) ausführlich erzählt wird, wie das Elternpaar beim Verlassen des Paradieses einen Zweig des Erkenntnisbaumes, der ein F.baum war, mitnimmt, um ihn als Stab zu benutzen, wie er dann von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben u. schließlich durch den Judasverrat zum Querbalken des Kreuzes wird (Kap. 44 [95 Budge]).

II. Patristik. a. Zu Bibelstellen. 1. Genesis 3. Die Identität des Baumes der Erkenntnis mit dem F.baum in Vers 7, in den Apokryphen u. der jüd. Überlieferung beliebt, findet sich bei den Vätern nur gelegentlich; das hängt wohl mit Bedenken gegen die bei Gnostikern beliebte sexuelle Auffassung des Sündenfalls zusammen (dazu J. Coppens, Le péché du paradis: Ephem. theol. Lovan. 24 [1948] 395/439; L. Ligier, Péché d'Adam et péché du monde = Théologie 43 [1960] 174/94). So wendet sich Clemens Al. (strom. 3, 102, 4 [GCS 52, 243]) gegen die Meinung, die Schlange habe Eva zum Geschlechtsakt verführt usw. Theodoret v. Cyr. (quaest. in Gen. 2, 28 [PG 80, 125 BC; nach PG 66, 640 BC von Theodor v. Mops. stammend]) wehrt Spekulationen über das Holz des Baumes ab u. meint, es gehe nur um das göttliche Gebot, nicht um die Bestimmung der Baumart. Da aber schon Philo Al. (opif. 151/2 [1, 52, 24ff Cohn] u. virt. 203/5 [5, 329 C.]) die Sache in sexuellem Sinne gedeutet hatte, finden sich ähnliche Äußerungen auch bei Vätern. So scheint Method. Ol. in seinem Bann zu stehen, wenn er das Gebot Gottes mit der süßen F. vergleicht, zu der Satan ein böses Gegenstück geschaffen habe (symp. 10, 2, 124/6). Auch Theodoret v. Cyr. erklärt sich an der zitierten Stelle trotz seines eben erwähnten Desinteresses doch für die Identität, ebenso Gennadius (in Gen. frg. 3, 8 [PG 85, 1637]). Im Westen kennt (nach Leder 174_{71}) Evagrius die F.tradition (alterc. Sim. Theoph. 2, 4 [CSEL 45, 31]), im übrigen wird hier die Apfeltradition vorgezogen (Cyprian. Gall. Gen. 77; Avit. poem. 2, 210), der Ethrog (citrium) wohl nur bei Cyprian. cena 35 (es war auch eine Gleichung Apfel = citrium möglich nach Eustath. 1572, 26 zu Od. 7, 116; vgl. Verg. georg. 2, 127). – Eine falsche Lesart zu Ps. 96, 10 (Cod. Veron.; Tert. adv. Iud. 10, 11 [CCL 2, 1378]): ‚Der Herr regiert vom Holze her' war Ausgangspunkt einer Deutungsweise, die den Erkenntnis- bzw. Lebensbaum dem Kreuz gegenüberstellte; vorbereitet im Barnabasbrief 8, 5 bei Justin. dial. 86, 1; Iren. adv. haer. 5, 16, 2 H. u. Tert. pud. 6, 15f (CCL 2, 1291), findet sie ihre volle Ausgestaltung bei Joh. Chrys. in Gen. 3 hom. 16 (PG 53, 134) u. in Gen. serm. 7 (PG 54, 611/12) sowie in einer Passapredigt (PG 59, 745 = SC 27, 50f [177]), die wohl durch die bekannte Melitopredigt angeregt war (ed. C. Bonner = Studies

and Documents 12 [London 1940] 62). Da man nun den Erkenntnisbaum vielfach als F.baum auffaßte, ist es weiter nicht verwunderlich, daß Ennodius anläßlich eines F.geschenks (c. 2, 50, 6) an Paradieses- u. Kreuzesbaum denkt (vgl. J. Fontaine: o. Bd. 5, 417; Apfeltradition ist fernzuhalten) u. daß in dem bei den Apokryphen erwähnten Bienenbuch erzählt wird, Christi Hände seien an das Holz des F.baumes genagelt worden, dessen Frucht Adam gegessen hatte (44 [51 Budge]). Daneben gab es eine andere Form der Symbolik: Anastasius Sin. (anagog. in hexaem. 7 [PG 89, 944 D f]; vgl. O. Zöckler, Das Kreuz Christi [1875] 133_{470}) läßt den 3 Paradiesesbäumen die 3 Kreuze entsprechen. Zur Kreuzessymbolik überhaupt vgl. Art. Baum: o. Bd. 2, 24/7; H. Rahner: EranosJb 11 (1944) 415/26. – Zu Vers 7 hatte Philo (quaest. in Gen. 1, 41 [24 Marcus]) die F. als Symbol der Lust gedeutet, die sich Adam u. Eva bereiten wollten, aber die Blätter sind ihm wegen ihrer Rauhheit Symbol des Schmerzes, der auf die Lust zu folgen pflegt. So geht auch Irenaeus (adv. haer. 3, 23, 5 St. = 3, 35, 1 H.) davon aus, daß die rauhen Blätter unangenehm sind; er deutet daher ihre Verwendung als Selbstbestrafung zur Bändigung des fleischlichen Triebes; dazu vgl. E. Peterson, Frühkirche, Judentum u. Gnosis (1959) 123, der diese Stelle nebst Tert. paenit. 12, 9 als Hinweis auf eine verlorene ,paenitentia Adae' ansieht. Als Symbol für rauhes Leben usw. wird die Stelle auch sonst genommen, zB. bei Gregor v. Nyssa (virg. 13 [8, 1, 303, 17 Jaeger]); Gregor v. Nazianz (c. 1, 2, 2, 135 [PG 37, 589]); Afraat (hom. 6, 6 [Patr. syr. 1, 1, 266 Parisot]); Ignat. Diac. (PG 117, 1169 C). Eine andere Auffassung ist die von der Libido, die der Juckreiz der Blätter bedeuten soll; sie tritt zuerst bei Tertullian auf (pud. 6, 15f [CCL 2, 1291]; an. 38, 2), an der erstgenannten, leider verderbten Stelle offenbar mit einer Anspielung auf den weißen, klebrigen Saft des F.baumes (lacteae sordes ausgedeutet als seminis limus) verbunden. Diese Deutung der Blätter findet sich weiter bei Hippolyt. in Gen. 3, 7 (frg. 5 Achelis: GCS 1, 2, 53); Method. Ol. sympos. 10, 5 (GCS 27, 126, 22); Hieron. ep. 22, 19, 2 (CSEL 54, 168); eine Glosse zum Physiologus (11 [243, 31 Lauchert]) bezeichnet daher das Triebleben geradezu als F.kleid des Menschen. Sie begegnet auch bei Aug. Gen. c. Man. 2, 15, 23; 2, 21, 32 (PL 34, 208. 212), s. 69, 4 (PL 38, 442), jedoch nicht nur auf das Geschlechtliche bezogen (s. die 3. Auslegung). Gen. ad litt. 11, 32 (CSEL 28, 366, 19ff) nimmt er auch die erstgenannte Deutung auf, indem er die F.blätter als das Strafmittel ansieht, auf das die Stammeltern nicht aus Überlegung, sondern instinktiv verfallen seien; ebenso gelten sie in der Alterc. Sim. Theoph. des Evagrius (CSEL 45, 31, 4/32, 4) zugleich als Symbol des sinnlichen Triebes u. der Bitterkeit der Sünde, eine Auffassung, in der der Christ mit dem Juden übereinstimmt. Diese Deutung gilt nach Ansicht des Christen allerdings nur für den äußeren Menschen, das geistige Leben des Menschen werde dagegen durch die F. versinnbildlicht, die die Kundschafter aus dem verheißenen Lande mitbringen (Num. 13, 23 [24]), oder durch diejenigen, die König Hiskia gerettet haben (2 [4] Reg. 20, 7; Is. 38, 21). Eine dritte Auslegung, die allerdings mit der von Tertullian ausgehenden vielfach verbunden erscheint, setzt bei der Verhüllung an, der die Blätter dienen sollen; sie stellen danach die Ausflüchte dar, mit denen die Sünder sich entschuldigen wollen; so bei Hilar. in Matth. 21, 6 (PL 9, 1037/9); Ambros. parad. 13, 64 (CSEL 32, 1, 323f) u. an den eben genannten Augustinstellen. Den Verhüllungsgedanken mehr im Sinne einer Kleidsymbolik finden wir bei Greg. v. Nyssa (zB. virg. 13 [302, 24; 303, 17 Jaeger]): Die F.-blätter sind Symbol für den Verlust der Freiheit gegenüber Gott (Parrhesia), Gott hat dem Menschen dieses häßliche Gewand wieder genommen u. ihn mit einem neuen herrlichen Gewand bekleidet (Rede auf Epiphanias: PG 46, 600A). Bildhaft wird dieser Gedanke in den Hymnen Ephräms ausgeführt: Adam hatte sein Lichtkleid verloren, er flüchtete unter F.bäume, um sich ein neues Kleid von ihnen zu beschaffen, Eva näht daraus ein Kleid mit Flecken (vestimentum macularum), aber bei der Rückkehr ins Paradies beglückwünscht der F.baum Eva, Adam tritt zum Kreuzesbaum u. erhält sein Lichtkleid zurück (Ephräm: E. Beck, Ephraems Hymnen über das Paradies, übers. u. komm. = Studia Anselm. 26 [Romae 1951] 133; vgl. J. Daniélou: EranosJb 22 [1953] 453. 463). Ausführliche Behandlung dieses Gedankenkreises bei Koch; J. H. Waszinks Bem. zu Tert. an. 38, 2 (436f); E. Peterson, Theologie des Kleides: Bened. Monatschr. 16 (1934) 347/56. Gelegentlich werden die Blätter auch

einfach als Schutz aufgefaßt, wie zB. bei Joh. Chrys. (hom. 16 [PG 53, 133]). Zur Deutung bei Joh. Damasc. (PG 96, 575/88) s. u. Sp. 672/3.

2. Verdorrter F.baum u. Parabel vom F.baum im Weingarten. Die beiden Geschichten (Mt. 21, 18/21; Mc. 11, 12/4. 20/3 bzw. Lc. 13, 6/9) werden von den Kirchenvätern gewöhnlich zusammen behandelt, oft unter Hinzuziehung von Gen. 3, 7 wegen der Erwähnung des nutzlosen Blätterschmuckes. Origenes geht in seiner Exegese (comm. in Mt. ser. 53 [GCS 38, 118/21]) von der Bedeutung der Ankunft Christi aus: wie beim F.baum die Lebenskraft während des Winters verborgen ist, aber nach seinem Ende sich offen zeigt, so soll die verborgene Kraft christlichen Glaubens ihre Früchte zeigen, wenn Christus sie belebt. Man kann bei den Früchten auch an das Volk der Beschneidung denken, im Gegensatz zu dem anderen Baum (Lc. 13, 6), der Frucht bringen wird. Die Früchte sind die christlichen Tugenden (in Mt. 21, 17 [GCS 40, 572]), die der Mensch nicht nur, wenn er es für angebracht hält, üben soll, sondern gerade dann, wenn er angefeindet wird; Christus will, daß seine Gläubigen die Menschennatur überwinden. Nach Hippolyt (ref. 8, 8/11 [GCS 26, 225, 23/232, 2]; 10, 16 [277, 15/278, 15]) verbanden die Doketen die Stelle vom verdorrten F.baum mit dem Gleichnis Mc. 13, 28; Mt. 24, 32 u. der Weltenbaumspekulation: Gott sei die gesuchte Frucht (8, 8, 3 [226, 10]), er sei das Samenkorn des Baumes (226, 7), Christus ihm gleich (ἰσοδύναμος 9, 2 [228, 1]); aus Gott gingen 3 Äonen hervor, die ihrerseits Stamm, Blättern u. Früchten entsprächen. Ausgehend von der Unterscheidung guter u. schlechter F. (Jer. 24, 3) nimmt Method. Ol. (sympos. 10, 5 [GCS 27, 127, 28]) an, daß es sich hier um den F.baum handelt, den der Teufel zur Nachahmung des echten Baumes geschaffen habe; Christus hat nach ihm diesen Baum verdorren lassen, damit der wahrhaft fruchtbringende Baum aufblühen kann. Ephräm (CSCO 145, 2, 163) geht davon aus, daß ein F.baum, sogar wenn er gefällt ist, erst nach vielen Monaten austrocknet (ebenso Theophyl.: PG 123, 613/6); Jesus habe also diesen Baum gewählt, um seine Kraft am besten zu zeigen. Er faßt die Geschichte als Andeutung der Zerstörung Jerusalems; angesichts der hereinbrechenden Herrlichkeit ist keine Verhüllung (Gen. 3, 7) mehr möglich. An Gen. 3, 7 denkt auch Afraat (hom. 6, 6 [Patr. syr. 1, 1, 266 Parisot]): ‚jetzt aber . . . sind die Dornen ausgerodet, der Schweiß ist abgewischt, der F.baum verflucht'. Isidor v. Pelus. sagt (ep. lib. 1, 51 [PG 78, 213 C]), nach alter Überlieferung sei dies derselbe Baum gewesen, von dem die Urmenschen gegessen u. sich Kleidung beschafft hätten. Christus verfluche ihn, damit er hinfort keinen Anreiz zur Sünde mehr gebe, Christi Wiederkehr werde nur noch das Gericht bringen. Cyrill v. Jerus. (cat. 13, 18 [PG 33, 793 C]) betont, daß dies das letzte der Wunderzeichen Christi sei; er habe es an der F. getan, weil die Urmenschen F.blätter benutzt haben. Die Verfluchung sollte auch nur die Blätter betreffen; da Christus wußte, daß der Baum keine Frucht haben konnte, wollte er in Wirklichkeit auch gar nicht essen. Der Auffassung, daß Christus nicht habe essen wollen, ist auch Paulin. Nol. (ep. 43, 7 [CSEL 29, 369]); Christus habe darum nicht zur üblichen Zeit F. gesucht, weil wir ihm zu jeder Zeit Frucht schulden. Ebenso Aug. (s. 89 [PL 38, 553/8]), Joh. Damasc. (s. u.) u. Euthymius Zigab. (PG 129, 557 AB). Im Opus imperf. hom. 47 (PG 56, 899) wird der Gedanke geäußert, daß Christus satt werde durch den Glauben der Menschen, daß er hungere, wenn sie ungläubig sind. Bemerkenswert ist die klare Frontstellung gegen die antijüdische Synagogendeutung bei Severian v. Gabala (PG 59, 585/90): unmöglich konnte Christus die Synagoge verfluchen, sind doch aus ihr auch Paulus, Aquila, Priscilla u. andere Christen hervorgegangen. Die ‚vielumstrittene' Frage sei anders zu lösen: Christus bringt die Wonne des Paradieses wieder, darum kann er nicht an dem F.baum vorübergehen, auf dem das Nest der Schlange ruht; die Zeit der todbringenden Früchte ist nicht mehr (Christus verdammt nur das vitium; Paulin. Nol. ep. 43, 4 [CSEL 29, 366, 14]). Auf die Auferstehung bezieht Epiphanius (cap. 31, ed. A. Erikson = Acta Reg. Soc. hum. litt. Lund 27 [1939] 55 f) das ‚mane' (Mt. 21, 18), bei der weder Jude noch Christ eine Frucht aufweisen wird, wenn er sie jetzt nicht hervorbringt. Schließlich sei auf die Homilie des Joh. Damascenus (PG 96, 575/88) hingewiesen. Es ist nicht so, sagt er, daß Christus seinen Hunger nicht beherrschen könne, sondern es gehe ihm um ein Gleichnis, das er geben wolle. Der Baum sei die Menschheit, an dem er die Tugend suche, er finde aber nichts als Blätter, d. h.

Sorgen um Diesseitiges. Der Blätterschurz der Urmenschen bedeutet nach Joh. Dam. die vielerlei Erfindungen, die die Menschheit für ihr Leben im Diesseits gemacht hat. Von ihr ist keine Frucht mehr zu erwarten, darum muß Christus das Rettungswerk selbst vornehmen. – Die Synagogendeutung finden wir bei Hilarius (PL 9, 1037/9); mit dem F.baum sei die Synagoge gemeint, weil sie statt der Früchte nur Blätter, d. h. leere Worte aufzuweisen hat (so über die Blätter auch Ambros. in Lc. 7, 160 [CCL 14, 269]; Hieron. in Mc. 11, 11/7 [CCL 78, 488/91]); sie sei zu ewiger Unfruchtbarkeit verurteilt, weil sie die Zeit der Reue verpaßt habe. Die Vorfrüchte (grossi) müssen abfallen bis auf die wenigen, die zwischen 2 Zweigen sitzen, die dann prächtiger gedeihen als die ersten Früchte; ihnen seien die Apostel zu vergleichen, die zwischen Gesetz u. Evangelium aufgewachsen sind. Dieser ausführlichen Deutung folgt Ambros. in Lc. 7, 160/72 (CSEL 32, 4, 352/8), der noch Verg. georg. 2, 75 hinzunimmt u. mit Entschiedenheit die andere Deutung abweist, die oben dargestellt wurde. An die Synagoge denken auch Paulin. Nol. (CSEL 29, 367f); Augustin. s. 89 (PL 38, 553/8); Eucher. v. Lyon form. 3 (CSEL 31, 19), wo auch Habac. 3, 17 herangezogen wird, das Opus imperf. hom. 39 (PG 56, 843/6), die zT. allerdings auch die andere Deutungsmöglichkeit erwägen; zu beachten ist auch, daß Hieron. (s. o.) in der Markusparenthese einen Hinweis auf Israels Bekehrung nach Rom. 11, 25f sieht. – Den F.baum in der Lukasparabel sieht Tert. resurr. mort. 33, 5 (CCL 2, 963) als Sinnbild des unfruchtbaren Judentums an; sonst werden für die F. der Parabel, da sie meist zusammen mit dem verdorrten F.baum behandelt wird, die gleichen Deutungen wie für jenen geboten. Nur daß die einzelnen Züge der Parabel ausgedeutet werden: Isid. Pel. ep. 1, 312 (PG 78, 364) meint, der F.baum sei die Menschennatur, Gott der Besitzer, Christus der Gärtner; Ephräm benutzt sie, um seine Stellung zum Judentum zu erläutern: wir sollen nicht sagen, daß die Juden Unkraut sind, denn Gott kann sie erwählen; sie sind aber auch nicht heilig, denn er kann sie verwerfen (145, 146). Paulin. Nol. ep. 43, 6 (CSEL 29, 368, 15) bittet darum, daß die Gottesfurcht sein Herz umgrabe, der Dünger der Reue es kräftige, damit der Herr bei seiner Ankunft Frieden, nicht Zorn u. Bitterkeit darin vorfinde. Augustin s. 110 (PL 38, 638) deutet die 3 Jahre als vor dem Gesetz, unter ihm u. unter der Gnade. Petrus Chrysol. s. 106 (PL 52, 495/7) geht aus von der Deutung des Baums auf einen Menschen, der seinen Mitmenschen schadet u. gute Anlagen mißbraucht (so auch Papst Gregor in ev. 2, 31 [PL 76, 1227/32]); er fährt dann aber fort, die Synagoge sei der F.baum, der Besitzer Christus, der Gärtner der Engel der Synagoge (so auch Aponius in Cant. 4 [PL Suppl. 1, 870 zu Cant. 2, 13]). Anastasius Sin. (PG 89, 365f) deutet unter Berufung auf Joh. Chrys. (vgl. zB. PG 28, 721f) den F.baum auf die sündige Menschenseele, den Weingarten auf die Kirche, Gärtner seien die Engel; gedacht sei an Christen, die bis ins hohe Alter ihr Leben nicht bessern. Beide Deutungen (F.baum = Judentum, F. = Menschennatur) erklärt Theophylakt (PG 123, 913) für möglich, während Euthymios Zigab. (PG 129, 1000D) die Synagogendeutung bringt mit Ausdeutung der Einzelheiten. Bei Venantius Fort. c. 5, 2, 33 finden wir eine Anspielung: dank der Wirksamkeit des hl. Martin in Gallaecien ist der unfruchtbare F.baum, der schon ins Feuer geworfen werden müßte, gewissermaßen gedüngt u. nun bereit, Frucht zu bringen. Zu einer magischen Handlung mißbraucht wird das Gleichnis in den Geoponica (10, 83): es soll sich jemand gürten, eine Axt nehmen u. wütend auf den unfruchtbaren Baum losgehen, um ihn abzuhauen. Zum Schein soll ein anderer dazukommen, für den Baum bitten u. sich für die künftige Frucht verbürgen. Wenn dann der erste so tut, als ließe er sich erbitten, wird der Baum in Zukunft gut tragen.

3. Andere Bibelstellen. Die F., die die Kundschafter mitbrachten (Num. 13, 23 [24]) gilt bei Gregor v. Elvira (PL Suppl. 1, 425f) als Symbol für das alte Gesetz; anläßlich der Exegese dieser Stelle deutet er auch andere aus: die Patriarchen seien nach Os. 9, 10 den Vor-F. zu vergleichen, die Synagoge nach Jer. 24, 1 den schlechten F., die Christen nach Ps. 33, 9 u. 67, 11 den eigentlichen, süßen F. – Zur Jothamfabel (Iudc. 9, 8/15) deutet Methodius Ol. (sympos. 10, 2 [GCS 27, 1, 122/4]) die 4 Bäume als 4 göttliche Gesetzgebungen, von denen der F.baum das Gebot darstellt, das Gott dem Menschen gab, der seine Nacktheit mit Blättern verhüllt hatte. Wegen ihrer Süße sei die F. Symbol des Paradieseslebens (τρυφή; vgl. Philo Cherub. 12 [1, 173, 1 Cohn]), der Wein bedeute die

Freude, der Ölbaum die Barmherzigkeit, der Dornstrauch die Heiligung. An anderer Stelle (128, 1 ff) ist ihm bei Ausdeutung des F.pflasters für König Hiskia (2 [4] Reg. 20, 7; Is. 38, 21) die F. Symbol des Hl. Geistes (vgl. alterc. Sim. Theoph.: CSEL 45, 31, 4/32, 4). In resurr. 1, 41 (GCS 27, 285/9) stellt er die Wild-F. in den Zusammenhang von Sünde, Tod u. Auferstehung: ihre Wurzeln dringen in die Ritzen des Tempelbaues ein; sie stirbt erst mit dem Verfall des Baues; darum löst Gott als Baumeister den Tempel (den Menschen) auf u. erneuert ihn in der Auferstehung. Ausführlicher von der Natur der F. handelt Gregor v. Nyssa (in Cant. hom. 5 [6, 154, 18/156, 13 Jaeger]) zu Cant. 2, 13. Die F. zieht die Erdfeuchtigkeit in sich hinein, verarbeitet sie, schafft das Unbrauchbare u. Erdartige durch die Zweige heraus (vgl. Method. Ol. resurr. 2, 9, 9 [348] ablehnend). Zu diesem Reinigungsprozeß gehören auch die Vorfrüchte (ὄλυνθοι, grossi) als Vorboten der eigentlichen, süßen Früchte. So reinigt auch Christus die Menschennatur u. führt ein besseres Leben herauf, das Vorbote künftiger Herrlichkeit ist. – Das im AT so oft erwähnte Ruhen unter einem F.baum deutet Hieronymus auf den, der die Süßigkeit des Hl. Geistes genießt (in Is. 65, 22 [CCL 73 A, 764, 37 ff] zu Micha 4, 4). Zur Deutung der Vision von den beiden Körben (Jer. 24, 1) führt er aus (in Jer. 24, 1 [CSEL 59, 296/9]), daß manche sie auf Gesetz u. Evangelium, Synagoge u. Kirche deuten, er aber auf Gläubige u. Ungläubige; abzulehnen sei die Auslegung (vgl. etwa die Ausmalung in den apokryphen Paralipomena Jeremiae 6, 22), aus dem himmlischen Jerusalem entrissene F. seien nach Chaldaea gebracht worden, diese würden ins himmlische Jerusalem zurückkehren, während die andern, nämlich die Sünder, im Tränental bleiben müssen. Den Namen Diblaim (Os. 1, 3) erklärt er richtig als zu ,debelah-F.kuchen' gehörig (in Os. 1, 3 [PL 25, 824 D]), die aus zerstampften F. hergestellt wurden (so auch nom. hebr. 17, 21 [CCL 72, 80, 21]) u. folgert: so nimmt Hosea als Vorbild des Erlösers Israel zum Weibe, das doch durch Unzucht seine einstige Frische verloren hat wie die zerstampften F. Offenbar in Übereinstimmung mit griech.-röm. Vorstellungen versteht er die Is. 13, 21 genannten Feldgeister (pilosi), die in dem verwüsteten Babylon hausen sollen, als fauni ficarii oder Satyrn (in Is. 13, 21 [CCL 73, 166]) u. nennt sie auch in der Vulgata zu Jer. 50, 39, wo eigentlich von Straußen die Rede ist. – Zu Joel 1, 7 sagt Papst Gregor, der ohne Rinde dastehende F.baum sei ein Symbol der Überheblichkeit u. deute auf Menschen, die ihre Taten aller Welt zeigen wollten (mor. 8, 48 [PL 75, 852 f]). – Das Gleichnis Mt. 24, 32 ff erklärt Hippolyt (in Mt. frg. 12 Achelis: GCS 1, 2, 206 f) wie eine Allegorie: der F.baum ist die Welt, seine Äste u. Blätter sind Zeichen u. Wunder des Antichrists, die Ernte des F.baums ist das Ende der Welt; wenn die Früchte eingesammelt werden, wird der F.baum verbrannt (vgl. Orig. comm. in Mt. ser. 53 [GCS 38, 119, 12] nach Past. Herm. 52, 2 [GCS 48, 50]). – Der F.baum von Joh. 1, 48 wird von Ambrosius (in Lc. 8, 90 [436, 2 f]) in merkwürdiger Weise mit der Zachäusgeschichte (Lc. 19, 4) verbunden, obwohl es sich da um eine Sykomore handelt: Nathanael stellt den Menschen unter dem Gesetz vor, weil er unter dem Baum weilte, Zachäus dagegen den offenen Bekenner, der schon über das Gesetz hinausgestiegen ist; obendrein sieht er in Zachäus ein Beispiel zu Cant. 2, 13; so nennt auch Ephräm den Zöllner eine Frucht des verdorrten Baumes (nativ. 4, 41 [CSCO 187, 27]). Eine etwas andere Deutung zu Joh. 1, 48 gibt Ambrosius in de Isaac 8, 73 (CSEL 32, 1, 693, 3) bei der Interpretation von Cant. 8, 5: das Duften des Apfels entspricht dem Bekennermut; den besaß Nathanael nicht, sondern nur die Süße der Reinheit u. Unschuld. Augustin stellt die Frage: ,Was heißt: ihn unter dem F.baum sehen?' u. antwortet: ,Ihn in seiner sündigen Beschaffenheit sehen' (in Ps. 31, 2, 9 [CCL 38, 232]). In einer ausführlichen Erläuterung (s. 69, 3 f [PL 38, 442]) nimmt er auch die für Gen. 3, 7 verwendete Symbolik (libido) auf. Nach P. Courcelle (Recherches sur les Confessions [Paris 1950] 193) soll der F.baum seines Bekehrungserlebnisses (conf. 8, 12, 28, 12) aus der Evangelienstelle stammen. – Zu Apc. 6, 13 sagt Andreas v. Caesarea (69, 16/70, 5 Schmid), es handle sich um F., die in der Hitze der Verfolgung nicht gereift oder nicht durch die Gnade süß geworden seien. – Eine Sammlung allegorischer Deutungen finden wir schließlich bei Rabanus Maurus (PL 112, 926): Süße des Geistes (Os. 2, 12), Menschengeschlecht (Lc. 13, 6), Kirche (Cant. 2, 13), jüd. Volk (Hab. 3, 17), Menschengeist (Joel 1, 7), Nächstenliebe (Mt. 7, 16). S. auch

J. B. Pitra, Spicileg. Solesm. 2, 371/3 mit Stellen aus Petrus v. Capua u. a.

b. Andere Erwähnungen des F.baums. Tertullian (praescr. haer. 36, 7) vergleicht Häresien mit verwilderten Öl- u. F.bäumen, die nicht aus Stecklingen, sondern Samen hervorgehen; in ähnlicher Weise nehmen Basilius in hexaem. hom. 5, 7 (PG 29, 112 B; vgl. Eustath.: TU 66 [1958] 66), Ambrosius hexaem. 3, 13, 55 (CSEL 32, 1, 98, 3) u. Isidor v. Pelus. ep. 3, 84 (PG 78, 789 D) die Kaprifikation zum Anlaß eines Vergleichs: die Christen seien wie Kultur-F., die mit Wild-F. (Häretikern, Heiden) kaprifiziert werden sollen, indem sie deren guten Lebenswandel übertreffen müssen. – In der Auseinandersetzung mit der Dionysosreligion spielt das F.holz im Prosymnos-(Polymnos-)Mythos (PW 19, 2, 1706; 21, 2, 1773; 23, 1, 905/7) eine Rolle als Argument für die Unsittlichkeit des Heidentums (Clemens Al. protr. 2, 34, 3 [GCS 12, 25]; Theodoret. Cyr. affect. 8, 24 [SC 57, 318]); über die religionsgeschichtl. Einordnung u. Deutung des Mythos vgl. zB. K. Holl, Ges. Aufsätze 2 (1928) 395; H. Lietzmann = TU 32, 4 (1908) 242 ff; Nilsson, Rel. 1[2], 591. Von den Manichäern berichtet Cyrill v. Jer. (cat. 6, 23 [PG 33, 580]) Verwendung der F. bei Dämonenanrufungen. – F. gehörten zur kargen Nahrung der Mönche, die sich in die Wüste zurückzogen. Aus Pallad. hist. Laus. 36 (2 [106/9. 245 Butler]) erfahren wir, daß der Mönch Poseidonios überhaupt nur von Kräutern u. wenigen F. lebte. Von Iulianus Saba (Theodoret. hist. rel. 2 [PG 82, 1305 D f. 1313 C f]) wird erzählt, er nehme einige trockene F. als Zukost zu Hirsenkleiebrot u. Salz. Ähnliche Genügsamkeit wird von Hilarion u. Asterius berichtet (weitere Beispiele bei St. Schiwietz, Das morgenl. Mönchtum 1, 2 [1904, 1923], 3 [1938]). Sulpicius Sev. dial. 1, 20, 4 (CSEL 1, 172) rühmt einen Eremiten, der mit nur 6 F. am Tag auskam. Johannes Cassian. erzählt von 2 Jünglingen, die einem kranken Mönch in der Wüste Sketis F. bringen sollten. Sie verliefen sich aber u. starben Hungers. Als man sie fand, hatten sie die unberührten F. in Händen (inst. 5, 40 [SC 109, 254/6]). Pachomius brachte einen Mönch zum Geständnis, der sich einen Krug mit 5 F. für die Fastenzeit verwahrt hatte (v. Pachom. 1, 97 Halkin; vgl. 3, 148 H.). In Klosterhöfen gab es F.bäume; außer der im nächsten Abschnitt zu erwähnenden Pachomius-Legende zeugt davon noch der Bauriß des Klosters St. Gallen vom J. 820 (H. Reinhardt, Der St. Galler Klosterplan [St. Gallen 1952] 14); dort gehört zu den 13 Baumarten, die auf dem Friedhof stehen sollen, auch der F.baum. – Schließlich sei noch das Enkomion auf den Apfelbaum (Joh. Geometra: PG 106, 847/53) erwähnt: so angenehm die F. sei, so vertrockne sie doch in der Hitze, im Traum sei sie von böser, der Apfelbaum von guter Bedeutung.

III. Volksüberlieferungen. In der Nähe von Rahels Grab soll ein F.baum zu sehen sein, unter dessen Schatten die hl. Familie vor der Flucht gesessen habe (Sepp 20), eine Tradition, die in Correggios Madonna colla scutella Darstellung gefunden hat. – Der Baum, an dem sich nach Mt. 27, 5 Judas erhängte, soll ein F.baum gewesen sein. So zuerst Iuvencus (ev. 4, 631 [CSEL 24, 138]); dann berichtet der Anonymus von Piacenza, daß ihm rechts vom Osttor der Stadt ein von Steinen gehaltener Stumpf eines F.baumes als Rest jenes Baumes gezeigt wurde (itin. Anton. Plac. rec. A 17 [CSEL 39, 170, 20]; rec. B [ebd. 203, 12]). Hundert Jahre später sah Arkulf einen F.baum an der Westseite der Stadt beim Verlassen des Jaffatores am Sultansteich (ebd. 242), der als Judasbaum galt. Den Judasbaum erwähnen ferner Adamnanus (1, 17 [ebd. 243, 1]) u. Beda loc. s. 3 (ebd. 307). Vgl. hierzu C. Kopp, Die hl. Stätten der Evangelien[2] (1964) 410; Dalman, Orte 352 f. Nach Adrichomius (16. Jh.), theatrum terrae sanctae 175, war es eine Sykomore gewesen, die man damals in einem Wäldchen auf dem Berg des Ärgernisses an der Westseite des Berges Zion zeigte (Dähnhardt 2, 236). – Als Pachomius (v. Pachom. 3, 121 Halkin) im Kloster Monchosense Knaben heimlich auf den in der Mitte des Klosterhofs stehenden F. klettern sah, erkannte er, daß der Geist der ‚gula‘ in dem Baum sitze, u. befahl, ihn abzuhauen; ein F.baum sei für ein Kloster nicht schicklich. Auf den Einwand des Gärtners, man brauche die F. für die Kranken, verzichtet Pachomius. Am folgenden Tag trägt der Baum keine Blätter mehr, alle Früchte sind verdorrt. – Ein altes Menaeum aus Dijon nannte für den 1. Mai St. Sabas, der mit seinen Fingern an einem F.baum aufgehängt war; dazu gab es ein Distichon, das an Cant. 2, 13 erinnert (ASS Mai 1 tom. 1, 47). – Die antike Vorstellung von der Segenskraft des F.baums

scheint im MA weiterzuleben; so, wenn die Zweige des auf einem Gedenkstein des hl. Geraldus (ASS Mai 1 tom. 1, 3*) wachsenden F.baums bei schwierigen Geburten helfen. Ebenso leben Vorstellungen schädlicher Wirkung fort: nach Hildegard (phys. 3, 14) ist schon das Tragen von F.holz mit der Hand schädlich; die Frucht rege bei Gesunden aviditas an.

E. Bildliche Darstellungen. I. Ägypten u. alter Orient. In ägypt. Reliefdarstellungen ist das Thema der F.ernte schon im alten Reich beliebt (Mastaba des Kagemni, 5./6. Dyn.; s. W. Wreszinski: Schriften d. Königsb. Gel. Ges. 4, 2 [1927] Taf. 76; Lepsius, Denkmäler 2, 53. 61), auch der F.verkauf wird dargestellt (H. Kees, Ägypten = HdbAltWiss 3, 1, 3, 1 [1933] 102). Später sehen wir, wie Affen beim F.pflücken helfen, das Begießen der Bäume, Aufschichten der Früchte auf Brettern (L. Klebs, Die Reliefs u. Malereien = AbhH 6 [1922] 49 Abb. 32; 78/9; 9, 1, [1934] 37). Aus dem mesopotam. Kulturkreis ist das Relief vom assyr. Tempel in Kujundschik (im Brit. Mus.) bemerkenswert, auf dem eine Löwin im Paradies dargestellt ist, dazu Dattelpalmen u. ein Weinstock, der sich um den F.baum rankt (Tschirch 1, 63 Abb. 12; 3, 1196 Abb. 577. 580); vgl. auch Sanherib in Lachisch (A. Paterson, Assyrian Sculptures [Den Haag 1915] pl. 74/6).

II. Griech.-röm. Antike. Unter den religionsgeschichtlich bedeutsamen Darstellungen ist zunächst die des Dionysos Dendrites zu erwähnen (Antiquarium Berlin: A. Greifenhagen, Antike Kunstwerke [1960] Taf. 65; J. D. Beazley, Attic Red-Figured Vase-Painters [Oxford 1963] 462: Makron 48): neben Trauben, Efeuzweigen, Honigwaben schmückt ein Halsband getrockneter F. die Statue, um die Mänaden tanzen. So sieht man auch auf einem pompejan. Wandgemälde (W. Helbig, Wandgemälde der vom Vesuv verschütteten Städte Campaniens [1868] nr. 580; S. Reinach, Rép. peint. 118, 6) Datteln u. F. als Opfergabe für Dionysos. Vermutlich ist es in der Darstellung im Lateranmuseum (O. Schönberger, Longos [1960] 182) ein F.baum, der rechts von der Höhle steht, in der eine Nymphe den Gott aus einem Horn trinken läßt. Bei dem 1944 an der Südseite des Kölner Doms gefundenen Dionysosmosaik ist in dem viereckigen Feld rechts von dem Löwenreiter ein F.baum mit Früchten zu sehen (K. Parlasca, Die röm. Mosaiken in Deutschland [1959] 78 mit Taf. 66. Bestes Foto bei E. W. Gerster, Das Dionysos-Mosaik in Köln [1948] Taf. 24; vgl. auch F. Fremersdorf, Dionysos-Mosaik in dem röm. Palast am Dom in Köln [1949] 15 u. Taf. 7: Korb mit frischen F.). Das Bild der Artemis von Ephesus mit den vielen Brüsten soll auf Vorbilder zurückgehen, auf denen der Göttin Früchte, wahrscheinlich F., umgehängt waren (V. C. C. Collum: ErasnosJb 1938 [1939] 273f; s. Kriss-Rettenbeck 94). Natürlich erscheint der F.baum auch auf Priapbildern in Pompeji (Haus der Vettier, Haus mit der schwarzen Wand, Lupanar), die den Baum hinter dem Gotte zeigen (O. Comes, Darstellungen der Pflanzen in den Malereien von Pompeji [1895] 22; V. Spinazzola, Arti decorative [Milano/Roma 1928] 136ff). Ein Priapheiligtum, links vom F.baum, rechts von einer Weinranke umrahmt, zeigt die Onyxkanne in Braunschweig (E. Simon, Die Portlandvase [1957] 57). Pan finden wir auf 2 Drachmen (eine in München, eine im Brit. Mus.) der karischen Stadt Idyma, deren Rückseite ein F.blatt zeigt (BritMusCat Caria 127, 1ff Taf. 21, 8/10; vgl. O. Bernhard, Pflanzenbilder [Zürich 1924] Taf. 1, 28f). Unsicher ist die religiöse Bedeutung des F.blattes auf den Elektrummünzen von Kamiros aus dem 6. Jh. (BritMusCat Caria Taf. 34, 12/15; vgl. B. V. Head, Hist. num. [Oxford 1911] 636). Der aus der lat. Literatur (Hor. sat. 1, 6, 120; Sen. benef. 6, 32 u. a.) bekannte Marsyas auf dem Forum Romanum wird unter einem F.baum dargestellt auf den plutei (oder anaglyphae) Traiani (E. Nash, Bildlexikon zur Topographie des antiken Rom 2 [1961] 176). Zu erwähnen sind weiter die Darstellungen der röm. Gründerlegende. Auf älteren Skulpturen fehlt allerdings der Baum oder er ist nicht als F.baum zu erkennen (G. Moretti, Ara Pacis Augustae 1 [Roma 1948] 241/4), jedoch ist auf der Ara Casali dargestellt, wie Rhea Silvia unter einem F.baum von Mars überrascht wird (Moretti aO. 261 fig. 186; Simon aO. 13). F.baum, Faustulus, Wölfin u. Luperkusaltar begegnen auf einer bunten Intarsia-Arbeit aus Bovillae im Palazzo Colonna (Moretti aO. 262_{130}); Marskopf mit Specht, Faustulus sowie Wölfin mit Zwillingen unter dem Baum zeigt ein geschnittener Stein (A. Furtwängler, Ant. Gemmen 1 [1900] Taf. 28 nr. 58. 60; ders., Beschreibg. der geschn. Steine im Antiquarium

d. kgl. Mus. Berlin [1896] 4379. 4392/7. Der Deutlichkeit wegen vgl. A. L. Millin, Galerie myth. [Paris 1811] 178, 655). Zerstört ist die Darstellung der Szene an der Westseite der Umfriedung der Ara Pacis links vom Eingang (Moretti aO. Taf. 16: Rest eines verkrüppelten F.baums). In Verquickung mit der Mithrasreligion stellte man auch die Wölfin in einer Höhle dar, über der sich der F.baum als Lebensbaum erhebt, oder auch mit 2 Bäumen daneben (F. Saxl, Mithras 47f mit Abb. 135/40). Ein verkrüppelter F.baum ist auch hinter Romulus (?) auf der Portlandvase zu erkennen (Simon aO. 22), hier gilt er als Symbol der Wildnis, die auch durch die zerklüftete Felslandschaft angedeutet wird; er wird dem Lorbeer gegenübergestellt, der offenbar die Heiligkeit eines Raumes kennzeichnet (Simon aO. 2. 9. 38ff mit Taf. 3).

III. Jüd.-christl. Antike. Anlaß zur Darstellung des F.baums gaben Sündenfallgeschichte, Verfluchungsperikope u. die Parabel vom F.baum im Weingarten. Die schon von Prudent. ditt. 1 bezeugte Darstellung der Sündenfallgeschichte begegnet uns zum ersten Male gemalt in einer gnostischen Katakombe in Rom am Viale Manzoni (S. Esche, Adam u. Eva [1957] 11) u. ist von da an in der christl. Kunst sehr beliebt. Welcher Art der Baum angehört, der auf diesen Bildern zu sehen ist, läßt sich allerdings selten mit Sicherheit sagen. Von der gewöhnlichen Auffassung (Baum zwischen dem Elternpaar) weichen einige Darstellungen ab, so die in dem Freskenzyklus der Kuppel in der Exodus-Kapelle von El Bagawat an der libyschen Wüste (5. Jh.), wo die Erzählung nach dem Muster einer fortlaufenden Bilderrolle geboten wird. Das Paradies ist von einer Mauer umgeben, auf der die Schlange hängt u. von der aus sie zu Adam u. Eva spricht, die ohne F.blätter nebeneinanderstehen. Dann folgen zwei Bäume, einer deutlich als F.baum zu erkennen, der andere, um den sich wieder die Schlange in Zickzacklinie windet, als Weinstock entsprechend der (essenischen? Leder 169) Lebensbaumtradition (L. Troje, ΑΔΑΜ u. ΖΩΗ = SbH 7, 17 [1916] 5f. 62 mit Abb. 1/3; S. Esche aO. 12 Abb. 3). Nach A. Fakhry, The Necropolis of El-Bagawat in Kharga Oasis (Kairo 1951) Taf. 18 sind die Stammeltern im Begriff, das Paradies zu verlassen; die Schlange gleitet von Evas Schulter herunter. Die Verhüllung der Scham mit F.blättern ist zB. an dem berühmten Sarkophag der Cyriaca (Wilpert Taf. 185, 1; F. Gerke, Die christl. Sarkophage der vorkonst. Zeit [1940] Taf. 31, 2) u. des Iunius Bassus (F. Gerke, Sark. d. J. B. [1936] Taf. 11; W. F. Volbach, Frühchr. Kunst [1958] Taf. 41. 43) zu sehen; auf dem letzteren ist auch der Erkenntnisbaum als F.baum erkennbar. Nach Wilpert, Sark. Text 2, 227 ist auf 3 Sarkophagen die Frucht, die die Schlange im Mund hat, als F. zu erkennen. Sonst ist die Frucht nicht zu bestimmen, so auf dem Elfenbeinrelief Bargello aus dem 4. oder 5. Jh. (W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten [1952] 57 nr. 108; O. M. Dalton, Byzantine Art [Oxford 1911] 193/5), auf dem Adam ohne Eva zwischen zwei Bäumen sitzt u. mit der Rechten nach der Frucht greift, u. in dem Fresko der zweiten Katakombe von S. Gennaro in Neapel aus dem 2. Jh. (H. Achelis, Die Katakomben v. Neapel [1936] Taf. 8; W. Neuss, Kunst d. alten Christen [1926] Abb. 19). In der Wiener Genesis (H. Gerstinger, Die Wiener Genesis [1931] Tafelbd. 1, Text S. 66) haben Adam u. Eva zwar F. in Händen, aber der Baum selbst trägt Äpfel (Gerstinger) oder Birnen (W. v. Hartel – F. Wickhoff, Die Wiener Genesis [1895] fol. I 1) u. gehört jedenfalls zur phantastischen Vegetation des Paradieses (Gerstinger, Text S. 150). Die Verfluchungsperikope wird auf einem Sarkophag des 4. Jh. dargestellt, der sich in den Grotten von St. Peter befindet (W. F. Volbach, Frühchristl. Kunst [1958] Taf. 44) u. im Purpurkodex von Sinope (A. Grabar, Les peintures de l'évangéliaire de Sinope [Paris 1948] Taf. 5); besonders realistisch sind hier die Blätter des Baums gemalt, von denen diejenigen, die Christus zugewandt sind, bereits verdorren, während die anderen noch frisch sind. Die Parabel vom F.baum im Weingarten ist im Kodex 286 des Corpus Christi College u. im Evangeliar Ottos III dargestellt (Wilpert, Mos. 2, 838). – In der Kunst der Synagoge kommen F. bei der Personifikation des Herbstes vor, der als Frau mit F. u. anderen Früchten am Gürtel zu sehen ist auf einem Mosaikfußboden in Beth Alpha (6. Jh.; E. L. Sukenik, The ancient Synagogue of B. A. [Jerus. 1932] 39 Taf. 18, 1; vgl. zu einer ähnlichen Darstellung in der Synagoge von Ain ed-Duk aus dem 3. Jh. C. Watzinger, Die antiken Synagogen Galiläas: Der Morgen 6 [1930] 362).

Bibliographie am Ende von Feige II.

Feige II (Sykomore).

A. Beschreibung. Im Unterschied zur Ficus carica ist die Syk. ein Baum, der eine beträchtliche Höhe erreicht (bis 16 m nach O. Warburg, Die Pflanzenwelt 1 [Neudr. 1923] 485 Abb. 147 B). Ihr Stamm ist sehr dick, sie hat eine breite Krone, große herzförmige, aber nicht gefingerte, rauhe Blätter, Maulbeerblättern ähnlich, bringt walnußgroße gelbliche Früchte hervor, die in Büscheln oft zu Hunderten direkt aus dem Stamm hervortreten. Sie braucht wärmeres Klima, meidet das Gebirge u. ist vor allem in Abessinien u. Ägypten verbreitet, wo sie seit der 5. Dynastie erwähnt wird (Werth 552). Sie liebt feuchten Boden u. gedeiht vorwiegend in Wassernähe (s. auch L. Reinhardt, Kulturgesch. der Nutzpflanzen [1911] 140/2).

B. Außerchristlich. I. Ägypten, Griechenland, Rom. Im alten Ägypten wurde die Syk. nicht nur wegen ihrer Früchte, sondern auch wegen ihres Holzes geschätzt, aus dem man Kisten, Werkzeuge, Särge, Totenstatuen, Götterbilder herstellte (Ch. Moldenke, Über die in altägypt. Texten erwähnten Bäume [1886] 85), ihr Name war Ausdruck für Nutzholz überhaupt (H. Kees, Ägypten = HdbAltWiss 3, 1, 3, 1 [1933] 49_6. Ausführlich über Syk.kultur in Ägypten L. Keimer: Egypt Travel Magazine 29 [Jan. 1957] 21/8; Sprachliches u. Sachliches zu elko ‚Frucht der Syk.': ActOrient 6 [1928] 291f). Sie galt als heilig, man dachte sie sich am östl. Horizont als Weltenbaum stehend, auf dem die Götter sitzen; im Kap. 109 des Totenbuches sind es sogar 2 Syk., die am Himmelstor stehen, aus dem Re morgens hervorgeht (H. Kees, Götterglaube im alten Ägypten [2][1956] 84). Ein Gemälde zeigt, wie Thutmoses III von der Syk.-Göttin gesäugt wird (A. Mekhitarian, Egyptian painting [Genève 1954] 36, ebenso 137: Grab nr. 51 des Userhet). Theophrast (hist. pl. 4, 2, 1/2) meint, daß das Blatt des Baumes, den er συκάμινος nennt, dem F.blatt ähnlich sei; umgekehrt stellt Dioscurides (1, 127 [116/7 W.]) die Ähnlichkeit mit dem Maulbeerblatt fest; Galen (CMG 5, 4, 2, 302, 20) erklärt den Namen daraus, daß die Frucht zwischen F. u. Maulbeeren die Mitte halte; Diod. Sic. 1, 34, 8 meint, es gäbe unter den συκάμινοι solche, die maulbeerähnliche, u. solche, die feigenähnliche Früchte hervorbringen. Es ist bei diesen Versuchen zur Erklärung des Namens (der heute übliche begegnet zuerst bei Celsus 5, 18, 7) zu beachten, daß συκάμινος, wahrscheinlich verwandt mit der semitischen Bezeichnung der Syk., bei den Griechen den Maulbeerbaum bezeichnet, jedoch die Syk. mit einschließen kann. Als Merkwürdigkeit wird bei Theophrast, ebenso Plinius 13, 56/7, Dioscurides 1, 127 (116f W.), Athenaeus 2, 36 (51B) eine der Kaprifikation ähnliche Prozedur hervorgehoben: die Frucht reife nur, wenn sie vorher mit eisernen Nägeln oder Fingernägeln aufgekratzt wird; dann sei sie nach 4 Tagen reif. Dies mußte geschehen, um ihr den bitteren Geschmack zu nehmen: es ist offen, ob die Ursache dafür das Ausfließen des Milchsaftes oder das Absterben der in den Rezeptakeln nistenden Gallwespen ist (Warburg aO. 485). Die Früchte schmecken nach Theophrast ähnlich wie die Winter-F., Dioscurides meint, sie seien etwas süßer, Plin. 13, 56 erklärt sie sogar für sehr süß, Strabo 17, 4 (823) schätzt den Geschmack nicht, nach Paulus v. Aegina 7, 3: CMG 9, 2, 264, 3/6 haben sie keinen Nährwert; für Arme bedeuteten sie immerhin eine Zuflucht in Hungersnot (Diod. Sic. 1, 34, 8). Medizinisch gesehen sind sie nach Dioscurides gut für den Unterleib, nicht für den Magen; nach Athen. 2, 36 (51B) wurden sie Fieberkranken als Umschlag mit Rosenöl auf den Magen gelegt, Alexander v. Tralles 1, 16 (585, 4 Puschmann) untersagt ihren Genuß den Paresekranken, während er F. erlaubt. Nach Dioscurides 5, 33 (24, 20 W.) gab es auch Syk.wein u. Syk.essig. Der Saft des Baumes wurde nach Dioscurides mit einem Schwamm oder Wolle eingefangen u. in Tongefäßen aufbewahrt. Als Schlafmittel wurde er, mit Wasser verdünnt, Geisteskranken auf die Stirn gestrichen (Cels. 3, 18, 12f). Dioscurides empfiehlt ihn als Mittel, Wunden zu verkleben, als Trank u. a. bei Milzverhärtungen u. Fieberschauern. Den Wert des Holzes rühmt Theophrast; man pflege es, noch grün, in Teiche zu werfen, um es vor Fäulnis zu bewahren, es sinke unter, trockne in der Tiefe aus u. komme wieder hoch, eine Notiz, die wir bei Plin. 13, 57 u. Aug. civ. D. 21, 5, 1 wiederfinden.

II. Rabbinisch. Nach Simeon ben Gamliel (2. Jh.) war die Syk. für das Hügelland von Untergaliläa charakteristisch (Mischna Schebi'it 9, 2 [139 D. Correns]; Tos. Schebi'it 7,

14 [71, 23 Zuckermandel]; b Pesaḥîm f. 53a [2, 466 Goldschmidt]); sie gedieh im Jordantal, wo sie besonders für Jericho bezeugt wurde (Tos. Menaḥot 13, 20 [533, 30 Z.]; vgl. Klein 400). Als Aschéra verehrt wurde sie nach R. Simeon, Sohn Eleazars (Ende 2. Jh.), auf dem Karmel (Tos. Aboda zara 6, 8 [470, 8 Z.]), offenbar in dem Heiligtum, in dem nach Tac. hist. 2, 78, 3 Vespasian geopfert hat. Man nahm an, daß die Wurzeln des Baumes ins Urmeer hinabreichten, das jeden Monat einmal in ihm aufsteige (Berakot 9, 2 [40 Wünsche]; Ta'anit 1, 64b 32; Aboda zara 43a; vgl. Dalman, Arb. 1, 2, 324. 537); es war Vorschrift, ihn nicht näher als 50 Ellen von Zisternen entfernt zu pflanzen (Mischna Baba batra 2, 11 [27 Windfuhr]); der Syk.stumpf sollte ein Alter von 600 Jahren erreichen (Bereschit rabba 12, 6 = 54 A. Wünsche; Pesiqta rabbati 1 [4a]). Von Syk.früchten zu leben, galt als Zeichen besonderer Genügsamkeit (Eka rabbati 1, 5 [29b = 68 Wünsche]; vgl. J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu [1958] 51). Man schätzte den Baum wegen des Holzes, das neben dem wertvolleren Zedernholz zur Bedachung der Häuser verwendet wurde (Tos. Baba m^{e}ṣî'a 8 [391, 1 Z.]; vgl. D. Correns, Mischna Schebi'it 82_{36}); beim Verkauf eines Feldes galt daher der Stumpf noch nicht als mitverkauft (Mischna Baba batra 4, 9a. b [46/7 Windfuhr]); als Brennholz für den Tempelaltar wurde Syk.holz ausgeschlossen (Tos. Menaḥot 9, 14 [526, 24 Z.]; vgl. Dalman, Arb. 4, 7). Man durfte Wein auf Syk. ziehen (Mischna Kil'ajim 6, 4 [53 Albrecht]).

C. Bibel, Apokryphen, Patristik, christl. Kunst. I. Bibel u. Apokryphen. Schon zur Zeit Davids (1 Par. 27, 28) gab es einen Beamten, dem die Aufsicht über Ölbaum- u. Syk.gärten anvertraut war. Ebenso legte Salomo auf die Syk.kultur großen Wert, die Bäume gediehen in der Schephela, der wärmeren Küstenebene Palaestinas (1 [3] Reg. 10, 27; 2 Par. 1, 15; 9, 27). Als Strafe Gottes gilt es dem Psalmisten, daß Hagel u. Schloßen Reben u. Syk. Ägyptens treffen (77 [78], 47 moros [Vulg.]; schwankend Theodoret.: PG 80, 1496 A). Der Hochmut der Samaritaner zeigte sich in ihren Worten ‚Syk. sind abgehauen, Zedern setzen wir an ihre Stelle' (Is. 9, 10). Amos erklärt dem Oberpriester von Beth-El, er sei kein Prophet, sondern ein Hirt, der Syk.-F. zur Reife bringt (7, 14). Hieronymus zSt. (PL 25, 1077 B) bestreitet allerdings, daß Syk. gemeint seien, weil die Wüste, in der Amos lebte, solche Bäume nicht hervorbringe, u. meint, er habe Brombeeren gepflückt, aber vielleicht hielt er sich auch in der Schephela auf (Dalman, Arb. 1, 1, 63); andererseits sind Syk. auf dem judäischen Gebirge bezeugt (Klein 400). Nach 1 Macc. 13, 23 kommt Tryphon in die Nähe eines Ortes mit dem Namen Baskama, von dem sonst nichts bekannt ist, aber der Name enthält wohl das hebr. Wort für Syk. – Das Wort vom bergeversetzenden Glauben (Mt. 17, 20; Mc. 11, 23), das bei Markus mit der Geschichte vom unfruchtbaren F.baum verbunden ist, wird bei Lc. 17, 6 auf eine συκάμινος bezogen (Vulg.: huic arbori moro; E. Klostermann, Hdb. z. NT 2, 1, 535 zSt.: morus nigra L.); einige Erklärer glauben, daß eine Syk. gemeint sei (Dalman, Arb. 1, 1, 62; J. Schmid im Regensburger NT zSt. 270; C. H. Hunzinger, Art. συκάμινος: ThWb 7, 758). Im gleichen Evangelium 19, 4 wird erzählt, daß bei Jesu Durchzug durch Jericho der Zöllner Zachaeus auf eine Syk. gestiegen sei, um ihn zu sehen. Dem Einwand, Syk. ständen nicht in der Mitte der Stadt, begegnet Dalman (Orte 15. 299) mit dem Hinweis, daß nicht die enge Altstadt, sondern die weitgebaute herodianische Außenstadt gemeint sei, an deren Straßen Syk. stehen konnten. Dieser Baum wurde noch lange gezeigt, so dem Pilger von Bordeaux 353 (CSEL 39, 23f) u. dem Anonymus v. Piacenza (CSEL 39, 169, 13/5), der berichtet, daß der Baum von einer Kapelle umschlossen war, deren Dach er durchstoßen hatte. Bei ihrer Pilgerfahrt denkt auch die hl. Paula an diese Syk. (Hieron. ep. 108, 12 [CSEL 55, 321, 5/8]; Weiteres dazu bei C. Kopp, Die Hl. Stätten[2] [1964] 315/319). – In einem arabischen Kindheitsevangelium wird erzählt (Kap. 24, 193 Tischendorf), wie anläßlich der Flucht nach Ägypten die Eltern mit dem Jesuskind zu der später Matarea (= Heliopolis, 10 km südlich von Kairo) genannten Syk. gekommen seien; Jesus habe eine Quelle hervorsprudeln lassen, in der Maria sein Hemd wusch; nach anderer Legende (Thévénot, Itin. orient. II Kap. 8 zitiert bei J. C. Thilo, Codex apocr. [1832] 143 Anm. 11) hat die Syk. die hl. Familie in sich aufgenommen, um sie vor Verfolgern zu schützen, u. dann auch wieder entlassen. Zu dieser 1672 neu gepflanzten, heute nicht mehr vorhandenen Syk. vgl. A. de Santos Otero, Los evangelios apo-

crifos [2](Madrid 1963) $323_{26/7}$. – Zu Judas s. o. Sp. 678.

II. Patristik, Kunst. Wie Hieronymus (s. o. Sp. 685/6) bereitet auch Theodoret v. Kyros (PG 81, 1699 B) die Erklärung der Amosstelle eine Schwierigkeit. Zwar handelt es sich für ihn ohne jeden Zweifel um die Syk.früchte; für das Verbum, das die Tätigkeit ausdrückt, verweist er jedoch auf verschiedene Deutungsmöglichkeiten u. beruft sich für die Tatsache, daß die Früchte eingeschnitten wurden, auf eigene Erkundigung. Merkwürdig ist die Deutung des Physiologus (cap. 48 [143/5 Sbordone]). Er sieht im Ritzen der Frucht, Ausfließen des Saftes, Heraustreten der Insekten aus dem Dunkel ans Licht, Reife der Frucht nach 3 Tagen Christi Tod u. Auferstehung vorgebildet, da nach Joh. 19, 33/7 Christus in die Seite gestochen wird, durch seine Auferstehung nach 3 Tagen die Menschheit ins Licht der Wahrheit tritt u. ihn zur Nahrung bekommt (vgl. Burdach 35/6). Im Gegensatz dazu vergleicht Schenute (CSCO 96 Copt. 8, 24, 31/6) die Insekten mit Heiden u. Häretikern, die schon im Lichte zu wandeln glauben, obwohl sie in Finsternis leben, sie würden, wie die Insekten beim Durchschneiden der Fruchthülle, vom Winde zerstreut werden. – Während Hieron. in Is. 9, 8ff (CCL 73, 129) die Worte der Samaritaner sachlich erklärt, deutet Basilius (PG 30, 516ff) die Syk. als Symbol der heidn. Synagoge, die zwar wächst, aber fade wird; wenn man sie mit dem Logos aufkratzt, werde sie süß u. brauchbar. Prokop v. Gaza (PG 87, 2, 2017 AB) gibt eine moralische Auslegung, nach der die Syk.früchte, die nur wenig Süße haben, der weltlichen Weisheit gleichen, die hohen Zedern entsprächen den hochmütigen Gnostikern. – Die Zachaeus-Syk. wird vielfach in die F.symbolik (s. o. Sp. 676) einbezogen: Petrus Chrysologus sagt, der Zöllner sei auf denselben Baum gestiegen, mit dessen Blättern Adam seine Blöße bedeckt habe, u. bezeichnet den Baum als arbor veniae (s. 54 [PL 52, 349]). Dagegen geht Augustin (s. 174, 3 [PL 38, 941f]) von einer Etymologie des Baumnamens aus, die Galen (CMG 5, 4, 2, 302, 22/3) als lächerlich abgewiesen hat: er bedeute ‚dumme F.‘ (fici fatuae), Zachaeus müsse auf das Kreuz steigen, das nach 1 Cor. 1, 23 in den Augen der Heiden eine Torheit ist. Von der gleichen Etymologie ausgehend, sagt Papst Gregor (mor. 27, 79 [PL 76, 444/6]), Zachaeus suche die laudabilis fatuitas. Nach Epiphanius (ed. A. Erikson = Act. Reg. Soc. hum. litt. Lund 27 [1939] 98f) bringt der hohe, angenehm schattende Baum als Frucht die Passio der Lehrer, die nicht durch Gesetzeseifer, sondern durch den Glauben Unsterblichkeit erlangt haben. – Schließlich ist auf die geringe Wertung der Frucht hinzuweisen, die in der koptischen (cap. 54, 30/1 Till-Leipoldt) u. äthiopischen (cap. 24, 128/9 H. Duensing) Fassung der hippolyt. Kirchenordnung zum Ausdruck kommt: sie darf nicht gesegnet werden, ebensowenig wie Zwiebel, Knoblauch u. Gemüse, mit denen sie als einzige Baumfrucht zusammengefaßt wird (vgl. auch Dölger, Ichth. 2 [1922] 78). – Bildlich dargestellt ist die Zachaeusperikope zB. auf der Kathedra des Maximianus (Garucci, Stor. 6 Taf. 418; Wilpert, Mos. 2, 829), auf den Mosaiken an der Altarwand in der Marienkapelle Papst Johannes VII (J. Reil, Die altchristl. Bildzyklen des Lebens Jesu [1910] 110), auf den Malereien von S. Urbino u. Ferentillo (Wilpert aO. 1, 390 Abb. 128. 396; 2, 830). Eine Syk. ist möglicherweise auch in der Wiener Genesis (Gerstinger aO. Text 151) zu sehen; vgl. auch nr. 15 der sog. ambrosian. Tituli (S. Merkle, Die ambros. Tituli = RQS 10 [1896] 219). In späterer Zeit sind Syk. u. F.korb Symbole des Amos (L. Réau, Iconographie de l'art chrétien 2, 1 [Paris 1956] 381; zu Zachaeus 400).

K. Boetticher, Der Baumkultus der Hellenen (1856). – V. Buchheit, Feigensymbolik im antiken Epigramm: RhMus 103 (1960) 200/29. – K. Burdach, Der Gral = Forschungen zur Kirchen- u. Geistesgeschichte 14 (1938). – O. Dähnhardt, Natursagen 1 (1907); 2 (1909). – G. Dalman, Arbeit u. Sitte in Palaestina = Schriften des Deutschen Palaestina-Instituts 3/10 (1928/39); Orte u. Wege Jesu[3] = Schriften des Deutschen Palaestina-Instituts 1 (1924). – J. B. Friedreich, Die Symbolik u. Mythologie der Natur (1859). – O. Goetz, Der Feigenbaum in der religiösen Kunst des Abendlandes (1965). – A. de Gubernatis, La mythologie des plantes 1/2 (Paris 1878/82). – V. Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere [8](1911) 95/103. – C. H. Hunzinger, Art. Συκῆ: ThWb 7, 751/9. – S. Klein, Weinstock, F.baum u. Sykomore in Palaestina: Festschr. A. Schwarz (1917) 389/400. – H. Koch, Die F.blätter der Stammeltern bei Irenaeus u. Tertullian u. die Nachwirkung ihrer Erklärung: TheolStudKrit 105 (1933) 39/50. – L. Kriss-Rettenbeck, Feige. Wort. Gebärde. Amulett (1955). – H. G. Le-

DER, Arbor scientiae: ZNW 52 (1961) 156/89. – I. Löw, Die Flora der Juden 1/4 (1928/34). – J. MURR, Die Pflanzenwelt in der griech. Mythologie (Innsbruck 1890). – F. OLCK, Art. Feige: PW 6, 2, 2100/51. – L. REINHARDT, Kulturgeschichte der Nutzpflanzen (1911). – J. N. SEPP, Symbolik zum Leben Christi 5 (1846, neubearbeitet 1898 von D. B. Haneberg). – A. TSCHIRCH, Handbuch der Pharmakognosie 1/3 ²(1930/32). – H. VORWAHL, Zum Ursprung des Feigenblattes: RhMus 79 (1930) 319/20. – E. WERTH, Die ‚wilde' F. im östlichen Mittelmeergebiet u. die Herkunft der F.kultur: Berichte der deutschen botan. Gesellschaft 50 (1932) 539/57.

V. Reichmann.

Feind Gottes s. Gottesfeind.

Feindesliebe s. Liebe, Nächstenliebe.

Feinschmeckerei s. Gula, Mahlzeit.

Feldkult s. Kult.

Feldzeichen.

A. Heidnisch. I. Vorgeschichte: wegweisende Tiere. Mit Recht haben Reinach, Sign. 1307f u. Merkelbach 514/6 in den Legenden von wegweisenden Tieren, die bei einigen Völkern im Verlauf ihrer Wanderungen entstanden sind, den Ursprung der F. oder wenigstens der Tierstandarten gesehen. Die Entwicklung zur Tierstandarte führte von lebendigen, wegweisenden Tieren, besonders beim ver sacrum (dazu vgl. G. Hermansen, Studien über den italischen Mars [Kopenhagen 1940] Reg. s. v.), zu der Vorstellung, das Tier auf dem von einem Menschen getragenen F. abzubilden. Ein lebendiges Tier ist zB. der Specht (picus), der die Picentes in ihre Heimat führt (vgl. Strabo 5, 4, 2; Festus 214 M. [= 235, 16f L.]: Picena regio, in qua est Asculum, dicta, quod Sabini cum Asculum proficiscerentur, in vexillo eorum picus consederat); ebenso der Wolf der Hirpini (Strabo 5, 2, 2; Serv. Aen. 2, 785; Festus 106 M. [= 93, 25f L.]) oder der Stier im ver sacrum der Sabiner. Hingegen sind die bei Plin. n.h. 10, 16 genannten Tiere (aquila, lupi, minotauri, equi, apri) Abbildungen auf den F. wie auch der goldene Adler der Perser, den Xenoph. Cyr. 7, 1, 4 nennt (vgl. anab. 1, 10, 12; Aelian. n. a. 12, 21; Philostr. imag. 2, 30; A. Alföldi: Germania 30 [1952] 188/90; A. Rumpf: AthenMitt 77 [1962] 229/41; Galling 161). Lebendige Tiere als Wegweiser oder abgebildet auf F. sind überliefert: der Adler für die Sarmaten (Trajanssäule: Cichorius Taf. 12. 17. 19. 21) u. die Parther (Marc-Aurelssäule: Petersen Taf. 63b. 64a u. b. 65; für die Perser s. Xen. an. 1, 10, 12), Raben für die Germanen, Schlangen für die Langobarden u. Vandalen, der Drache für die Angeln u. Franken (A. Alföldi: Jahrb. d. schweizer. Ges. f. Urgesch. [1949] 25), der Hirsch für die Hunnen (A. Alföldi: ArchAnz 46 [1931] 404; F. Altheim, Weltgeschichte Asiens im griech. Zeitalter 2 [1948] 201). Da die F. Mythen voraussetzen u. infolge davon die Wirksamkeit einer gegenwärtigen Gottheit, gehören in diesen Zusammenhang auch die im engeren Sinn rituellen Zeichen, die für orientalische Kulte bezeugt sind, wie zB. den des Jupiter Dolichenus (P. Merlat, Répertoire des inscript. et monuments figurés du culte de J. D. [Paris 1951] nr. 50. 66. 67. 148. 152. 153) oder den des Hadad u. der Atargatis (Excavations at Dura, Report 1 [1929] Taf. 49. 50; 3 [1932] Taf. 19; H. Seyrig: Syria 10 [1929] 339 Taf. 86; H. du Mesnil du Buisson, Les tessères et monnaies de Palmyre [Paris 1962] 425/30).

II. F. in der Armee. a. Orient. F., auf denen die Gottheit ihre Gegenwart durch ihren Namen bezeugt, gehören zu den urtümlichen Traditionen des Orients. So in Ägypten (Diod. 1, 86; R. O. Faulkner, Egyptian milit. standards: JEgArch 27 [1941] 12/18; Galling 161/3): dem Heer Ramses' III zieht, wohl auf besonderem Wagen, eine Standarte voraus, die an ihrer Spitze den Widderkopf des Ammon-Re u. darauf die Sonnenscheibe trägt; sie ist Sinnbild des höchsten Gottes, der seinen Sohn, den König, begleitet (Inschrift: ‚Siehe, ich bin vor dir...'); vgl. Erman-Ranke, Aeg. 633f mit Abb. u. H. Gressmann, Altoriental. Bilder zum AT ²(1927) Taf. 219 Abb. nr. 548. Im Krieg gehen dem König Standartenführer der einzelnen Gaue voraus (Abb. auf altägypt. Schminktafeln; s. Gressmann aO. Abb. 26). Die einzelnen Truppenteile hatten ihre Standarten; zur Zeit der Hatschepsut findet man oben auf der Stange aus Metall getriebene Bilder: schreitender Löwe, Pferde, Schiff,

auch der Name der Königin (Erman-Ranke, Aeg. 653; Galling 161). So in Assyrien (B. Meissner, Assyrien u. Babylonien 1 [1920] 93/95; H. Schäfer, Assyrische u. ägyptische F.: Klio 6 [1906] 393/99; Gressmann aO. nr. 537/538; vgl. 534). ‚Erst die Perser besitzen für die einzelnen Truppenteile ... Standarten aus Stoff (mit Bildern, wie dem des Hahnes), also Fahnen im modernen Sinne' (Galling 163). Noch im 1./2. Jh. nC. sind in Hatra ‚göttliche F.', die die Namen der Stadtgötter tragen, Gegenstand eines Kultes. Da sie manchmal außer dem Namen des ‚Hauses', dem sie zugeteilt sind, den des ‚Inhabers des F.' (RBSMY') tragen, haben sie zweifellos eine militärische Verwendung gehabt; sie sind dem σημήϊον bei Lucian. dea Syr. 33 zu vergleichen (A. Caquot: Syria 29 [1952] 90f; ebd. 32 [1955] 63f). – Jeder Stamm in Israel hatte sein F. (hebr. dœgœl). Für die Soldaten gibt das F. (hebr. nēs) den Sammelplatz sowie Marsch- oder Angriffsrichtung an. Vor dem ‚F. Jahwes' (Ex. 17, 15) leistete man den Fahneneid (Galling 161). Für die Truppen, die in taktischen Einheiten zusammengefaßt sind, werden dagegen Militärstandarten (hebr. ōtōt, Vulg.: signa) nur Num. 2, 2 erwähnt. Diesen biblischen Texten steht sehr nahe die Aufzählung der F. der Essenergemeinschaft, die man in der ‚Kriegsregel der Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis' findet (1 QM 3, 12/4, 17): jede Einheit (Tausendschaft, Hundertschaft, Schar von fünfzig u. von zehn) hat ein F., dessen Größe sich nach der Mannschaftsstärke richtet; ebenso hat ein solches der Führer jedes der ‚vier Lager'; die größte Standarte hat der Führer der gesamten Gemeinschaft (The scroll of the war of the sons of light against the sons of darkness, ed. Y. Yadin, transl. B. u. Ch. Rabin [Oxford 1962] 38/64; A. M. Gazor-Ginsley, The standards of the army of the sons of light: Rev. Qumran 5 [1965] 163/76). Diese Standarten tragen Inschriften, die offenbar als Ermunterungen zum Kampf für Gott zu verstehen sind. Die F. der Qumrantexte gehören nicht zu den Einrichtungen, die römischem Vorbild nachgeschaffen wurden (Yadin aO. 62f). Der slav. Josephus (bell. Iud. 8, 6) berichtet: ‚Die Essener richteten sich in der Kenntnis ihrer Kriegskunst nach alten Schriften u. fremdem Brauch'. Danach könnte man auf den Gedanken kommen, daß die parthische Armee, wie wir sie in Hatra treffen, Vorbild der Essener war. Aber die Grundlage ihrer apokalyptischen Vision dürfte viel einfacher in der Bibel, im Buch Numeri, liegen (Gazor-Ginsley aO. 176). Der Midrasch Numeri Rabba (zu Num. 2, 2f), der in diesem Teil nicht älter als das 12. Jh. ist, schreibt dem Levitenstamm eine Standarte zu (vgl. H. Lewy, Die Fahne der Leviten: ARW 29 [1931] 193/195).

b. Italien. Weder Alexander noch die hellenist. Könige haben F. besessen (Kromayer-Veith 132; M. Launey, Recherches sur les armées hellénistiques = Bibl. Éc. Franç. 169 [Paris 1949] 220f); vielleicht deshalb, weil Standarten in größerer Zahl die Manöver der Phalanx beeinträchtigt hätten. Die Nachricht des Livius 33, 10, 8 über die 239 F., die Philipp V von Mazedonien bei Kynoskephalai verloren habe, ist verdächtig. Das F. des Hephaistion aber (Arrian. anab. 7, 14) ist zweifellos nur das Kennzeichen, das nach persischer Sitte den Heerführer hervorhebt. – Im Gegensatz dazu besaßen die Völkerschaften der Italiker u. Kelten F., soweit man auch in ihrer Überlieferung zurückgeht. Die Pikenter hatten auf den Spitzen ihrer Standarten die wegweisenden Tiere ihrer Mythen angebracht: in vexillo eorum picus consederat (Fest. 212 M. [= 235, 17 L.]). Nach Livius besaßen F. die Latiner (3, 8, 10) u. die Samniten (5, 38f; 7, 37, 7; 10, 14, 21. 41, 5). Ferner sind F. bei den Etruskern (Liv. 9, 32, 6; 10, 30, 2) u. den Kampaniern (33, 35) bezeugt. Jedoch ist das, was bei Reinach, Sign. Abb. 6431 der Reiter trägt, nicht ein F., sondern die fette Beute (spolia opima), die man dem besiegten Heerführer abgenommen hat (Liv. 25, 18), ganz wie bei dem Samniten des 4. Jh. vC. auf dem Fresko von Paestum (F. Weege, Oskische Grabmalereien: JbInst 84, 3 [1909] 116; Cl. Nicolet: MélArch 74 [1962] 469f). Ein F. wurde im Zentrum der Verschwörung der aufständischen Italiker beim Bundesgenossenkrieg aufgepflanzt (Alföldi, Hasta 14 Taf. 6, 5f). F. besaßen die cisalpinischen Gallier (Liv. 31, 21, 17; 32, 30, 10; 35, 5, 13; 36, 40, 11), die transalpinischen (Caes. bell. Gall. 7, 88; Tac. hist. 4, 62, 2) u. die Kelten Spaniens (Liv. 35, 1, 10; 40, 40/50). Auf dem Triumphbogen von Orange sind F. der besiegten Gallier dargestellt. Ein Wildschwein ist oft das F. der Gallier (O. Schrader-K. Nehring, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde 1, 276). Ein solches F. erscheint bei der Gallia auf dem Harnisch des Augustus von Prima Porta (W. Amelung, Die Sculpturen des

Vaticanischen Museums 1 [1903] 19; Helbig, Führer 1[4], 315 nr. 411).

c. Rom. Die röm. Armee hat am Ende der Republik u. während der zwei ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit drei Arten von F. gekannt.

1. Aquila. Der Adler, den jede Legion nur einmal besitzt (Veget. 2, 16: praecipuum signum in Romano semper exercitu et totius legionis insigne; vgl. Caes. bell. Gall. 4, 25; Tac. ann. 1, 3; hist. 1, 61; Lact. div. inst. 1, 11), ist eine Art Palladium, das dem Geist der Truppe einen religiösen Halt verleiht, besonders notwendig nach den Reformen des Marius. Er ist wertvoller als die übrigen signa (wichtigstes Zeugnis: Plin. n. h. 10, 16; Domaszewski, Fahn. 24; Parker 36). Dieser Adler ist in republikanischer Zeit aus Silber (vgl. Cic. Cat. 1, 24 zu dem von Catilina in seinem Hause aufbewahrten Adler; s. u. Sp. 699), während der Kaiserzeit meist aus vergoldeter oder einfacher Bronze (mehrere Beispiele in verschiedenen Museen; der zuletzt entdeckte

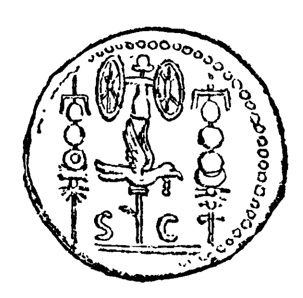


Abb. 1. Münze v. J. 40 vC. Adler zwischen zwei Legionsstandarten, darüber ein Tropaion.

ist der Adler von Maillac [Frankreich, Departement Aude], s. O. Taffanel: RevÉtLig 19 [1953] 98/106; vgl. A. Piganiol: Mélanges H. Lévy-Bruhl [Paris 1959] 471/3). Im allgemeinen sind am Schaft der Adler keine Phalerae befestigt; eine Ausnahme machen nur die von den Parthern zurückgegebenen Adler auf dem Harnisch des Augustus von Prima Porta u. die auf einigen Statuetten dargestellten. Abb. 1 zeigt (nach Domaszewski, Fahn. 45 Abb. 36 = Sydenham 206 nr. 1320) eine von Octavius anläßlich der Einberufung des Senats nach dem Sieg von Perusia (40 vC.) geprägte Münze. Die drei Zeichen symbolisieren die Teilnahme der drei traditionellen Phalangen der Legion am Sieg (vgl. Sydenham 120 nr. 747).

2. Signum. Das ‚signum' ist aus einem Schaft



Abb. 2. Rom, Trajanssäule. Signifer mit F. der Prätorianerkohorte.

gefertigt, der ursprünglich in einer offenen Hand aus Holz oder Bronze endete, später in einer einfachen Spitze. Darunter hielt eine Querstange zwei Gehänge oder (während der Kaiserzeit) einen quadratischen Stoff, auf dem in Goldbuchstaben die Namen der Kaiser geschrieben oder Medaillons gestickt waren. Darunter waren unmittelbar am Schaft Phalerae mit dem Bildnis eines Kaisers oder einer Gottheit angebracht. Sodann folgte ein Täfelchen (während der Republik) oder ein Stoff, der den Namen der Kampfeinheit trug. Am Ende der republikanischen Zeit war manchmal, später öfter, am Schaft auch das Zeichen des Tierkreises angebracht, das den Geburtstag der Legion anzeigte (zB. ein Steinbock für die legio XIV Gemina [Cohen 4, 52 nr. 270] oder Vogelflügel für die legio V Alaudae [Münzen, benannt nach der Höhle Epasnoctos: Paris Bibl. nat. nr. 3900]). Diese

Tierkreiszeichen haben hier keine apotropäische Bedeutung, sondern sind eine Art Wappen der Legion (Domaszewski, Fahn. 54/56; Renel 212f). Eine kurze Querleiste am Ende des Schaftes erlaubt, das signum im Boden aufzupflanzen. Wegen der Kaiserbilder an den signa sahen die Juden im Durchmarsch römischer Truppen mit ihren F. einen Verstoß gegen ihr kaiserliches Privileg, weiter nach ihren ererbten Gesetzen leben zu dürfen (vgl. Ios. ant. 18, 3, 1 [55/59]. 18, 5, 3 [121]; bell. Iud. 2, 9, 2/3 [169/174]). Abb. 2 zeigt einen prätorianischen ‚signifer' beim Vorbeimarsch vor dem Kaiser Trajan (nach Cichorius Taf. 7; Domaszewski, Fahn. 59 Abb. 58). Diese Zuweisung zur Prätorianerkohorte ist gesichert durch das Grabrelief des Prätorianerhauptmanns M. Pompeius Asper (vgl. CIL 14, 2523; Domaszewski, Fahn. 31 Abb. 5; M. Durry, Les cohortes prétoriennes [Paris 1938] Taf. 4).

3. Vexillum. Das ‚vexillum' (Deminutivum von velo nach Festus 519, 5 L.; vgl. jedoch A. Walde-J. B. Hofmann, Wb. 2 ³[1954] 745f) ist eine Fahne aus purpurfarbenem Stoff, auf die die Namen der Kohorten geschrieben waren u. in Goldbuchstaben die der Kaiser (Suet. Vesp. 6, 3; Sen. Phoen. 399f; Georg. Cedren.: Bonn. Corp. [1838] 298 = PG 121, 333C); dann, nach Hadrian, die der Zenturien (Veget. mil. 2, 13; Neumann, Vex. 2446/54). Wie man annimmt, besaß jede Reiterschwadron der Legion oder der Hilfstruppen während aller Epochen ein vexillum: der Latiner Turnus erhebt auf der Feste ein vexillum russeum, um die Fußsoldaten zu den Waffen zu rufen, u. ein anderes, caeruleum (Serv. Aen. 8, 1), mit Bezug auf die Reiter (vgl. Sen. Phoen. 399f). Man weiß nur, daß das signum oder das vexillum das älteste der legionarischen F. ist. Die Terminologie ist fließend: signiferi, vexillarii u. sogar vexilliferi für die Spätzeit (vgl. Reinach, Vex. 776/7; A. Neumann, Art. vexillarius: PW 8 A 2 [1958] 2440) sind austauschbare Bezeichnungen für die nämliche Kampfeinheit; im Bellum Mutinense übergibt ein signifer sterbend den Adler, dessen Träger er war, an Octavius (Flor. 4, 5). Vegetius u. Cedrenus aO. nennen das vexillum ‚flammula'. Vielleicht stammt dieser Ausdruck aus einer Zeit, in der für die aufständischen Italiker des Bundesgenossenkrieges wie für die Römer das signum der Manipel an der Spitze ein Fähnlein aus Stoff zeigte, wie man es auf den Münzen sieht, die uns die ältesten Darstellungen der F. bieten (Domaszewski, Fahn. Taf. 34/43). Die literarische Überlieferung läßt die F. der Legionen bis auf Romulus zurückgehen, nur um der Etymologie von manipulus Rechnung zu tragen (Liebenam 2151 nach Domaszewski, Fahn. 13; vgl. Ov. fast. 3, 117f pertica suspensos portabat longa maniplos, / unde maniplaris nomina miles habet; dazu F. Bömer im Kommentar zSt. [1957]; vgl. auch Isid. or. 18, 3, 5 u. Walde-Hofmann 2 ³[1954] s. v. manipulus: ‚Die Bed. ‚Soldatenabteilung' ist mit den Alten ... daraus zu erklären, daß verschieden gebundene Heubündel als F. der Manipel dienten ...'; vgl. *Manipel). In der Manipulartaktik, die nach Marius immer weniger im Kampf verwendet wurde, aber deren Überlieferung in der Armee noch bis zu Hadrian lebendig war, hatte wahrscheinlich jeder der 30 Manipel der Legion sein signum erhalten, da es für die Verbindung untereinander notwendig war. Wie W. Zwikker (BerRGK 27 [1938] 15f) u. A. Neumann (ÖJh 35 [1943] Beibl. 27/32) gezeigt haben, waren weder alle legionarischen signa mit Kaiserbildnissen in Form von phalerae versehen noch alle signa der Prätorianerkohorten. In Wirklichkeit sind die phalerae auf den signa aller Korps der römischen Truppen Dekorationen, die jede Truppeneinheit in verschiedener Anzahl erworben hatte (von solchen Signumscheiben ist ein Beispiel, eine runde Platte aus Bronze, durch G. Nottbohm: Festschr. B. Schweitzer [1954] 364/65 veröffentlicht worden). Ebenso hat man Zwikker in folgenden Punkten gegen Domaszewski u. Mommsen einmütig zugestimmt: die signa waren nicht den Manipeln reserviert; andererseits wurden die vexilla weder allein den Kampfeinheiten der Reiterei verliehen noch besonderen taktischen Gruppen aus abkommandierten Teilen verschiedener Legionen, noch auch den Veteraneneinheiten, die zum aktiven Dienst aufgeboten wurden; vielmehr wurden sie den Kohorten verliehen, als diese gegen Ende des 2. Jh. vC. Kampfeinheiten wurden. – Die Manipel-F., schon zur Zeit Caesars verändert (vgl. Domaszewski, Fahn. Taf. 34. 38. 39. 43), verschwanden gewiß bei der Armeereform des Augustus. Unter Hadrian hatten die Kohorten ihrerseits zweifellos ihre F. zugunsten der Zenturien verloren (Neumann, Vex. 2447f). Die Geschichte der legionarischen F. ist die der Taktik: sie haben niemals aufgehört, zusammen mit den tubae, den tubicines u. den

cornua der cornifices die Befehlsübermittlung an die Kampfeinheiten sicherzustellen. Diese waren immer kleiner geworden, wie es die Art der Kriegsführung forderte. Über die Bezeichnungen, die für die signa bei der Vorbereitung des Kampfes wie im Kampf selbst verwendet wurden, vgl. Domaszewski, Fahn. 5; Liebenam 2154f. Für die signa der Prätorianerkohorten u. der anderen Truppeneinheiten (evocati, equites singulares, cohortes auxiliarii, alae, cohortes oder numeri veteranorum) vgl. Domaszewski, Fahn. 24f; Liebenam 2153.

4. Draco. Der Drache, das charakteristische Kennzeichen barbarischer Truppen, zB. der Daker (Trajanssäule: Cichorius Taf. 75), Skythen (Arrian. tact. 35, 4), Inder (Suda s.v.), Perser (Script. Hist. Aug. Aur. 28, 5; Fiebiger 1633f), Angeln u. Franken (s. o.

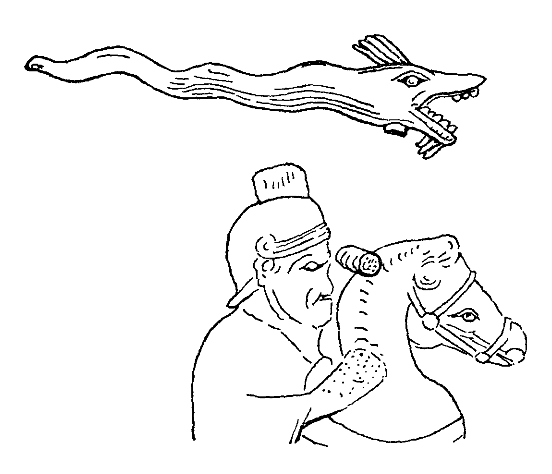


Abb. 3. Rom, Konstantinsbogen. Draconarius (Zeichnung P. Wieland nach L'Orange–v. Gerkan).

Sp. 690), wird im 4. Jh. unter den F. der röm. Armee genannt (Gregor. Naz. or. 4 in Iul. 1, 66 [PG 35, 588 B]). Er ist eines der signa des Kaisers Julian im Feldzug gegen die Alemannen (Amm. Marc. 16, 12, 39) u. schmückt eine der Standarten, die Constantius II bei dem ganz orientalischen Gepränge seines Einzugs in Rom 357 umgaben (Amm. Marc. 16, 10, 6f). Ammianus Marc. beschreibt bei dieser Gelegenheit die Drachen als phantastische Tiere, aus Seidengewebe gefertigt, wehend im Wind auf der Spitze einer Lanze, die mit wertvollen Steinen geschmückt ist; ihr Rachen ist geöffnet ,et ideo velut ira perciti sibilantes caudarumque volumina relinquentes in ventum' (eine andere Beschreibung bei Arrian. tact. 35, 3 mit dem Kommentar von F. Kiechle: BerRGK 45 [1965] 120f). Prudentius beutet perist. 1, 34/6 den Gegensatz zwischen ihrer Schrecken einflößenden Wildheit u. dem Kreuz aus (insigne lignum, quod draconem subdidit; vgl. c. Symm. 2, 713f). Ihr massenhaftes Auftreten beim Staatsakt des adventus Augusti (Joh. Chrys. perf. car.: PG 56, 284; in Rom. hom. 1, 4, 10 [PG 60, 537]; Claud. in Ruf. 1, 378; 2, 365; cons. Hon. 3, 139) u. auf den kaiserlichen Gewändern (Texte bei P. Franchi de' Cavalieri, Constantiniana = Studi e Testi 171 [1953] 124f) bezeugt die wachsende Orientalisierung des kaiserlichen Zeremoniells. Die Scriptores Hist. Aug. machen bei ihrer Beschreibung des Triumphes des Gallienus von den Drachen einen anachronistischen Gebrauch (Gall. 8, 5). Über den Reitern der kaiserlichen Eskorte zeigt der Konstantinsbogen fliegende Drachen als F.; auf zwei Sarkophagen des Thermenmuseums in Rom (2. Jh.) sind sie mit einem Wildschwein, mit einem Adler u. den vexilla verbunden (S. Aurigemma, Die Diokletiansthermen u. das Museo Nazionale Romano [1954] Taf. 15). So ist es auch noch in der Armee des Julian (Amm. Marc. 15, 8, 4; 16, 12, 12; 20, 5, 1). Augustinus kennt als F. kaum noch die vexilla u. die Drachen (doctr. christ. 3, 5 [CSEL 80, 35]). Am Ende des 4. Jh. gibt es einen Adler je Kohorte (Veget. 2, 13; Fiebiger 1633f); als sein Träger erscheint bald ein signifer, bald ein draconarius (vgl. ThesLL s.v. draconarius 2045; Dessau 8881 vJ. 290/300; Année épigr. [1928] 161; K. Pink, Der Drache auf antiken Münzen: Mitt. Oester. Numism. Ges. 2 [1960] 25f). Man darf darin ein Zeichen der Barbarisierung der Armee sehen. Im 6. Jh. gibt es in der byzantin. Armee nur noch ein einziges F., das βάνδον (R. Grosse, Fahn. 365). Die bei Coripp. Joh. 7, 241 (MGAA 3, 88) erwähnten victrices aquilae sind metaphorisch aufzufassen. Abb. 3 zeigt einen Draconarius vom Konstantinsbogen (vgl. H. P. L'Orange – A. v. Gerkan, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens [1939] Taf. 126).

5. Signum des Heerführers oder Kaisers. Das signum, das besondere Zeichen des Heerführers oder Kaisers, ist größer als die anderen F.; es ist aus Purpur hergestellt u. trägt den Namen des Heerführers, dem es gehört (Arrian. Parth.: FGrHist 156 F 154). Auf

der Trajanssäule ist dieses vexillum vor den signa der Prätorianerkohorten aufgestellt (Cichorius Taf. 31). Während des Feldzugs hat der Heerführer das signum in seiner Nähe (Ios. bell. Iud. 7, 9, 169/74; ant. 18, 3, 1). Es wird über seinem Zelt im Feldlager gehißt; so geschieht es bei Fabius (Plut. Fab. 1), bei Crassus in Carrhae (Dio Cass. 40, 18, 3), bei Germanicus in seinem Feldlager bei Köln (Tac. ann. 1, 39, 4: vexillum in domo Germanici situm; vgl. H. Furneaux im Kommentar 1 [2][Oxford 1896 u. ö.] zSt.). Es begleitet den Feldherrn in den Kampf (Caes. bell. Gall. 2, 20, 1: Caesari omnia uno tempore erant agenda: vexillum proponendum, quod erat insigne, cum ad arma concurri oporteret; Plut. Fab. 15, 1) u. dient der Befehlsübermittlung zum Angriff (Caes. bell. civ. 3, 89, 4; vgl. H. Meusel [13][1965] zSt.). In der Entscheidungsschlacht von Pistoia (62 vC.) hatte Catilina einen Adler bei sich, von dem man sagte, ‚er habe C. Marius im Kimbernkrieg gehört' (Sall. 59, 3); es ist das der berühmte Adler, über den Cicero in Cat. 1, 24 sagt: aquilam illam argenteam ... cui domi tuae sacrarium scelerum tuorum constitutum fuit; s. o. Sp. 693. Der Purpurstoff eines vexillum, der einzige, der auf uns gelangt ist, wird im Museum der Schönen Künste in Moskau verwahrt (M. Rostovtzeff: JRomSt 32 [1942] 92f); weil auf diesem Tuch eine Siegesgöttin aufrecht auf einer Erdkugel steht, könnte es sich um das Fahnentuch des F. eines der Caesares der Tetrarchie, des Galerius, handeln.

III. F. außerhalb der Armee. F. dienten in Rom auch dazu, die Zenturiatkomitien zusammenzurufen. Ein vexillum wurde auf der Festung aufgerichtet (Mommsen, StR 3, 1, 387): so machte man es beim Zusammenziehen von Soldaten, beim Auszug von Kolonisten (Cic. leg. agrar. 2, 32; Phil. 2, 102; auf Münzen mit dem sulcus primigenius; Domaszewski, Fahn. Taf. 49), alle fünf Jahre bei der centuriatio der röm. Bürger, wenn der Zensor seines Amtes waltete (Varro ling. lat. 6, 93: quod censor exercitum centuriato constituit quinquennalem, cum lustrare et in urbem ad vexillum ducere debet). F. umgaben den Feldherrn oder Kaiser sowohl bei der adlocutio an die Soldaten (Trajanssäule: Cichorius Taf. 10; Mark-Aurel-Säule: Pallottino-Romanelli Taf. 7. 8. 24. 49. 98; Alföldi, Hasta 13), wie bei den Ansprachen an die Bürger (so Trajan auf dem Bogen von Benevent). Weil das imperatorische F. ‚Zeichen der Autorität des obersten Herrn ist', hat es bei Paraden seinen Platz für sich hinter den übrigen F. u. unmittelbar vor dem Feldherrn oder Kaiser (Joh. Chrys. laud. S. Pauli 7 [2, 512 Montf. = PG 50, 507f]; vgl. das Relief des Adventus auf dem Konstantinsbogen in Rom). Noch im 6. Jh. ist diese Zeremonie im Gebrauch, nur hat das Kreuz den Platz des kaiserlichen signum eingenommen (Greg. Tur. h. Franc. 5, 4). Die Provinzialstatthalter haben derartige signa während aller öffentlichen Handlungen (Optat. 2, 18 [CSEL 26, 53, 7]) oder bei den Aufzügen an offiziellen Festen bei sich gehabt (Pass. S. Fabii vexilliferi: AnalBoll 9 [1890] 109f. 123/34). Auch die Kollegien u. die Tempel besitzen signa (Script. Hist. Aug. Gall. 8, 6; Aurel. 34, 4). Noch im 6. Jh. trägt die Menge, die vor dem König, Herzog oder Bischof hergeht, signa u. vexilla (Greg. Tur. h. Franc. 6, 2; 8, 1).

IV. Die Religion der röm. F. a. Allgemeines. Auf Münzen aus Hierapolis sind in einer Art Kapelle F. aufgestellt zwischen Adad u. Atagartis; andere F. in Carrhae umgeben einen βαίτυλος (F. Cumont, Fouilles de Doura Taf. 49. 50; vgl. M. Rostovtzeff: JRomSt 32 [1942] 98f). Bei der dargestellten Opferhandlung des röm. Tribunen in Dura steht nahe am Altar ein F. aus rotem Tuch, das von einer Krone überragt wird (Cumont aO. Taf. 50). Sicher ist, daß in den oriental. Armeen das F. nicht Kultgegenstand war. Ganz anders ist es im röm. Heer. Bei Tertullian (apol. 16, 8 [CCL 1, 116]) heißt es: religio tota castrensis signa veneratur, signa adorat, signa iurat, signa omnibus deis praeponit. Niemand bezweifelt die Tatsächlichkeit dieses auch sonst bezeugten Kultes (vgl. Tert. nat. 1, 12 [CCL 1, 30/1]; s. weiterhin auch Sen. ep. 95, 35; Ios. bell. Iud. 3, 124; 6, 316; Suet. Calig. 14; idem Vitell. 2; Min. Fel. 29, 7; Dio Cass. 59, 27; Herodian. 4, 4, 5). Aber man hat bisweilen fälschlich geglaubt (Th. Mommsen, Ges. Schriften 6 [1910] 135/44; Kruse 64f), der Kult der F. gelte den kaiserlichen Bildern, die oft an den F. angebracht sind. Es gibt aber keine röm. Truppe ohne vexilla oder signa, diese aber sind in allen Truppenteilen mit ihren Göttern gleichgesetzt worden (Ios. bell. Iud. 6, 316; Tac. ann. 2, 17, 4: sequerentur Romanas aves [sc. aquilas], propria legionum numina [vgl. H. Furneaux im Kommentar 1 [2](Oxford 1896) zu ann. 1, 39, 7]; hist. 3, 10; CIL 7, 1030; Dessau 2295). Seit der

Zeit des Augustus wußte man, daß der Kult der F. in Rom sehr alt war u. daß sich die gleiche Verehrung an die alten F. der Manipel u. an die Adler knüpfte, aus denen Germanicus die propria legionum numina (Tac. ann. 1, 39; 2, 17, 4) u. Dionys. v. Hal. (6, 5, 2) Götter gemacht hatten. Deshalb führt man auch die bei Carrhae verlorenen F. bei ihrer Rückkehr nach Rom (20 nC.) wie Gottheiten auf einer Quadriga durch die Stadt bis zum Tempel des Mars Ultor (Cohen 64 nr. 214; H. Mattingly: Numism. Chronicle 12 [1952] 28 Taf. 4, 2). Plin. n. h. 13, 4 wußte nicht zu sagen, wie alt der Brauch sei, die signa mit Öl zu salben. Schon nach der Einnahme von Jerusalem durch Pompeius haben nach Ansicht der Essener von Qumran diejenigen, die von den Juden Kittim genannt wurden u. die nach allgemeiner Ansicht die Römer sind, ‚ihren Standarten geopfert u. aus ihren Kriegswaffen einen Gegenstand ihrer Religion gemacht' (so A. Dupont-Sommer, Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte [Paris 1950] 43). Wenn die Kaiserbilder an den Signa militaria, wie es wahrscheinlich ist, nur Auszeichnungen waren, die den Truppen gewährt wurden (s. o. Sp. 696), so erklärt sich die Römerfeindschaft der Juden zZt. des Pontius Pilatus (J. B. Frey: RevBibl 15 [1934] 277f; J. Blinzler, Der Prozeß Jesu [3][1960] 187f) vor allem durch ihren Abscheu vor der röm. religio signorum.

b. Orte u. Formen des Kultes. Während der Republik wurden die als heilig betrachteten F. (Cass. Dio 40, 18, 1f) in der Zeit zwischen zwei Feldzügen im aerarium (Tempel des Saturn) aufbewahrt (Liv. 3, 69, 8; 4, 22, 1; 7, 23, 3). In der Kaiserzeit waren sie in einer Kapelle nahe den principia untergebracht (Tac. hist. 1, 36; Stat. Theb. 10, 176; Ios. bell. Iud. 3, 123/4; Cass. Dio 40, 18, 1f νεὼς μικρός, der dann ἀετός heißt; Herodian. 4, 4, 5; Fellmann 86f); sie war ein tetrastylischer Tempel; so erscheint sie auf dem sog. Tiberiusdegen (J. Gagé: RevArch 5, 32 [1930] 9f) u. auf einem Relief aus Viminacium (Domaszewski, Rel. 2). An ihr haftet, genau wie an einem der Gottheit geweihten Platz, das Asylrecht (Tac. ann. 1, 39, 5); die Ersparnisse der Soldaten werden dort apud signa, unter der Verantwortlichkeit der signiferi (Veget. 2, 20) u. der Obhut eines Wachpostens, aufbewahrt (excubitorium ad tutelam signorum et imaginum sacrarum: CIL 3, 52126; vgl. Tac. ann. 1, 39, 5). Der hier geübte Kult kannte Opfer (Ios. bell. Iud. 6, 6; Herodian. 4, 4, 5), wahrscheinlich Trankopfer, u. diese nicht nur am natalis legionis (Domaszewski, Rel. 12f). Von einer adoratio der F. ist indessen erst im 2. u. 3. Jh. nC. die Rede (Tert. apol. 16, 8 [CCL 1, 116]; vgl. J. P. Waltzing im Kommentar [Liège 1919] zSt.; Herodian. 4, 4, 5; CIL 14, 3608). An Festtagen (festis diebus) u. nicht nur beim armilustrium am 19. Oktober, das in der frühen Zeit das Ende der Saison für die Kriegsführung bezeichnete, salbte man die F. ebenso mit Öl (Plin. n. h. 13, 23), wie man es mit Götterbildern tat (Cic. Verr. 2, 77; Acta Arval.: CIL 6, 2104). An diesem Tag u. ebenso beim sacramentum militiae, bei dem F. unbedingt erforderlich waren (s. Art. Fahneneid: o. Sp. 280), leistete die versammelte Truppe jährlich dem Kaiser den Eid (Ios. ant. 19, 247; vgl. P. L. Strack, Untersuch. z. röm. Reichsprägung 1, Trajan [1931] Taf. 4 nr. 310). Den 24. Mai, der schon durch das tubilustrium ausgezeichnet war, bezeichnet das Feriale Duranum (ed. R. O. Fink, A. S. Hoey, W. F. Snyder: YaleClassStud 7 [1940] 115/20; C. Bradford-Welles – R. O. Fink – J. Frank Gilliam, The Excavations at Dura-Europos, Final Report 5, 1: The Parchments and Papyri [New Haven 1959] 191/212) als Fest der rosaliae signorum. Dies war nicht eine Art Karneval (A. S. Hoey: HarvTheolStud 30 [1937] 15/35), sondern ein Reinigungsritus nach den ersten Siegen. Wahrscheinlich nahmen die Salier, die so unmittelbar für die rituelle Seite des Krieges zuständig waren, daran teil (Geiger: PW 1A [1920] 1890 Wissowa, Rel.[2] 517_5). Vielleicht wurden die F. hierbei mit coronae roseae geschmückt (Plin. n. h. 21, 2). Der freudige Charakter des Festes wird bestätigt durch eine Münze, die nach der Thronbesteigung des Septimius Severus (13. April 193) für die von ihm sehr begünstigte (Cohen 4, 2, 52 nr. 270) legio XIV Gemina geschlagen wurde; sie zeigt den bekränzten Adler u. die gleichfalls bekränzten signa.

c. Das signum als Träger göttlicher Kräfte. Das signum ist der göttliche Zeuge der fides. Es ist zugegen, wenn die Daker in fidem Traiani kommen (Trajanssäule: Cichorius Taf. 75) oder wenn Aurelian die Gesandten der Iuthungi empfängt (Dexipp. frg. 24 Müller). Religio tota castrensis signa veneratur, signa adorat, signa iurat, signa omnibus deis praeponit (Tert. apol. 16, 8 [CCL 1, 116]). Im J. 210 vC. wurden unter den außerge-

wöhnlichen Umständen einer ‚devotio' Legionäre u. Flottensoldaten durch die religio sacramenti dazu gebracht, nicht nur ihre Person, sondern auch die signa militaria u. die Adler den Göttern zu weihen. Zugrunde lag die Vorstellung, daß die F. für sie das sind, was für die Stadtbewohner die stadtschützenden Gottheiten (Liv. 26, 48, 12). Im J. 90 vC. stand das signum in der Mitte der italischen Verschwörer, die den Eid leisten (Alföldi, Hasta 14). Die ältesten Münzbilder mit Manipel-F., die aber nicht älter sind als das Ende der Republik, zeigen auf der Spitze der F. die gleichen Wimpel wie das signum der italischen Verschwörer vom J. 90 (Grueber 1, 3950; 2, 388 = Sydenham 120. 157). Von da an sieht man noch oft das signum in einer geöffneten rechten Hand enden (Reinach, Sign. 1313 Abb. 6417f), wie sie für die Göttin Fides kennzeichnend ist (Liv. 1, 21, 4: ad id sacrarium [Fidei] flamines bigis curru arcuato vehi iussit [Numa] manuque ad digitos usque involuta rem divinam facere, significantes fidem tutandam sedemque eius etiam in dexteris sacratam esse; Plin. n. h. 2, 250; vgl. P. Boyancé, Fides et le serment: Homm. A. Grenier = Coll. Latomus 58 [1962] 329/41; Isid. or. 2, 1, 67). Der röm. Fidesbegriff (*Fides) fordert die vollständige Bindung der Truppe an ihren Anführer (ingens vinculum fidei). Das signum, das ständige Attribut der Göttin Fides auf den Münzen, ist dafür der göttliche Zeuge. Die geöffnete Rechte der Göttin wird von Valerius Maximus (6, 6 Anfang) beschrieben als certissimum salutis humanae pignus, nicht nur weil sie das Sinnbild des Zusammenhalts der Armee ist, sondern weil sie göttliche Gegenwart bezeugt. Das ist der Grund, weshalb allein schon der Anblick der röm. F. die Alemannen aufhält (Amm. Marc. 27, 2, 6), die Sachsen zwingt, um Frieden zu bitten (ebd. 28, 5, 3), u. dem Rebellen Firmus Entsetzen einjagt (ebd. 29, 5, 15). Ohne sie ist kein Sieg möglich. Wenn man am Morgen der Schlacht die signa nicht aus dem Boden herausziehen kann, ist dies ein Vorzeichen einer unvermeidbaren Niederlage; so ging es Flaminius vor der Schlacht am Trasimenischen See (Val. Max. 1, 6, 6; Verg. Aen. 11, 19f mit Serv. zSt.), so Crassus vor der Schlacht bei Carrhae (Cass. Dio 40, 18, 1f). Während der Schlacht von Munda flogen die Legionsadler des Sextus Pompeius fort u. ließen so den Gegner Caesars im Stich (Cass. Dio 43, 35, 4; Iul. Obseq. 126, 65). Bei Ausculum sah man ähnliche Prodigien (G. Nenci: RivFilol 33 [1935] 391/404). Mit dieser Überlieferung wird man die Legende verknüpfen dürfen, wonach die protomae signorum sich neigten, um Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem anzubeten (Acta Pilati A 1, 5 [220 Tischendorf]). Eine Legion, die ihre F. verliert, ist ohne Kraft u. der Vernichtung geweiht (Front. 4, 1, 43). Es ist ein Sakrileg, die F. zu verlassen (Ov. fast. 3, 114 [signa] quae magnum perdere crimen erat; Plut. Aem. 20). Eine interdictio trifft die Kohorten, die sie verloren haben (Liv. 10, 4, 4; vgl. auch 7, 13, 34 u. bes. 27, 13, 9). Weil das signum eines mit dem imperium betrauten Heerführers oder des Kaisers besonders respektiert wird u. den übrigen F. zu befehlen hat, wird ihm auch die stärkste Wirksamkeit zugeschrieben: ‚wenn die Träger der kaiserlichen F. unter dem Klang der Trompeten u. begleitet von vielen Soldaten in die Stadt einziehen, pflegen die Leute zusammenzulaufen, um den Schall der Trompeten zu hören u. das hoch erhobene kaiserliche signum u. die Kraft (ἀνδρεία) dessen, der es trägt, zu sehen. Beim Anblick eines solchen F. wagt der Pirat nicht anzugreifen: ‚er wendet den Rücken u. flieht' (Joh. Chrys. laud. S. Pauli hom. 7 [2, 512 B Montf. = PG 50, 507. 509]). In der politischen Sprache ist der Pirat (oder der impius) der Rebell, mit dem man keine Gemeinschaft von fides oder ius iurandum haben kann; er ist Feind aller (Cic. leg. 3, 6). ‚Wenn er besiegt ist u. allein, wird er fliehen, u. seine Kraft (virtus) wird ihn verlassen' (Lact. inst. div. 7, 19 [CSEL 19, 644/6]; vgl. dazu H. W. A. van Rooyen-Dijkman, De vita beata. Het zevende boek van de Divinae Institutiones van Lactantius, Diss. Leiden [Assen 1967] 126). Demnach ist die virtus, die jedem Heerführer eignet, nicht in sich selbst eine übernatürliche u. magische Kraft (gegen J. Gagé: RevÉtLat 12 [1934] 401): sie genügt nicht, um den Rebellen zu retten; denn es haben ‚diejenigen, die das kaiserliche F. tragen, viel Kraft u. Erfahrung nötig' (Joh. Chrys. in 1 Tim. hom. 3, 1 [PG 62, 16]). Bei der Kriegshandlung sind sie der Beitrag des Mannes, dem die Gottheit darüber hinaus eine außergewöhnliche Größe verleihen kann. Dies gilt besonders vom 3. Jh. an, seitdem man glaubt, daß die Gottheit (meist Sol) den Kaiser wählt, lenkt u. erhält. Aber die virtus kann nur wirksam werden durch die fides militum, deren göttliches Symbol das

signum ist. Beim Adventus des Konstantin u. des Licinius in Mailand (Februar 313) marschiert Virtus mit dem kaiserlichen signum in den Fußstapfen des jungen Siegers (E. Babelon, Un nouveau médaillon d'or de Constantin le Grand: Mélanges G. Boissier [Paris 1908] 49f.) Man könnte meinen, daß die signa, nachdem sie beim kaiserlichen Adventus diese Rolle zu spielen begonnen haben, vom Hofzeremoniell beschlagnahmt worden seien u. ihre militärische Bedeutung eingebüßt hätten. Indessen befindet sich der Kaiser, der das F. führt, immer noch in der religiösen Rolle des



Abb. 4. Darstellung des kaiserlichen Adventus mit Signum tragender Virtus.

signifer; denn das signum ist es ja, das den Rebellen in die Flucht jagt u. nicht die kaiserliche virtus allein. Kubitschek, Art. Signa: PW 2A, 2 (1923) 2334 weist darauf hin, daß Papst Leo III an Karl d. Gr. zugleich mit den Schlüsseln zum Grab des hl. Petrus auch das vexillum, das Banner der Stadt Rom, übersendet. Wer das Banner der Stadt Rom trug, war der Herr der röm. Soldaten. (Die Arbeiten von Domaszewski, Kubitschek u. Parker haben den Platz des signifer in der Heeresorganisation näher bestimmt, aber es fehlt uns eine Studie über seine religiösen Ursprünge.) Abb. 4 zeigt das Pariser Multiplum mit der Darstellung des Adventus Konstantins; hinter dem Kaiser Virtus mit Signum.

B. Christlich. I. F. in der christl. Typologie. Seit Paulus (Eph. 6, 10/18; 1 Tim. 1, 18) wird das Leben des Christen, der als miles Christi angesehen wird (2 Tim. 2, 3), mit einem unaufhörlichen Krieg im Dienste Christi gegen das Böse u. die Dämonen verglichen (A. v. Harnack, Militia Christi [1905] 20ff). Christus hat durch seine Auferstehung ,ein Zeichen (σύσσημον; vgl. Is. 62, 10) errichtet, das für die Heiligen u. die Gläubigen . . . in dem einen Leib seiner Kirche ewige Gültigkeit besitzt' (Ignat. ad Smyrn. 1, 2; vgl. dazu W. Bauer, Die Apostolischen Väter 2 = Handb. z. NT, Erg. Bd. [1920] 265). Das Kreuz ist triumphus u. vexillum zugleich (PsHier. brev. in Ps. 91, 11 [CCL 78, 139]). Mit dem Ausdruck vexillum crucis wird nun das signum benannt, mit dem die Stirn der Christen bezeichnet wird (Ambr. hymn. 61 [PL 17, 1244]; Prud. cath. 9, 84; apoth. 448; psychom. 347; Greg. Tur. mirac. Iul. 2, 45 [PL 71, 826 B]), so daß alle Christen im übertragenen Sinne Fahnenträger Christi sind. Es verjagt die Dämonen (vgl. F. J. Dölger, ACh 3 [1932] 167/169). Es ist bemerkenswert, daß im 4. Jh. das vexillum crucis allgemein kaiserliches Zeichen ist (vita Const. 4, 21 [125 Heikel]; Greg. Naz. or. 4 in Iulian. 1, 66 [PL 35, 588B]). Für jede Lage des Soldatenlebens wird die Militärsprache von der christl. Bildersprache übernommen. Die roten vexilla u. die Signale der Hörner rufen die Christen zum Eintritt in die Himmelsstadt auf (Sedul. carm. pasch. 1, 337). (Über die Bedeutung des Kreuzes als Zeugnis der Verpflichtung des Christen in der militia Christi vgl. Art. Fahneneid: o. Sp. 282.) Nur der kann zur militia Christi gezählt werden, ,der fideli manu das vexillum des Gekreuzigten erhoben hat' (PsMax. Taur. serm. 40 [PL 57, 617]). Ambrosius hat die Vorbereitung zum christl. Leben in Ausdrücke der Militärsprache gekleidet (Abrah. 2, 7, 42): scit exercitata mens quos ad proelium consummandum adhibeat sibi, quibus armis instruat, quibus ducat vexillis. non aquilarum praefert imagines nec dracones, sed in cruce Christi et Iesu nomine progreditur ad proelium, hoc signo fortis, hoc vexillo fidelis. Die Erfahrung des Leiters der christl. Gemeinschaft ist der ,virtus', der Kraft u. Erfahrung vergleichbar, die der Kaiser als Träger des Labarums besitzen muß (Joh. Chrys. laud. S. Pauli hom. 7 [2, 512 Montf. = PG 50, 507f]). Das Kreuz ist zugleich signum u. vexillum. Als signum verleiht es seine Kraft dem Christen, der ,so sehr mit Christus verbunden ist, daß er nur mit

ihm zusammen handelt, der die Kraft Gottes selbst ist (qui est Dei virtus); er wird so zum vir virtutis‘ (Orig. in Num. hom. 25, 5 [PG 12, 769 A]). Als vexillum, auf dem der Name Christi steht (Prud. c. Symm. 1, 486f), ist das Kreuz Ausdruck der Verpflichtung, welche für den Soldaten durch die fides bestimmt ist. Für das vexillum crucis (oder fidei, pietatis, virtutis) gebraucht man bildlich auch die Ausdrücke der Militärsprache: ferre (Ambr. hymn. 61, 36 [PL 17, 1244]); erigere (Petr. Chrys. serm. 110 [PL 52, 503 AB]; Firm. Matern. err. 20, 7; Max. Taur. s. 38, 2 [CCL 23, 149, 22]); levare (Hier. ep. 45, 4 [CSEL 54, 326]; PsMax. Taur. serm. 7 [PL 57, 546 A]); praeferre (Hegesipp. 5, 27 [CSEL 66, 366]); adtollere (Ambr. fid. 2, 16, 141; 5, 10, 128 [CSEL 78, 106. 263]); extollere (Tert. apol. 50, 3/4 [CCL 1, 169]); tollere (Orig. in Iudic. hom. 9 [PG 15, 1389]). Wenn Prudentius aus dem Stern, der über dem Stall von Bethlehem stehen bleibt, ein regale vexillum macht (cath. 12, 25/28), denkt er an ein F., das auf dem Zelt des Heerführers im Lager befestigt ist (Kruse 73). Wie auf dem Schlachtfeld der Heerführer mittels seines signum Befehle erteilt, so läßt von der Höhe des Himmels der auferstandene Christus victor ab arce crucis radiantia signa erscheinen (Arator act. 1, 320 [CSEL 72, 31]). Er hält in den Händen in der Tat das Kreuz als trophaeum triumphi (Paulin. Nol. carm. 19, 653/5 [CSEL 30, 140]; Leo I serm. 59 [PL 54, 339 C/340 A]), so wie ihn im 6. Jh. ein Fresko des Apollo-Klosters in Baouit darstellt (Kairo, Kopt. Museum Inv. nr. 1220). Nach dem Sieg an der Milvischen Brücke kam nach Prudentius (c. Symm. 1, 491/4) der röm. Senat bittflehend herbei, um sich vor dem F. des Siegers Konstantin niederzuwerfen, wie es so viele von heidnischen Kaisern besiegte Völker ad inclyta ... vexilla (ebd. 1, 492f) getan hatten. Bei jeder Dankfeier in Kpel, die dem kaiserlichen Sieg folgte, umgaben die Heerführer signis comitantibus den Kaiser bei seinem Zelt inmitten seines Feldlagers (Coripp. Joh. 8, 321/3 [MGAA 3, 2, 102]). Im Zeremoniell, das den Einzug der Frankenkönige in die Stadt Tours regelte, nahm das Kreuz den Platz ein, den früher das signum der heidnischen Kaiser, später das konstantinische Labarum beansprucht hatte (Greg. Tur. h. Franc. 8, 1 [MG scr. rer. Mer. 1, 370]).

II. Kreuz als F. a. Vexillum crucis. Es ist das Instrument der virtus Christi: ‚Gott hat von der Himmelsburg durch die Sterne hindurch Christus gesandt, der durch seine Kraft (virtus) die Bosheit der Schlange zerschmettert, indem er dank den vexilla crucis die Kohorten des Feindes dezimierte ...‘ (Dracont. laud. dei 2, 504/8 [MGAA 14, 82f). Vgl. außer PsHier. brev. in Ps. 91 (CCL 78, 139): non fuit crux: sed triumphus fuit, sed vexillum fuit, u. Greg. Tur. glor. mart. 41 den berühmten Hymnus des Venantius Fortunatus 2, 6, 1f: vexilla regis prodeunt, fulget crucis mysterium. Die vexilla sind jetzt die crucis insignia (Hier. ep. 197, 2 [PL 22, 370]).

b. Vexillum virtutis. Da das Kreuz das Zeichen des Sieges Christi über die Kräfte des Bösen, der Dämonen u. des Todes ist u. außerdem ein Siegel, das der Soldat des Glaubens, d. h. der Christ, auf der Stirn trägt, Heilsversprechen u. Grundlage einer für die fideles bestimmten Ethik, trägt es verschiedene Bezeichnungen. Es heißt nicht nur vexillum salutis, sondern auch vexillum virtutis (Tert. apol. 50, 3f [CCL 1, 169]; Hegesipp. 5, 27 [CSEL 66, 366]). Diese virtus ist die Kraft Christi; der Christ muß sie sich zu eigen machen: si ergo vis appellari vir virtutis, indue te Christum dominum, qui est Dei virtus ... et in omnibus adiunge te Domino, ita ut unus cum eo spiritus fias, et tunc vir virtutis efficieris (Orig. in Num. hom. 25, 5 [PG 12, 769 A]).

c. Vexillum fidei. Diese Formel begegnet bei Firm. Matern. err. 20, 7; Ambr. fid. 2, 16, 141; 5, 10, 10 (CSEL 78, 106. 263); hymn. 61, 36 (PL 17, 1244); Petr. Chrys. serm. 110 (PL 52, 503); vgl. Skard 26/30. Da es sich um den Glauben handelt, dessen Mitte das Kreuz ist, so ist das vexillum ‚ein einziges in allen Zeiten u. das eines einzigen‘; es ist signum venerandae legis (Petr. Chrys. aO.). Es bewahrt jedoch auch eine politische Bedeutung. Da ‚durch die Gnade Gottes die Kaiser, deren Werke die Form des röm. Reiches geändert haben, Sieger über ihre Feinde sind, bringt das vexillum (in der Gestalt des labarum) in der Tat die gleichen Wirkungen des Schrekkens u. des Sieges hervor wie diejenigen, welche die heidnischen Kaiser mit ihren F. hervorgerufen haben.

d. Vexillum veritatis. Der Feind des heidnischen Kaisers mochte seine eigenen signa u. seine eigene virtus besitzen; die Frage nach der Wahrheit einer Sache, deren Symbol das vexillum sein sollte, stellte sich nicht: der Schutz einer Gottheit, die Kraft u. Erfahrung des Heerführers, d. h. seine virtus, die

fides seiner Truppen gaben seinen F. ihre Wirksamkeit (s. o. Sp. 702. 703). Da das signum des christl. Kaisers das Kreuz Christi u. Christus die Wahrheit ist, muß jeder Christ für die Wahrheit streiten. Selbst wenn der Sieg auf sich warten läßt, ist der Sieg der Wahrheit sicher, der Sieg über den Gottlosen (Lact. div. inst. 7, 19 [CSEL 19, 644/6]), über den Teufel u. über die virtutes inimicae (PsMaxim. Taur. serm. 7 [PL 57, 564A]; serm. 60 [PL 54, 339C/340A]), über die Dämonen (Hier. in Ps. 91, 2), über die Dämonen u. die Krankheiten (Joh. Chrys. laud. S. Pauli hom. 7 [2, 512 Montf. = PG 50, 509]), über den Häretiker (August. bapt. 1, 4, 5; 3, 19, 25 [CSEL 51, 150/1. 216/7]) u. über den Antichrist (Ambr. Iob et Dav. 4[2]7, 27 [CSEL 32, 2, 287]). Bei der Anwendung auf die Verwaltung wird die Erklärung einfacher: ‚die signa (des Provinzialstatthalters) sind der Schrecken der Übeltäter, der Diebe u. der Räuber, sie sind die Freude der Unschuld, vorausgesetzt, sie vertraut auf die Hilfe, die ihr durch die Strenge des Gesetzes zuteil wird' (formula comitivae provinciae: Cassiod. variae 7, 1, 3 [MGAA 12, 201]).

e. Vexillum pietatis. Dieser Ausdruck ist wohl eher Zeugnis der Frömmigkeit, wie sie Frauen von der Art der Paula u. Melania eignet (Hier. ep. 45, 4 [CSEL 54, 326]), als Betonung der Glorie Christi oder des christl. Glaubens. In ganz ähnlichem Sinn sagt Hier. ep. 47, 1 (CSEL 54, 345): scis enim dogma nostrum humilitatis tenere vexillum et per ima gradientes ad summa nos scandere.

III. Signifer. Ganz wie die Heerführer oder der Kaiser ist auch Christus signifer (Joh. Chrys. laud. S. Pauli hom. 7 [2, 512A Montf. = PG 50, 507]; Paul. Nol. carm. 19, 654f [CSEL 30, 140]; Leo I serm. 59 [PL 54, 339/340A]; Dracont. laud. dei 2, 504/8 [MGAA 14, 82f]; Cypr. Gall. Deuter. 46 [CSEL 23, 147]). Signiferi sind außerdem die Apostel Petrus (Dracont. laud. dei 3, 222f [MGAA 14, 98]) u. Paulus (Joh. Chrys. laud. S. Pauli hom. 7 [2, 513A Montf. = PG 50, 509f]), der Kaiser (Joh. Chrys. ebd. [2, 512A Montf. = PG 50, 507]) u. die Christen (PsMaxim. Taur. serm. 7 [PL 57, 546A]). Im J. 351 forderte Cyrill v. Jerusalem Constantius II auf, seinen Truppen ‚das Siegeszeichen des Kreuzes' voranzutragen, wie es gerade am Himmel von Palästina erschienen war (ep. ad Const. 5 [PG 33, 1172A]). Dieses Kreuz darf man wohl nicht mit dem, das sich unter dem labarum verbirgt, verwechseln. – Die Figuren der Fahnen tragenden Ecclesia u. Synagoga – die Fahnenstange der letzteren zerbricht – sind wohl erst in karolingischer Zeit aufgekommen (vgl. V. H. Elbern, Art. Kirche: LThK 6 [1961] 187; B. Blumenkranz, Le juif médiéval au miroir de l'art [Paris 1966] 65. 106/107). Sie sind von den spätantiken Vorstellungen aus leicht zu verstehen (über das ‚vexillum S. Petri' u. andere mittelalterliche Fahnen s. G. Böing, Art. Fahne: LThK 3 [1959] 1339/1340 u. die dort verzeichnete Literatur).

A. Alföldi, Hasta, summa imperii. The spear as embodiment of sovereignty in Rome: AmJArch 63 (1959) 2/27; Hoc signo victor eris: Pisciculi F. J. Dölger dargeboten (1939) 1/18. – R. Cagnat, Art. Vexillarius: DarS 5 (1919) 776. – A. Caquot, Note sur le ‚Semeion' et les inscriptions araméennes de Hatra: Syria 32 (1955) 59/69. – C. Cichorius, Die Reliefs der Trajanssäule (1896). – H. Cohen, Description hist. des monnaies frappées dans l'Empire Romain [2](Paris 1880/1892). – A. v. Domaszewski, Die Fahnen im röm. Heere = Abh. d. Arch.-epigr. Semin. d. Univ. Wien 5 (1885); Die Religion des röm. Heeres: Westd. Zeitschr. 14, 1 (1895) 12ff; Art. Aquila: PW 3 (1895) 317/18. – R. Fellmann, Die Principia des Legionslagers Vindonissa u. das Zentralgebäude der röm. Lager u. Kastelle = Pro Vindonissa (Brugg 1958). – Fiebiger, Art. Draco: PW 5 (1905) 1633/34. – K. Galling, Art. F.: BRL (1937) 161/63. – Geiger, Art. Salii: PW 1A (1920) 1874/94. – R. Grosse, Die Fahnen in der röm.-byz. Armee: ByzZ 24 (1923/24) 359/72; Röm. Militärgeschichte v. Gallienus bis zur Themenverfassung (1920). – H. Grueber, Brit. Mus. Coinage of the Republic (London 1910). – A. v. Harnack, Militia Christi (1905). – J. Kromayer – G. Veith, Heerwesen u. Kriegführung d. Griechen u. Römer = HdbAltWiss 4, 3, 2 (1928). – H. Kruse, Studien zur offiziellen Geltung der Kaiserbilder im röm. Kaiserreich = Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altertums 19, 2 (1934). – Kubitschek, Art. Signa: PW 2A (1923) 2325/47; Art. Signifer: ebd. 2348/58. – Liebenam, Art. F.: PW 6 (1905) 2151/55. – R. Merkelbach, Spechtfahne u. Stammessage der Picentes: Studi in onore di U. E. Paoli (Firenze 1955) 514/520. – A. Neumann, Art. Vexillum: PW 8A, 2 (1958) 2446/54; Art. Disciplina militaris: PW Suppl. 10 (1959) 142/78. – H. M. D. Parker, The Roman legions (Oxford 1928). – E. Petersen-A. v. Domaszewski-A. Calderini, Die Marcussäule auf der Piazza Colonna in Rom (1896). – A. J. Reinach, Art. Signa militaria: DarS 4, 2 (1911) 1307/25; Art. Vexillum: DarS 5 (1919) 776/77. – Ch. Renel, Cultes militaires de Rome, les enseignes = Annales Univ. Lyon 2 (1903). –

M. Rostovtzeff, Vexillum and victory: JRomSt 32 (1942) 92/106. – R. Saxer, Untersuchungen zu den Vexillationen des römischen Kaiserheeres von Augustus bis Diokletian = Epigraphische Studien 1 = BonnJb Beih. 18 (1967). – E. Skard, Vexillum veritatis: SymbOsl 25 (1947) 26/30. – E. A. Sydenham, The coinage of the Roman Republic (London 1952). – W. Zwikker, Bemerkungen zu den röm. Heeresfahnen in der älteren Kaiserzeit: BerRGK 27 (1937) 7/22. *W. Seston (Übers. W. Speyer).*

Felicitas.

A. Sprachliches. Da ein Artikel ‚beatus-beatitudo‘ im RAC nicht vorgesehen ist, sei hier auf den Unterschied hingewiesen, der im Lateinischen diese Wortgruppe von ‚felix-felicitas‘ trennt. Es handelt sich um Unterschiede, die sich auf die Art, in der die Christen diese Worte gebrauchten, ausgewirkt haben; diese Unterschiede haben im übrigen nicht verhindern können, daß im volkstümlichen Gebrauch Verwechslungen vorkamen, wie die Verwendung von felix auf antiken nichtchristlichen u. christlichen Grabinschriften beweisen wird (s. u.). – Von vornherein schien nur die Wortgruppe beatus-beatitudo dem christlichen, mithin zugleich religiösen u. ethischen Glücksbegriff zu entsprechen: glücklicher Zustand der Seele; übersinnliche Freude, welche der Gläubige dank seiner Bemühung um Reinheit u. dank der wirkenden Kraft des Glaubens bei Lebzeiten zu erlangen hoffen darf; vor allem Zustand der Glückseligkeit, der im Jenseits den ‚Auserwählten‘ vorbehalten ist. Diese Vorstellungen implizieren notwendigerweise ein religiöses Element; aber dieses Element ist von dem der ethischen Verdienstlichkeit nicht zu trennen. Für eine Übertragung der in der hellenist. Philosophie gebräuchlichen Wortgruppe εὐδαιμονία verwenden lateinische Autoren (Cicero oder Seneca) fast immer die Gruppe beatus-beatitudo, nicht felix-felicitas: das griech. Wort hatte sich von seiner ursprünglich religiösen Bedeutung (δαίμων) gelöst. – Dagegen ist der Glückszufall, der ohne alles Verdienst von einer göttlichen Macht gewährt wird, mit dem Inhalt der Wörter felix-felicitas verbunden. Die Wortgruppe wird in den frühesten literarischen Texten, in denen wir sie antreffen, zB. bei den Komikern (Plaut. Stich. 628, ironisch; Terent. Andr. 956), in diesem Sinn verwendet. Eine spezifisch religiöse Bedeutung von F. hat sich keineswegs früh herausgebildet. Die Verwendung des Adverbs ‚feliciter‘ als Wunschformel ist der Einrichtung eines Kultes der F. vorangegangen u. hat sich auch später nie auf den Rahmen dieses Kultes beschränkt. Schließlich haben Alter u. Bedeutung der tatsächlichen Kulte der *Fortuna in Rom diese Sonderentwicklung wenig begünstigt: nach Rhet. Her. 4, 27 ist die F. eben ganz einfach ein Geschenk der Fortuna. – Der magische Sinn, der dieser Wortgruppe ursprünglich innewohnte, erweist sich besonders im Fall der Bäume, die man entweder felices oder infelices nannte; letztere waren Gegenstand von Tabus u. Verboten für Priester wie den Flamen Dialis u. die Vestalinnen (Anspielungen bei Fest. 211 L., der Cato zitiert, bei Macrob. Sat. 3, 20, 2, nach alten Autoren, die das ius pontificale behandelten). Zur Zeit des Livius interpretierte man gewöhnlich diese Manifestationen religiöser Besorgnis im kausalen Zusammenhang mit Vorstellungen von Fruchtbarkeit (vielleicht anknüpfend an die etymologische Beziehung zwischen felix u. fecundus) oder Unfruchtbarkeit; aber es hat den Anschein, als handle es sich hier um die rationalistische Interpretation älterer Vorstellungen, nach denen bestimmte Pflanzen dem Bereich der Unterwelt zugeordnet waren u. deshalb infelices hießen. – Kurz gesagt: der Begriff felix-felicitas, der schon früh von Dingen auf Menschen übertragen wurde, hat im Lateinischen eine starke religiös-abergläubische Nuance beibehalten, die diese Wortgruppe in den Augen der Christen als spezifisch ‚heidnisch‘ u. damit wenig anziehend erscheinen ließ. Wenn der christl. Sprachgebrauch diese Wortgruppe dennoch aufgenommen hat, so vor allen Dingen, weil der volkstümliche Sprachgebrauch diesen spezifischen Inhalt abgeschwächt hatte, vielleicht aber auch umgekehrt eben wegen der religiösen Bedeutung, die diesen Worten lange im Sinne von ‚Segen, unerklärlicher göttlicher Gnade‘ innegewohnt hatte, u. zwar in der kaiserlichen Titulatur ebenso wie in einigen röm. Staatskulten.

B. Nichtchristlich. I. Begriff. Da das Stichwort F. eine latein. Bezeichnung ist, schien eine Behandlung seiner griech. Vorläufer u. Entsprechung nicht erforderlich; im übrigen ist ja auch εὐτυχία, das griech. Äquivalent für F., eine Ableitung von τύχη u. bot deshalb einer wirklich eigenständigen religiösen u. kultischen Begriffsentwicklung keinen Raum. Im Gegensatz zu εὐτυχία ist in Rom F. deutlich von Fortuna unterschieden. Die latein. Schriftsteller von Cicero bis Augustinus haben mit Recht versucht, F. im Hinblick auf Fortuna zu definieren; diese war in sehr alter Zeit zu einer Gottheit geworden u. besaß mehrere Heiligtümer, welche, wenn wir der Überlieferung folgen, teilweise bis auf Servius Tullius zurückgingen (Wissowa, Rel. 206). Nach Cicero (ep. frg. 2, 5 M.) ist F. nichts anderes als ,honestarum rerum prosperitas' oder auch ,fortuna adiutrix consiliorum bonorum', doch bleibt diese Definition vereinzelt (vgl. Dihle 182). F. u. felix gehörten ursprünglich zu fecundus (vgl. arbor felix, Campania felix); als göttliche Macht hat jedoch F. praktisch nur den Erfolg der menschlichen u. in Rom insbesondere der militärischen Unternehmungen sichergestellt. – Eine eschatologische Perspektive im Sinne einer Verheißung oder Erwartung jenseitigen Glücks oder auch nur ein geistiges Glück überhaupt hat der Kult der F. nicht enthalten; in dieser Beziehung stimmt der Kult der F. mit den übrigen Kulten des klassischen röm. Heidentums u. besonders mit dem Fortuna-Kult überein. F. bedeutet einseitig nur das ,glückliche Gelingen'. – Wie Augustinus im Anschluß an Varro feststellte, kam in Rom der Kult der F., verglichen vor allem mit dem Kult der Victoria, erst verhältnismäßig spät auf. Aber selbst so bleibt dieser Kult eine erstaunliche Erscheinung. Noch erstaunlicher ist die Verwendung von Felix als Zuname, da die alten Römer mindestens ebensosehr wie die alten Griechen Furcht vor der invidia deorum hatten. In der Tat setzt das für die Römer traditionelle Thema der wechselnden Schicksale des Furius Camillus den superstitiösen Glauben an eine Fortuna voraus, zu deren frommen Anhängern zweifellos Camillus gehörte. Es bedurfte neuer, zum Teil fremder Einflüsse, um ein Schwächerwerden dieser Vorurteile herbeizuführen.

II. Republikanischer Staatskult. Der erste Tempel der F. wurde von L. Licinius Lucullus nach der Rückkehr von seinen Feldzügen in Spanien 151 vC. begründet, aber erst nach 146 eingeweiht (zur Frage, ob ihm der Triumph oder wenigstens die ovatio zugebilligt wurde, vgl. E. Pais, Fasti triumphales populi Romani [Torino 1920] 343f). Später wurde dieser Tempel mit Statuen geschmückt, die Mummius aus Korinth mitgebracht hatte (vgl. F. Münzer, Art. Mummius: PW 16, 1199; 1204 mit Belegen). Im folgenden Jh. bestellte der Enkel des Lucullus bei dem Bildhauer Arkesilaos ein Standbild der Göttin; jedoch starben der Bildhauer u. der Besteller vor der Vollendung (vgl. C. Robert, Art. Arkesilaos 21: PW 2, 1168). Dieser Tempel scheint auf dem Velabrum gelegen zu haben, da während des Triumphzuges Caesars iJ. 46 an dieser Stelle die Achse seines Wagens zerbrach (Suet. Iul. 37; Dio Cass. 43, 21). Was weiter aus diesem Tempel wurde, nachdem Caesar an der Stelle der von Faustus Sulla wiederhergestellten alten Curia einen neuen Tempel der F. hatte errichten lassen, ist unbekannt. Der neue Tempel ist übrigens erst nach Caesars Tod unter dem Patronat eines Aemilius Lepidus vollendet worden. Ein weiteres Heiligtum, wahrscheinlich nur eine einfache Kapelle, erbaute Pompeius ,in theatro marmoreo' gleich neben dem Tempel, den er der Venus Victrix geweiht hatte (vgl. C. Koch, Art. Venus: PW 8A, 1, 864). In den Kalendern aus der Zeit des Caesar u. des Augustus ist an diese Kapelle die Feier zu Ehren der F. geknüpft, die unter dem 12. Aug. eingetragen ist. Aber F. wird nach den gleichen Kalendern auch am 1. Juli verehrt, diesmal in der erwähnten Kapelle u. in Capitolio, u. zwar gemeinsam mit dem Genius publicus u. der Venus Victrix. Diese Kultverbindung, die Octavian noch um den natalis des Apollo Palatinus erweiterte, ist vielleicht wohlüberlegt gewesen. Schließlich muß noch eine Kultfeier irgendwo in Campo Martio an einem unbekannten Tage erwähnt werden (vgl. Erkell 71). Es bleibt die Möglichkeit, daß der Tempel am Velabrum topographisch zur Zone des Kapitols gerechnet wurde. (Zu den verschiedenen F. festen des röm. Kalenders s. jetzt den Kommentar von A. Degrassi zu Inscr. Ital. 13, 2 [1963] 442. 475. 494.) – Seit Sulla war die Entwicklung des F.-kultes mit der Entwicklung der Triumphalriten u. der Adulatio gegenüber den großen imperatores eng verknüpft. Wahrscheinlich ist, daß der Name Fausta F. noch von Sulla herrührt (man vergleiche den Namen seines

eigenen Sohnes); jedoch deutet alles darauf hin, daß diese Formel von Anfang an in der Luft lag, da der Begriff F. schon in einer traditionellen Formel mit den Begriffen auspicium u. imperium verbunden war (vgl. die von Levi angeführten Beispiele aus Livius). So verstanden, war die F. nicht an das persönliche Privileg eines Führers gebunden, sondern an den Vollzug von Riten, die seinen Erfolg verbreitet hatten.

III. Göttliche Macht des Imperators (von Sulla bis Caesar). Plinius gibt an, daß Sulla sich als erster Römer Felix nannte (n. h. 7, 44). Bedeutsam ist einerseits, daß er diese Qualifikation, die in keiner Weise in seiner Familie als Cognomen gedient hatte, 82 vC. u. nicht bei der Geburt als offiziellen Beinamen erhielt; andrerseits, daß die offizielle griech. Umsetzung Ἐπαφρόδιτος war, wodurch eine große Schirmgottheit mit ins Spiel gezogen wurde (zu den näheren Umständen vgl. J. Carcopino, Sylla ou la monarchie manquée [Paris 1931] 107f; C. Lanzani, Lucio Cornelio Silla dittatore [Milano 1936] 50f; Balsdon 177). Ohne die Verschiedenheit des Geistes der sullanischen Reform u. des Werkes des Augustus verkleinern zu wollen, kann man sagen, daß sich in gewisser Hinsicht in dem Beinamen Felix der Name *Augustus ankündigt: beide sind Ausdruck des Strebens nach einem besonderen Segen der Götter für einen privilegierten Führer der Römer. In dieser Gestalt, die einige asiatische Elemente enthält, vererbte sich der Kult der Venus Victrix von Sulla auf Pompeius, u. Caesar übernahm ihn von diesem, indem er ihn als gentilizisches Erbe der Julier beanspruchte, gleich als ob Pompeius ihn usurpiert hätte (Venus Victrix war seine Parole bei Pharsalus). – In der gleichen Epoche feiert die Rede Ciceros De imp. Cn. Pompei vJ. 66 vC. unter Zuhilfenahme erstaunlicher religiöser Vorsichtsmaßnahmen die F. des Helden als ein Phänomen, das sich zu seinen Verdiensten, seiner virtus u. auctoritas, gesellt, um ihn zum Feldherrn, wie ihn die Lage erfordert, zu prädestinieren (47/50). Hier liegen die Wurzeln der Kaisermystik. Es ist charakteristisch, daß dieser Glaube sich im Rahmen der Traditionen des Triumphs entwickelt. Die Diskussion, wie Caesar selbst seine F. verstand, die jüngst anläßlich der Untersuchungen H. Erkells entbrannte (vgl. dazu Brutscher 75f), ändert die Meinung, die man sich darüber zu bilden hat, nicht wesentlich; denn die gemäßigte, beinahe rationalistische Art, mit der Caesar in seinen Schriften von seiner F. wie übrigens auch von seiner Fortuna spricht, ändert nichts an der Tatsache, daß er bei Thapsus seinen Soldaten das Losungswort F. gab (bell. Afr. 83).

IV. F. u. Felix in der kaiserlichen Ideologie. Das εὐαγγέλιον der Geburt des Augustus, wie es nach Actium ausgelegt wurde, bedeutet, daß das Glück des röm. Reiches, d. h. das Glück des Menschengeschlechts, vom Auftreten dieser schicksalhaften Führerpersönlichkeit u. der Charismata abhängig ist, die ihm die Götter zugunsten Roms zugesichert haben (vgl. die Formel in der Inschrift aus Narbo CIL 12, 4333: qua die eum saeculi felicitas orbi terrarum rectorem edidit . . .). Es ist nicht nötig, hier die allgemeinen Ursprünge dieser Vorstellung weiter auszuführen, die allmählich auf jeden Kaiser angewendet werden sollte. Diese Ursprünge sind einerseits in den hellenistischen Vorläufern der Τύχη des Herrschers zu suchen, andrerseits im Einsickern der alten orientalischen Vorstellungen von der heiligen Monarchie, welche das Glück der Untertanen u. selbst der Natur vom heiligen König abhängig sein läßt, welcher den Gott verkörperte oder von ihm eingesetzt war (zur Verbreitung dieser Vorstellungen im Römerreiche vgl. die Untersuchungen von H. Frankforter, A. Alföldi u. F. Cumont). Abgesehen also von diesen allgemeinen Ursprüngen ist hier nur die Bedeutungsentwicklung von F. innerhalb der Sprache des Kaiserkultes aufzuzeigen, wobei die Münzlegenden die wesentlichen Zeugen einer solchen Untersuchung sind (vgl. die Sammlungen von Mattingly-Sydenham, P. Strack usw.). – Zu Beginn der Kaiserzeit wird F. noch in genau umrissener Weise angerufen: der Kalender von Cumae erwähnt eine supplicatio an die F. imperi am 16. April, weil an diesem Tag iJ. 43 vC. Octavian zum erstenmal als Imperator begrüßt wurde. Es ist heute nicht mehr ganz sicher, ob in den Fasten von Praeneste zum 17. Jan. F[elicitat]i zu ergänzen ist, zum Andenken an die Konsekration der Ara numinis Augusti durch Tiberius. Es steht jedoch fest, daß Tiberius als besonderer Günstling der F. galt: in der Geburtsstadt des Tiberius, dem Municipium Fundi, wurde der Göttin eine Statue geweiht (Suet. Tib. 5). Ferner ist die Formel F. Tiberi auf dem Schild eingraviert, den der Kaiser hält, indes hinter ihm die Vic(toria) Aug(usti)

schwebt u. vor ihm Germanicus herannaht (Relief auf der Scheide eines Ehrendegens aus Mainz im Brit. Museum; vgl. CIL 13, 6796). Es ist möglich, daß bei Tiberius die F. eine astrologische Begründung gehabt hat, obwohl die Verbindung mit seinem vom Skorpion bestimmten Horoskop, wie es Thrasyllus berechnete, nicht offenkundig ist. Die F. Augusti sollte sprichwörtlich werden, da es im 4. Jh. hieß: felicior Augusto, melior Traiano (Eutrop. 8, 5; vgl. Staehelin 179). – Kennzeichnend ist die Aufnahme des Namens ‚Felix' in die offizielle Titulatur seit Commodus (185 nC.); in den Akklamationen des 3. Jh. sollte es sogar im Superlativ ‚Felicissimus' heißen, so zB. in den Senatsakklamationen beim Regierungsantritt. In den Vitae der Hist. Aug. finden sich hierfür zahlreiche Beispiele, angefangen von der Vita des Alexander Severus. Der Titel ‚Felix' folgt genau auf den Titel ‚Pius', u. es wurde üblich, die F. des Kaisers als Belohnung seiner Pietas zu betrachten; vgl. etwa die Münzlegende aus der Zeit des Commodus ‚pio imp. omnia felicia' u. die Weihinschrift einer Gladiatorenfamilie, die Silvanus verehrte: felici imp. omnia felicia (CIL 6, 632). Zeitgenössische Münzen aus Nizäa u. Caesarea geben das griech. Äquivalent: βασιλεύοντος Κομόδου ὁ κόσμος εὐτυχεῖ. Für diesen Sprachgebrauch ist der militärische Sieg über die Feinde nicht mehr so wesentlich wie zu Beginn der Kaiserzeit, da der Titel ‚invictus' hinzukam, der seinerseits diese Fähigkeit ausdrückte. Eine genauere Bestimmung der orientalischen Religion, der diese neue Bedeutung von F. zu verdanken ist, ist nicht möglich. Es ist nur offenkundig, daß sie sich unter den Severern in Übereinstimmung mit den religiösen u. astralen Vorstellungen Syriens entwickelte (vgl. die Hinweise in den Inschriften der Equites singulares bei Wissowa, Ges. Abh. 301).

V. F. saeculi, F. temporum u. das Programm der Zeiterneuerung. Seit dem 2. Jh. begegnet die Erscheinung, daß eine Kaiserin oder eine Prinzessin des Kaiserhauses zeitweilig die F. verkörpert, wobei diese F. dynastischen Charakter hat u. zur Familie des Kaiserhauses in besonderer Beziehung steht. So tritt sie zB. noch unter Commodus anläßlich der Geburt eines Kindes von Commodus u. Crispina auf (vgl. J. Aymard: RevÉtAnc 57 [1955] 89/91); so auch noch unter den Severern, obwohl der Caduceus im Relief auf dem Bogen der Argentarii im Velabrum, der iJ. 204 errichtet wurde, nach den neuesten Untersuchungen zweifellos nicht zu der verlorenen Figur der Plautilla gehörte, wie J. Madaule (MélArch 41 [1924] 129/31) u. der Verf. dieses Artikels annahmen (ebd. 51 [1934] 61; vgl. M. Palottino, L'arco degli Argentari [Roma 1946]). Roma selbst wird Felix genannt, wie auch Venus in dem großen Doppeltempel auf der Velia, den Hadrian errichtete, vielleicht offiziell so heißt. Die F. ist gemeinsames Charisma dieser beiden Gottheiten, die übrigens beinahe auswechselbar sind (vgl. die Bemerkungen des Verf. in Mélanges F. Cumont [Bruxelles 1936] 150/187). Vor allem aber wird F. mehr u. mehr mit den Erneuerungshoffnungen ‚säkularer' Art verbunden, selbst außerhalb der Termine, an denen die rituellen Saecula sich erneuern sollten. Der Kaiser erscheint als Garant dieser Wiederkehr. Im eigentlichen Sinne bedeutet der Ausdruck ‚felicia tempora' die vier Jahreszeiten (vgl. die Weihinschrift zu Ehren eines Antoninus, zweifellos Elagabal, CIL 6, 1080; kommentiert vom Verf. in Mélanges J. Carcopino [Paris 1966] 403/18). Vornehmlich unter diesem Aspekt u. mittels entsprechender allegorischer Darstellungen wurde der religiöse Begriff F. der späten Kaiserzeit u. damit dem siegreichen Christentum vermittelt: als zugleich vulgarisierter u. üppig weiterentwickelter Begriff. Seit der Zeit des Tiberius sind keine Spuren einer Kultbegründung zu Ehren der F. als Göttin mehr nachzuweisen. Selbst noch im 2. u. 3. Jh. beschwört F. Aug(usta) oder Aug(usti) noch den ersten Augustus u. die Hoffnung der Erneuerung seines saeculum felix. Die Symbole der frühen Kaiserzeit wirken meist untergründig weiter. – Ikonographisch ist F. eine ziemlich farblose Figur, die als Teil der kaiserlichen Bildsprache das 4. Jh. nicht überleben sollte. Sie wird im allgemeinen stehend oder sitzend abgebildet u. hält als Attribute den Caduceus, das Füllhorn oder eine Lanze, bisweilen auch mit Opfergestus eine Patera. Wenn Kinder sie umgeben, werden sie Verkörperung der vier Jahreszeiten sein.

VI. Feliciter als liturgische Formel. Der konventionellen Wunschformel, welche den offiziellen Gebeten des röm. Kultes vorausgeht: quod bonum faustum felix . . . sit, entspricht im gleichen Kult auch der liturgische Gebrauch des Adverbs ‚feliciter' (vgl. o. Bd. 1, 229). Es ließen sich hierfür zahllose Beispiele beibringen. Es sei daran erinnert, daß ‚feli-

citer' in einer Formel, wie der bei Petron (cena 50, 1), wo es sich um eine Libation zu Ehren des Kaisers handelt: ‚Augusto patri patriae feliciter', sich beinahe selbst genügt; daß ferner die Formel ‚feliciter' im gleichen Sinne von den Arvalbrüdern rituell verwendet wird (vgl. G. Metzmacher: JbLW 4 [1924] 36) u. daß sie auch die traditio der Initiationsgrade in den Mithrasmysterien begleitet (zB. tradiderunt Persica feliciter CIL 6, 749/53; F. Cumont, Monum. 2, 7/12).

C. Christlich. I. Der theologisch-moralische Begriff F. u. Fortuna bei Augustinus. Es könnte a priori fast unmöglich erscheinen, daß ein selbst für die heidn. Römer so stark dem Aberglauben verhafteter Begriff wie F. in der christl. Theologie u. im christl. Denken fortleben könnte. Jedoch war die Bedeutung von F. zu sehr mit der Sprache des Kaiserkultes u. den Themen der Ewigkeit Roms verknüpft, als daß die Christen der ersten Generationen der pax ecclesiae davon hätten völlig unberührt bleiben können. Daher rührt die große Bedeutung der langen Erörterung, die Augustinus civ. D. 4, 18/23 anstellt. Aug. stützt sich vornehmlich auf die Nachrichten Varros u. geht in seiner Polemik von dem Argument aus, die F. könne nur ein Geschenk Gottes, munus Dei, sein, u. deshalb hätten die Römer nach den Gesetzen der Logik sie entweder als Gabe Juppiters ansehen müssen u. sie nur von diesem Gott erbitten sollen oder aber sie selbst als Hauptgottheit betrachten müssen. Aus diesem Grunde hätten die Römer der F. anstelle des Juppiter einen großen Tempel errichten sollen. Nun haben die Römer aber nichts Derartiges getan. Sie haben die F. spät verehrt (Aug. weiß, daß die Weihung des ersten staatlichen Tempels auf Licinius Lucullus, also nur ins 2. Jh., zurückgeht), u. das Heiligtum erlangte nur geringen Glanz. Augustins ironische Dialektik gründet sich vielleicht auf Kenntnis der Lage dieses Tempels unterhalb des Kapitols. Beim Versuch, den Begriff der F. zu definieren, kritisiert Aug. die von den Heiden vertretenen Ansichten einschließlich der Unterscheidung von F. u. Fortuna. Wenn F. die Gabe eines glücklichen Loses ohne Schicksalsschläge ist, wie könnte Gott sie anderen als den Gerechten verleihen? Im übrigen dürfen aber die Christen von Gott nicht das einfache, zeitliche Glück, sondern nur das Glück des ewigen Lebens erflehen. Dieses wird von den Christen mit dem gebräuchlicheren Ausdruck beatitudo bezeichnet. Aug. verwendet aber F. immerhin als Äquivalent (zB. aeterna ac vera felicitas). Außerdem wird gleich unten das Fortleben des Substantivs F. u. des zugehörigen Adjektivs u. Adverbs an einigen Stellen der Liturgie zu verzeichnen sein. Es ist bereits jetzt festzuhalten, daß Augustin auf den Beinamen Felix u. Felicissimus, den die röm. Kaiser seit Commodus u. Caracalla in ihrer offiziellen Titulatur trugen, anspielt u. ihm die F. der christl. Kaiser gegenüberstellt. Indem Augustin Konstantin u. Theodosius als Beispiele anführt, erinnert er daran, daß die Kaiser von den Christen nur dann ‚felices' genannt werden, wenn sie gerecht regieren, ohne sich durch Schmeicheleien usw. betrügen zu lassen (civ. D. 5, 24). Diese dem magisch-numinosen Sinn des Wortes fremde u. den Geschenk-Charakter des damit bezeichneten Glückes einschränkende Bindung der F. an das moralische Verdienst übernimmt Augustin von Varro, der felix als Übersetzung des griech. εὐδαίμων im Sinn der philosophischen Ethik vorgeschlagen hatte. Freilich folgte die Entwicklung in Fach- u. Umgangssprache allgemein dem ciceronischen Übersetzungsvorschlag beatus, u. ganz entsprechend wurde beatus, nicht felix, das übliche Wort für die qualifizierte, nicht ohne Verdienst erworbene Seligkeit des Confessors oder gar Märtyrers. Indessen war felix im Sinne von ‚selig' in der Umgangssprache so verbreitet, daß es auf christlichen Grabsteinen weiterhin die dem Toten zugedachte Seligkeit bezeichnete (ILCV 60; 1464; 1503g; 1699; 2212A; 3340; 3420A; 3661) wie schon vorher auf heidnischen (CIL 24787). Gerade in der frühen christl. Latinität ist felix noch häufig mit beatus synonym (Tert. scorp. 6; pat. 11; Cypr. ep. 30, 5, 1).

II. F. in Protokoll u. Liturgie. a. Felicissime im byzantinischen Zeremoniell. In Rom konnte noch Symmachus ‚vestra felicitas' sagen, als er sich an die Kaiser wandte (rel. 18; vgl. H. Zilliacus, Art. Anredeformen: JbAC 7 [1964] 177). Diese Titulatur hatte in dieser Form kein Nachleben, jedoch gibt es Spuren des Beinamens ‚felicissimus' oder des Adverbs ‚felicissime' im Protokoll der byzantinischen Kaiser. Nicht nur die offiziellen Lobreden feiern die Kaiser bisweilen als ‚Glück der Römer, 'Ῥωμαίων εὐτυχία', sondern das Zeremonienbuch des Konstantinos Porphyrogennetos verzeichnet (demnach noch für das 9. Jh.) den Gebrauch des Rufs φιλικήσιμε;

das Wort erscheint in den Dromika als dreifacher Ruf zu Ehren der Kaiser, den die Vorsänger oder das Volk ausstießen (vgl. cer. 1, 9 am Pfingsttage; 1, 52 anläßlich der Investitur eines Caesars). Es kann sich hierbei auch um das superlativische Adverb handeln.

b. Feliciter als Akklamationsformel. Unter der lat. Form feliciter oder der seines griech. Äquivalents εὐτυχῶς hat diese Wunschakklamation, die in den heidn. Ritualen üblich war, in der christl. Liturgie ein gewisses Nachleben gehabt, wie E. Peterson gezeigt hat (Εἷς θεός [1926] 144. 223f; vgl. o. Bd. 1, 229). Sie war ferner in der Liturgie der griech.-orientalischen Kulte henotheistischer Richtung gebraucht worden (vgl. einige Beispiele des Nachlebens bei G. Metzmacher: JbLW 4 [1924] 36 u. in der Sammlung von G. Manz, Ausdrucksformen der latein. Liturgiesprache bis ins 11. Jh. = Texte u. Arb. Beih. 1, 1 [1941] nr. 74. 99. 471 u. 725: Deus auctor aeternae felicitatis usw.). Die übrigen Verwendungen des Ausdrucks F. in der Sprache der lat. Christen, die wenig charakteristisch sind, kann man für unerheblich halten, mit Ausnahme vielleicht des Gebrauchs durch die Autoren u. vornehmlich die Schreiber in der Anrede an die Leser: ‚lege feliciter‘ usw. (vgl. A. Souter, A Glossary of Latin to 600 AD [Oxford 1949]; Blaise, Dict. 347; R. Mayr, Vocabularium Cod. Iustiniani 1 [1923] 1093). Das viel diskutierte Monogramm PF pflegt man gern als ‚palma feliciter‘ oder ‚praemia feliciter‘ aufzulösen, obwohl meines Erachtens die Lesung ‚p(ie) f(eliciter)‘, wie in der kaiserl. Titulatur, vorzüglich bleibt (A. Chastagnol, Le sénat romain sous le règne d'Odoacre [1966] 34).

c. Felicitas, Felix usw. als Namen. Dieser Sprachgebrauch von F. verdankt sein Fortleben u. seine hohe Geltung im Christentum des hohen MA dem Umstand, daß F. u. Felix Taufnamen wurden, da Märtyrer u. Heilige sie getragen hatten (die Belege schon bei W. Schwarzlose, De titulis sepulcralibus latinis, Diss. Halle [1913] 53). Schon Augustin (s. 280, 1) spielt mit der Bedeutung des Namens der beiden karthagischen Märtyrerinnen Perpetua u. F., die, wie er sagt, sich durch ihr Martyrium ‚perpetuae felicitatis praemium‘ erwarben. Es ist charakteristisch, daß die liturgischen Formeln, die bei Manz aO. als Bewahrer des Ausdrucks F. angeführt werden, in den beiden interessantesten Fällen zum Kult des Märtyrers Felix gehören; vgl. zB. nr. 74 Manz aus dem mozarabischen Sakramentar: Omnipotens Domine, qui es auctor felicitatis aeternae, impetrante, quaesumus, sancto tuo Felice squalorem a nobis nostrae infelicitatis absterge. Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte der in Frage kommenden Heiligen zu schreiben noch in die hagiographische Kritik einzutreten; hier ist lediglich der mögliche Einfluß der im Namen enthaltenen Symbole zu erwägen. In den beiden ersten Jahrhunderten lebten zwei Märtyrerinnen mit dem Namen F.; die eine in Rom selbst (Fest am 23. Nov.), Witwe u. Mutter von sieben Kindern, die unter einem Antoninus, vielleicht Mark Aurel, gegen 162 nC. hingerichtet wurde, nachdem sie alle Kinder während des Martyriums ermahnt hatte; die andere in Karthago als bedeutendste Gefährtin der Perpetua (Fest am 7. März), die unmittelbar nach ihrer Niederkunft, denn sie war während ihrer Schwangerschaft gefangengenommen worden, hingerichtet wurde. Die eine wie die andere erfreuten sich besonderer Geltung u. werden bisweilen sogar in den ‚laudes de sancta virginitate’ zitiert, obwohl sie Frauen u. Mütter waren. In dem Fall der karthagischen Märtyrerin war ihr Vater nach dem Zeugnis der Passio noch Heide u. versuchte, sie von der Bereitschaft zum Martyrium abzubringen. Es ist in beiden Fällen beinahe sicher, daß die Heiligen ihren Namen bei der Geburt von heidnischen Eltern empfingen. Wahrscheinlich gilt das gleiche von dem ersten Märtyrer mit dem Namen Felix, der im 3. Jh. römischer Bischof war (vgl. Lib. Pont. 1, 149 Duch.). Der Name, der bei Sulla solches Aufsehen erregte, war zu einem der gängigsten Namen der Kaiserzeit geworden. Es gibt sogar einen röm. Märtyrer Felicissimus (Martyrol. Hieron.: A 55 Nov. 2, 2419/421), u. man weiß, wie sehr Paulinus v. Nola den Confessor Felix verehrte. Es war natürlich, daß der Kult der Märtyrer u. Bekenner dieser Namen diese selbst bei den Christen beliebt machte; der im Aberglauben verhaftete Ursprung des Namens war in Vergessenheit geraten; es sollten wohl auch durch die Namengebung Hoffnungen auf die den Christen eigentümliche F. ausgesprochen u. genährt werden. In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß eine Anspielung darauf in den Graffiti stecken könnte, die um das Bildnis der röm. hl. Felicitas (‚cultrix Romanarum‘) in dem wohl aus dem 7. Jh.

stammenden Fresko einer Kapelle innerhalb der Titus-Thermen eingeritzt sind (Leclercq 1283f; ILCV 1905): felicitates sperare.

J. P. Balsdon, Sulla Felix: JournRomSt 41 (1951) 1/10. – A. Blanchet, Art. F.: Daremb.-S. 2, 2, 1031/2. – C. Brutscher, Caesar u. sein Glück: MusHelv 15 (1958) 75/83. – A. Dihle, Zwei Vermutungen zu Varro: RhMus 108 (1965) 170/183. – H. Erkell, Augustus, F., Fortuna. Lateinische Wortstudien (Göteborg 1952). – H. Leclercq, Art. Félicissime, Félicité et Félix: DACL 5, 1, 1249/99. – M. A. Levi, Auspicio, imperio, ductu, felicitate: RendicIstLomb 71 (1937/8) 101/18. – W. F. Otto, Art. F.: PW 6, 2, 2163/6. – K. Pflugbeil, Art. F., felix, feliciter: ThesLL 6, 1, 426/34. 434/55. – F. Staehelin, Felicior Augusto, melior Traiano: MusHelv 1 (1944) 179/80. – H. Steuding, Art. F.: Roscher, Lex. 1, 2, 1473/7. – H. Wagenvoort, Roman Dynamism. Studies in Ancient Roman Thought, Language and Custom (Oxford 1947). – W. Weber, Princeps. Studien zur Geschichte des Augustus 1 (1936). – G. Wissowa, Religion u. Kultus der Römer [2](1912); Gesammelte Abhandlungen (1904).

J. Gagé (Übers. K. Winkler).

Fellatio s. Unzucht.

Fels.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. Das griechische Wort πέτρα bezeichnet den gewachsenen F.; es wird hauptsächlich gebraucht für die Klippe, die ins Meer ragt, einen F., der sich im Lande erhebt, oder für eine F.-höhle (Il. 2, 88). – Im griech. Mythos ist die Rolle des leukadischen F. besonders bemerkenswert. Die Λευκὰς πέτρα erwähnt schon Homer (Od. 24, 11. 13f). Sie war der Ort eines alten Ordalritus; der Sprung vom Leukadischen F. ist in der griech. Literatur berühmt (Anacr. frg. 19; Eurip. Cycl. 168f). Die Pythagoreer interpretierten ihn als Symbol der Befreiung der Seele; in dieser Bedeutung ist er vielleicht in der röm. Basilica Sotterranea dargestellt (Carcopino 9/81). – In der Mithrasreligion begegnet der Glaube, Mithras sei aus dem F. geboren; er heißt deshalb πετρογενής (Joh. Lyd. mens. 4, 26). Der Ausdruck petra genitrix, ‚Mutterfelsen', erscheint auf Inschriften der Mithrasreligion (CIL 3, 4424 aus Carnuntum). Bildliche Darstellungen zeigen Mithras, wie er aus dem F. hervortritt (M. Vermaseren, Mithra, ce dieu mystérieux [Paris 1960] 63/6). Dieser Zug ist auch den christl. Schriftstellern bekannt (vgl. Iustin. dial. 70, 1; 78, 6 Goodsp.; Hier. adv. Iov. 1, 7 [PL 23, 229C]; Commod. instr. 13, 1).

II. Judentum. a. Altes Testament. Der F., hebr. sälaᶜ, ṣūr, ist im AT sehr häufig das Bild für Gott als Stütze oder Zuflucht der Menschen (zB. Dtn. 32, 4. 33; Ps. 9, 10 usw.). Aber diesen Ausdruck geben die LXX nie mit πέτρα, sondern mit Abstrakten wieder wie καταφυγή ‚Zuflucht', στερέωμα ‚Stütze', ἀντιλήπτωρ ‚Helfer'. Die einzige Ausnahme bietet 2 Reg. 22, 2. Im Gegensatz zur LXX verwenden jedoch die anderen griech. Übersetzer, vor allem Aquila, den konkreten Ausdruck. – Im Buch Exodus erscheint die Episode mit dem F. (πέτρα) Horeb, aus dem Moses auf Gottes Gebot hin Wasser schlägt, um damit das dürstende Volk in der Wüste zu tränken (Ex. 17, 1/7; vgl. 33, 21f; Num. 20, 8/11). An diese Begebenheit wird in den späteren Büchern oft erinnert (vgl. Dtn. 8, 15; Ps. 77, 15; Is. 48, 21; Sap. Sal. 11, 20). Im Deuteronomium u. im Buch der Weisheit wird πέτρα zusätzlich charakterisiert durch das Adjektiv ἀκρότομος ‚steil'. – Schließlich wird Abraham Is. 51, 1 mit einem harten F., στερεὰ πέτρα, verglichen, woraus Gott sein Volk gemeißelt hat (λατομεῖν; vgl. PsPhilo lib. ant. 23, 4).

b. Spätjudentum. Die Rollen vom Toten Meer führen ein neues Element ein. In den Hodajoth erscheint die vom Meister der Gerechtigkeit begründete Gemeinde als ein Gebäude, das auf den F. gebaut ist u. nicht mehr erschüttert werden kann (1 QH 6, 26f). Später heißt es im selben Text: ‚Du hast mein Gebäude auf dem F. (ṣūr) errichtet u. ewige Fundamente sind mein Grund' (1 QH 7, 8f). Es handelt sich um die eschatologische Gemeinde, die mit dem ‚Rasen der Meere' kämpft u. mit dem ‚Wirbelwinde' (1 QH 6, 23). Im gleichen Zusammenhang begegnet eine Anspielung auf Is. 28, 16f (1 QS 6, 26), ähnlich wie in 1 QS 8, 7 (vgl. *Stein). Es hat also den Anschein, daß das auf dem F. errichtete Gebäude mit dem Tempel verglichen wird (O. Betz 59/65). – Bei Philon entspricht der ‚steile Wüstenfels' (ἀκρότομος) der Weisheit Gottes, die an der Spitze, ἄκρα, der Mächte steht u. mit der

Gott die ihm freundlichen Seelen tränkt (leg. alleg. 2, 86; somn. 2, 221; vgl. E. R. Goodenough, By Light Light [New Haven 1935] 210f). Ähnliche symbolische Bedeutung weist Philon der Stelle Dtn. 32, 13 zu, ‚dem harten F.', στερεὰ πέτρα, dem Öl u. Honig entströmen; der F. ist wiederum Gottes Weisheit (qu. det. pot. ins. s. 117).

c. Rabbinen. Im rabbin. Judentum ist der Wüsten-F. Gegenstand der Spekulation. Er begleitet das Volk Israel während seiner Wanderungen nach dem Auszug aus Ägypten (Sukka 3, 11ff; Targ. Jonath. Num. 2. 19). Ebenso geht es dem F., der das Tempelheiligtum von Jerusalem trägt. Dieser F. gilt als Beginn der Weltschöpfung u. Gipfel der Erde. Er ist die Himmelspforte u. führt zum Paradies. Er ist ferner der Wall, der die Wasser der Tiefe abhält, u. zugleich die Höllenpforte (vgl. Jeremias 51/68; Cullmann 95; M. Eliade, Die Religion u. das Heilige [Salzburg 1954] 265/8). Das Thema des lebendigen Wassers, das dem eschatologischen Tempel entströmt, der in Ez. 47, 1/11 begegnet, womit der jährliche Ritus der Wasserlibationen am Laubhüttenfest zusammenhängt, schließt sich an den Tempel-F. an. Wir haben hier ein symbolisches Thema vor uns, das mit dem Horeb-F. konkurriert (vgl. E. Peterson, Frühkirche, Judentum, Gnosis [1959] 324f).

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Gebäude auf F. gebaut. Das NT zeigt zweierlei symbolische Verwendungen des F., die an die jüdischen anknüpfen. Die eine ist der F., worauf ein Gebäude errichtet wird. Er erscheint Mt. 7, 24 (Lc. 6, 48): ‚Wer meinen Worten glaubt, gleicht dem Klugen, der sein Haus auf F. (πέτρα) baut'. Das Haus können weder Flüsse noch Winde erschüttern, weil es auf F. gebaut ist (Mt. 7, 25). Hier ist der F. die unerschütterliche Festigkeit des Wortes Christi. – Wichtiger, aber auch schwieriger ist der Text bei Mt. 16, 17: ‚Du bist Petrus (Πέτρος) u. auf diesen F. (πέτρα) will ich meine Kirche bauen, u. die Pforten der Hölle werden nichts gegen sie auszurichten vermögen'. Hinter dem griech. Text steht ein aramäischer, wo den Wörtern Πέτρος u. πέτρα das Wort kepha entspricht, wie Joh. 1, 42 bezeugt. Kepha ist in der Sprache des Talmud eine häufige Bezeichnung des F. (vgl. Clavier 102f). Die Textstelle ist sicherlich mit den Hodajoth zu vergleichen (O. Betz 49/77). Ἐκκλησία entspricht sod, die Höllenpforten den Todespforten (1 QH 6, 24). Die ἐκκλησία wird den endzeitlichen Prüfungen standhalten, weil sie auf den F. gegründet ist. Der Vergleich läßt auch die Auslegung zu, daß die ἐκκλησία der neue Tempel ist; das Bild erscheint wieder in Eph. 2, 22; 1 Petr. 2, 5. Der wesentliche Unterschied liegt darin, daß der F. bei Matthaeus Petrus ist (Cullmann 98), während er in den Hodajoth die Kraft Gottes versinnbildlicht. Er kennzeichnet den Übergang von der eschatologischen Erwartung der Qumrantexte zu der ‚realized eschatology' des Evangeliums. Die ἐκκλησία ist nicht nur die der Heilszeit harrende Gemeinde, sie ist der endgültige, schon gegenwärtige Tempel. Die Unverletzlichkeit, die der F. symbolisiert u. die Gott allein eignet, wird Petrus von Christus vermittelt; er ist der F., auf den die Kirche gegründet ist. Petrus gilt hier als das Haupt der zwölf Apostel; d. h. sie nehmen an seiner Funktion teil.

b. Fels Horeb. Die zweite symbolische Verwendung des F. im NT bezieht sich auf den F. Horeb. Er wird erwähnt 1 Cor. 10, 45f: ‚Unsere Väter haben denselben Trank des Geistes (πνευματικόν) getrunken; denn sie tranken aus einem geistigen F. (πνευματικὴ πέτρα), der sie begleitete.' Die Ausgießung des lebendigen Wassers u. die des Geistes werden schon von Ez. 25, 26 u. von 1 QS 4, 21 als Charakteristikum der messianischen Heilszeit zusammengenommen. Ferner zeigt auch Johannes, daß Christus das Wasser des Lebens u. den Geist verströmt; aber er bezieht sich dabei auf das Wasser des Lebens, das dem endzeitlichen Tempel in Ez. 47,1/11 entströmt (Joh. 7, 38; 19, 34).

II. Väter. Wichtige Texte der altchristl. Literatur verbinden das Wasser u. den F. in Bezug auf die Taufe. Sie sind vom NT unabhängig, knüpfen aber an jüdische Spekulation an.

a. Barnabas. Bei PsBarnabas finden wir eine interessante Sammlung von Testimonien in einem Kapitel über die Taufe (cap. 11). Diese Gruppe ist von den Testimonien über den F. scharf abgehoben (6, 1/4). Sie beginnen mit einem Doppelzitat aus Jer. 2, 12f u. Is. 16, 1f: ‚Selbst haben sie sich einen Brunnen gegraben, der den Tod gibt. Ist er ein unfruchtbarer F. Sion, mein hl. Berg?' Das Zitat erscheint im Zusammenhang mit dem Thema aus Ez. 47, 1f, worauf später (Barn. 11, 10) angespielt wird. Darauf folgt im Text

des Barnabas Is. 45, 2f, dann Is. 33, 16: ‚Du wirst in der hohen Grotte (σπήλαιον) eines starken F. (πέτρα ἰσχυρά) hausen, wo das Wasser nie mangelt.‘ Die Auswahl der Texte, in denen der Ausdruck F. (πέτρα) erscheint, ist gewiß absichtlich. Sie kennzeichnet die Verbindung zwischen F. u. Wasser, aber unabhängig vom paulinischen Thema vom F. Horeb; sie steht vielmehr im Zusammenhang mit dem rabbinischen Thema des Tempel-F. wie bei Johannes. In einem Hymnus der 11. Ode Salomos begegnet eine ähnliche Verbindung, deren Taufsymbolik offenkundig ist (PBodmer 10/11 [1959] 61): ‚Ich stützte mich (ἐστηρίχθην) auf einen harten F. (στερεὰ πέτρα), auf den er mich gesetzt hat, u. das murmelnde Wasser der Lebensquelle (πηγὴ ζωῆς) des Herrn nahte meinen Lippen‘ (11, 5f). Dieser Text scheint abhängig von den Hodajoth, wo dieselben Themen begegnen (J. Carmignac, Les affinités qumraniennes de la onzième Ode de Salomon: RevQum 9 [1961] 88/120). Der bei Jes. 50, 7 vorkommende Ausdruck στερεὰ πέτρα ist Barn. 6, 3 auf Christus bezogen, bei Ps.-Clem. auf Petrus (hom. 17, 19, 4); das syrische ‚kēpā šarritā‘ bezieht Aphraat teils auf Christus, teils auf Petrus (Murray 352/4).

b. Hermas. Im Hirten des Hermas erblickt Hermas einen großen weißen F. (πέτρα), der die (anderen) Berge überragt u. quadratisch ist; er könnte die ganze Welt umfassen (sim. 9, 2, 1). Das ist eine deutliche Anspielung auf den kosmischen Ur-F. (vgl. M. Dibelius, Der Hirt des Hermas [1923] 604). Damit kann 1 Hen. 18 verglichen werden, wo von dem Eckstein der Erde u. des Himmels die Rede ist, der viereckig ist. Aber für Hermas ist der viereckige F. nicht der kosmische F. Er ist der ‚Gottessohn‘ (sim. 9, 12, 1). Er ist alt, denn er ist vor der Schöpfung geboren (sim. 9, 12, 2). Ebenso trägt er die Kirche, den Vierecksturm, der auf ihm erbaut ist (vis. 3, 3, 5; vgl. sim. 9, 3, 1). Der Turm ist auf den Wassern erbaut. Es handelt sich dabei um unterirdische Wasser, die der Bereich der Toten sind. Der F. beherrscht den Bereich der Toten wie der Lebenden. Er kann vom Tode befreien (sim. 9, 16, 4).

c. Justin, Irenäus. In seiner Liste der Namen Christi erwähnt Justin πέτρα (dial. 113, 6; vgl. o. Bd. 3, 26). Christus ist der ‚schöne F., dem das Wasser des Lebens entspringt‘ (dial. 114, 4). Die im Text folgende Anspielung auf Is. 16, 1 scheint anzuzeigen, daß Justin an der Stelle eher an den Tempel-F. als an den F. Horeb denkt. An anderer Stelle (dial. 135, 3) ist der Ausdruck, ‚wir, die aus dem Leib (κοιλίας) Christi gemeißelt sind (λατομηθέντες)‘ eine Anspielung auf Is. 51, 1, wo Abraham der F. ist, woraus die Juden gemeißelt worden sind (ἐλατομήσατε). An anderer Stelle kehren bei Justin Testimonia wieder, die bereits Barnabas verwendete; darin liegt jedoch nicht notwendigerweise direkte Abhängigkeit, sondern Benutzung derselben Sammlung. Es handelt sich zunächst um das Doppelzitat aus Jer. 2, 12f u. Is. 16, 1, das mit Abänderungen wiederkehrt (dial. 115, 5). Wichtiger ist das Zitat aus Is. 33, 16. Justin betrachtet die ‚erhöhte Grotte des harten F.‘ als eine Prophezeiung der Grotte Bethlehems (dial. 70, 1; 77, 6). An anderer Stelle deutet Justin die Geburt Mithras‘ aus dem F. einer Grotte als Entlehnung aus Jesaia (dial. 70, 1; 77, 6). Er zitiert die Jesaiaprophetie zu Dan. 2, 34 ‚der Stein, der sich vom Berge gelöst hat‘ (vgl. E. Benz, Die hl. Höhle in der Ostkirche: EranosJb 22 [1953] 370/9). Diese Parallelisierung zeigt an, daß Justin Is. 33, 16 als Prophezeiung der Fleischwerdung (= Grotte des Wortes = des F.) auslegt. – Auf dieselbe Jesaiastelle spielt zweifellos auch Irenäus an. Adv. haer. 4, 20, 9 führt er die Worte in alto loco petrae zu Beginn eines Zitats aus Ex. 33, 21 ein. In der altitudo petrae erkennt er die Fleischwerdung des Wortes.

d. Hippolyt. Verschiedene Themata aus dem Hirten des Hermas u. den Schriften Justins in charakteristisch synkretistischem Gepräge begegnen in der Lehre der Naassener, die Hippolyt zusammenfassend darstellt (ref. 5, 7, 34/41). Der Ausgangspunkt ist die Anspielung Homers (Od. 24, 6/8) auf einen F. (πέτρα), an dem ein Bienenschwarm hängt. Dieser F. ist das Symbol des Adamas, der Urprägung des Menschen. Dieser wird auch symbolisiert durch den Eckstein aus Is. 28, 16, den aus Ps. 117, 22 u. den vom Berge gelösten Stein aus Dan. 2, 45, die zu den Testimonien über den *Stein Christus gehören. Die ausgeschwärmten Bienen sind die Seelen, die vom πλήρωμα abgefallen sind. Um dorthin zurückzukehren, müssen sie zu den Grenzen des Ozeans ziehen, zum Leukadischen F., dem Eingang des himmlischen Jerusalem.

e. Katecheten. In der Tradition der Kate-

cheten begegnet durchweg die paulinische Gleichsetzung Christi mit dem F. Horeb (vgl. Art. Exodus: o. Bd. 6, 37). Aber die meisten Autoren verschmelzen sie mit der Deutung des Johannes, für den das Wasser des Lebens die Taufe, nicht die Eucharistie ist. Ausgeprägt finden wir diese Auffassung bei Cyprian, der auf Joh. 7, 37 u. 19, 34 verweist (ep. 63, 8). Dieselbe Thematik begegnet bei Tertullian (bapt. 9), Gregor v. Elvira (tract. 15 [163/6 Batiffol]) u. Kyrill v. Jerusalem (cat. 13, 21 [PG 33, 798]). Hingegen folgen die Antiochener Paulus u. erkennen im Wasser des Lebens die Eucharistie (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 10, 5 [PG 51, 249]; Theod. quaest. Ex. 27 [PG 80, 257]). Ebenso legt Ambrosius die Stelle aus (sacr. 5, 1 [PL 16, 465/6]). Bei der Auslegung von Mt. 16, 17 bezieht man die Worte Jesu bald auf den Glauben des Petrus (Euseb. praep. ev. 1, 3 [GCS 43, 1, 12/13]), bald auf seine Person (Orig. comm. in Joh. 5, 3 [GCS 10, 101]). Aber es wird daran erinnert, daß das Privileg des Petrus nur eine Teilhabe an Christus darstellt, der der Urfels ist (Leo Magn. ep. 28 [PL 54, 772]; Euseb. comm. in Ps. 17 [PG 23, 175]).

f. Origenes u. andere Allegoriker. Entsprechend seiner Auffassung vom allegorischen Sinn der ganzen Hl. Schrift verallgemeinerte Origenes die christologische Auslegung der Texte, wo vom F. die Rede ist. So in seinem Kommentar zum Hohen Lied (4 [PG 13, 189f]). Ausgehend von 1 Cor. 10, 4 erkennt Origenes ‚im schützenden F.‘ (ἡ σκέπη τῆς πέτρας), der Cant. 2, 14 genannt wird, die festen Lehren Christi. In Prov. 30, 19, ‚der Schlange, die auf dem F. (πέτρα) keine Spur hinterläßt‘, sieht Origenes die Unvereinbarkeit Christi mit der Sünde. Ps. 39, 3, ‚er hat meine Füße auf den F. (πέτρα) gesetzt‘, faßt Origenes auf als die Festigkeit desjenigen, der auf Christus gründet. In Ex. 23, 21 endlich, dem F.loch, ἡ ὀπὴ τῆς πέτρας, soll nach Origenes die göttliche Offenbarung durch Christus symbolisiert sein. Es fällt auf, daß Christus bald F., bald F.loch ist, ebenso wie er im Hirten des Hermas bald der F., bald das F.tor ist. – Dieselben Themen greift Gregor v. Nyssa wieder auf. In der Vita Moysis (7, 1, 118 Jaeger) verbindet er Ex. 33, 21; Ps. 39, 3; 1 Cor. 10, 5. Im Kommentar zum Hohen Lied (5 [PG 44, 877]) wird Cant. 2, 14 mit 1 Cor. 10, 5 verglichen, u. Gregor schreibt, ‚man kann aus vielen Schriftstellern (πολλαχόθεν) entnehmen, daß der F. das Evangelium symbolisiert‘ u. zwar im Unterschied zur Thora (ebd. 877). – Der dem Basilius v. Caesarea zugeschriebene Jesaiakommentar sammelt eine Reihe von Textstellen, wo der F. Christus symbolisiert (in Is. comm. 2, 84 [PG 30, 257 BC]): Cant. 2, 14; Ex. 33, 21; 15, 2. 10 (tretet ein ‚in F.löcher‘); Ps. 60, 3 (‚Du hast mich auf den F. erhoben‘); Num. 20, 11; Ps. 80, 17 (‚der F.honig‘); Ps. 103, 18 (der F., die Zuflucht der Igel‘); Dtn. 33, 14 (‚Öl, das aus dem F. strömt‘). An späterer Stelle fügt der Kommentator Ps. 136, 9 hinzu: Christus ist der F., an dem die Häresien zerschellen (Bas. in Is. 13, 272 [PG 30, 597 C]). – Auffällig ist, daß Origenes die allegorische Auslegung aller Texte, in denen das Wort πέτρα erscheint, auch auf Mt. 16, 17 ausdehnt. In den Predigten über Jeremia (16, 2) stellt er zusammen Jer. 16, 16 (‚die F.spalten‘); 1 Cor. 10, 5; Ps. 39, 3; Ex. 33, 23; er zieht den Schluß, ‚alle Nachfolger Christi, der der F. ist, sind F. (πέτραι)‘. Dieselbe Auslegung wendet Origenes auf Mt. 16, 17 an: ‚Alle Nachfolger Christi, des geistigen F., der sie begleitet (1 Cor. 10, 4), heißen ebenfalls F. Wie sie als Glieder Christi Christen heißen, so heißen sie Petrusse (Πέτροι), Glieder des F.‘ In diesem Sinne gilt das Wort Christi: ‚Du bist Petrus‘, als für uns alle gesagt (Orig. in Mt. 12, 11 [GCS 40, 88]).

g. Kyrill v. Jerusalem. In Kyrill v. Jerusalem zeichnet sich für uns eine andere Linie ab. Hier wird die F.prophetie auf den F. des Hl. Grabes bezogen. Dieses Grab ist nicht aus Stein (ἐκ λίθων) erbaut, sondern in den Felsen gehauen (λελατομημένον ἐκ πέτρας) (Mc. 15, 46). Dies haben die Propheten verkündet. Kyrill zitiert im Zusammenhang damit Is. 51, 1, ‚seht den harten F. an, den ihr zerschnitten habt‘ (ἐλατομήσατε). Ferner hatten die Klagelieder (3, 53) vorausgesagt: ‚Sie werden einen Stein auf mich legen‘. Christus ist der Eckstein, der erlesene Edelstein (Is. 28, 16; vgl. *Stein), der Stein des Anstoßes (Is. 8, 14), aber auch das Heil, das kurze Zeit lang im Inneren des Steins war (ἐνδότερον λίθου), d. h. im F. des Grabes (cat. 13, 35 [PG 33, 814f]; 14, 3 [ebd. 828]). An einer späteren Stelle findet Kyrill im Hohen Lied (2, 10. 14) eine ganze Beschreibung des Hl. Grabes: das F.dach (ἡ σκέπη τῆς πέτρας) ist die Vorhalle, die vor der eigentlichen Grabkammer lag u. in

denselben F. getrieben war. Vers 14 zeigt nach Kyrill die Lage des Grabes in Bezug auf Jerusalem an (cat. 14, 9 [PG 33, 833]). Jonas 2, 6 ist eine Prophezeiung der Auferstehung Christi aus dem F. des Grabes (cat. 14, 29 [PG 33, 849]). Wir haben hier die Anfänge der Mystik des Hl. Grabes vor uns, in der der F. des Hl. Grabes die Nachfolge des Tempel-F. antritt u. allmählich alle seine Attribute übernimmt. Das wurde erleichtert durch die christl. Ablehnung der rabbinischen Tradition; die christl. Interpretation erhob Golgotha zur Weltmitte u. zum Ort von Adams Grab (Jeremias 34/45). Schon Melito bezeugt diese Tradition (frg. 15 Otto). Origenes wandte Ps. 73, 13 auf die Bestattung Christi am Erdmittelpunkt an (PG 12, 1532). Kyrill v. Jerusalem erklärt ausdrücklich, Golgotha sei der Erdmittelpunkt (μεσότατον; cat. 13, 28 [PG 33, 805]). Didymus v. Alexandrien findet dort den Gipfel der Welt (trin. 1, 33 [PG 39, 324B]). Hieronymus überträgt auf den F. des Hl. Grabes den Ausdruck ὄμφαλος, ‚Nabel', den Ez. 5, 5 u. Josephus (bell. 2, 3, 5) auf den Tempel-F. beziehen (vgl. F. M. Abel-Vincent, Jérusalem 2 [Paris 1914] 188f). Seit dem 6. Jh. heißt es, der Grabes-F. verströme das Wasser des Lebens u. erfülle so die Verheißungen von Ez. 47. So schreibt Johannes v. Damaskus: ‚ist der F., der das Leben trägt (φερέσβιος πέτρα), das Hl. Grab, die Quelle unserer Auferstehung, nicht körperliche Wirklichkeit?' (imag.: PG 94, 1245B; vgl. Underwood 43/118). Der F. ist das Bild der Transzendenz Gottes bei Gregor v. Nyssa (eccl. hom. 7 [PG 44, 729D]) u. PsDionysios (div. nom. 6 [PG 3, 596B]).

III. Christliche Kunst. Moses, Wasser aus dem F. schlagend, ist eine in der Katakombenmalerei wie auf Sarkophagreliefs häufig abgebildete Szene (zB. Becker Taf. 1: Orpheusbild von der Decke der Domitillakatakombe; Taf. 2: Sarkophag aus dem Lateran mit Quellwunder in der unteren Zone). Bei der Traditio legis steht der auferstandene Christus auf einem F., aus dem die vier Paradiesesströme entspringen, welche die vier Evangelien versinnbildlichen (dazu vgl. J. Villette, La résurrection du Christ dans l'art chrétien du IIe au VIIe siècle [Paris 1957], zB. Taf. 5: Apsismosaik von Santa Costanza in Rom). Der auferstandene Christus wird auch abgebildet als Lamm auf einem F., dem ebenfalls die Flüsse entströmen. Diese letzte Darstellung hat Paulinus v. Nola kommentiert in der Beschreibung des Apsismosaiks der Basilika des hl. Felix, die gegen 402 errichtet wurde. Er schreibt (ep. 32, 10, 19/21): Petram superstat ipsa petra Ecclesiae, / de qua sonori quattuor fontes meant, / evangelistae viva Christi flumina. Der Sinn dieser Verse scheint folgender zu sein: das Lamm, das auf dem F. steht, ist selbst der F., auf dem die Kirche gebaut ist (petra ecclesiae). Der F. stellt also nicht, wie Underwood 72 möchte, die Kirche dar, sondern den auferstandenen Christus; diese Auslegung allein stimmt mit der literarischen Tradition überein. Es ist das Thema des Ezechiel u. des Johannes: der F. Jerusalem, dem der Fluß des Lebenswassers entströmt, in Verbindung mit den übrigen Paradiesesflüssen.

W. Bauer, Art. πέτρα: WbNt [5](1958) 1297/8. – E. Becker, Das Quellwunder des Moses in der altchristlichen Kunst (Straßburg 1909). – G. Bertram, Praeparatio Evangelica: VetTest 7 (1957) 244/47. – J. Betz, Christus, Petra, Petrus: Kirche u. Überlieferung: Festgabe J. R. Geiselmann (1960) 1/21. – O. Betz, Felsenmann u. Felsengemeinde: ZNW 84 (1957) 49/77. – M. E. Boismard, De son ventre couleront des fleuves d'eau: RevBibl 65 (1958) 523/46. – J. Carcopino, De Pythagore aux Apôtres (Paris 1956). – H. Clavier, Πέτρος καὶ πέτρα: Ntl. Studien für R. Bultmann (1954) 94/109. – O. Cullmann, Art. πέτρα: ThWb 6, 94/9. – G. Dalman, Neue Petraforschung u. der hl. F. von Jerusalem (1912). – R. Hartmann, Der Felsendom in Jerusalem u. seine Geschichte (Straßburg 1909). – H. W. Hertzberg, Der hl. F. u. das AT: JPalOrSoc 11 (1931) 32/42. – J. Jeremias, Golgotha=Angelos, Beih. 1 (1926). – G. W. H. Lampe, Art. πέτρα: PatristGrLex (1964) 1079. – T. Murray, The Rock and the House on the Rock: OrChristPer 30 (1964) 315/362. – H. Schmidt, Der hl. F. in Jerusalem (1933). – P. A. Underwood, The Fountain of Life in the Manuscripts of the Gospels: DumbOaksPap 5 (1950) 43/138. – A. Vögtle, Die Petrusverheißung u. -erfüllung (1954).

J. Daniélou (Übers. I. Opelt).

Fenster (kulturgeschichtlich).

Der nachfolgende Artikel stellt einen Abriß von Untersuchungen dar, die im JbAC 10 (1967) veröffentlicht werden. Dort ist auch ein umfangreicheres Belegmaterial zu den einzelnen Dispositionspunkten des Artikels gesammelt.

A. Zum Begriff. I. Etymologie. Die wichtigsten griechischen Bezeichnungen für F. lauten θυρίς u. ὀπή. Θυρίς ist Diminutivbildung zu θύρα (Frisk, Wb. 1, 695) u. läßt seinerseits wieder die Diminutivbildung θυρίδιον zu (Geopon. 15, 6, 2); das Verbum θυριδοῦν = fenestrare ist auf einer Papyrusurkunde des 1. Jh. vC. erhalten (BGU 1116, 15). Daneben gibt es παραθυρίς (IG 11 [2] 163 A 4) u. παραθυρίδιον (PsAthan. quaest. 19 [PG 28, 789 B]) für ein neben der Tür angebrachtes F.; zu ὀπή = kleines F. zB. in einer Tür (Lucian. asin. 52; Achill. Tat. 2, 19, 5) vgl. ebd. 2, 402. Κλειθρίδιον = kleines Gitter-F. verwendet Evagr. Schol. h. e. 1, 14 (PG 86, 2461 A); 2, 3 (2496 A). Τὸ δικτυωτόν für ἡ δικτυωτὴ θυρίς (LXX: Hes. 41, 16) findet sich LXX: 4 Reg. 1, 2. Bisweilen hat auch φῶς die Bedeutung ‚F.' (zB. Plut. curios. 515 B). – Die Ableitung von lat. fenestra (archaisch fēstra [Paul. Fest. 91; Anton. Gnipho ap. Macr. sat. 3, 12, 8]) ist trotz mannigfacher Deutungsversuche ungeklärt. Die bereits im Altertum gezogene Verbindung zu φαίνεσθαι, φῶς usw. ist abzulehnen (Walde-Hofm., Wb. 478). Vielleicht ist das Wort etruskischen Ursprungs (ebd.; vgl. dazu auch Ernout-Meillet, Dict.[4] 225). Diminutivbildungen dazu sind fenestella, fenestrula, fenest(r)ellula. – Zur hebr.-aram. Terminologie sei auf E. Beurlier, Art. fenêtre: DictB 2 (1912) 2202f verwiesen.

II. Semasiologie. Θυρίς (seit Aristophanes belegt) behielt stets die generelle Bedeutung ‚Öffnung' neben der speziellen ‚F.' bei. ‚Fenestra' ist demgegenüber in literarischer Zeit fast ganz auf die Bedeutung ‚F.' eingeschränkt. Ob es in vorliterarischer Zeit eine Bedeutungsspezialisierung erfuhr, bleibt ungewiss (O. Hey: ArchLatLex 9 [1896] 202). In den seltenen Fällen, wo es ‚Bresche', ‚Öffnung' bedeutet, ist griechischer Einfluß oder Metaphorik anzunehmen (vgl. Plaut. rud. 88; Verg. Aen. 2, 482; Vitr. 10, 16, 7; Vulg. 2 Cor. 11, 33).

III. Definition. Das F. ist Wanddurchbruch u. insofern Aufhebung, Negation von Wand. F. als wandbejahendes Strukturelement, als Wandglied, ist eine spätere Spiritualisierung. – F. ist Verbindung zwischen dem von Wänden umschlossenen Innen u. dem unbegrenzten Außen. Zum Unterschied von der Tür fällt seine untere Begrenzung nicht mit dem Bodenniveau zusammen. Das Außen kann helfend, heilend, belebend wirken (s. u. Sp. 736); es kann auch gefahrvoll, drohend, tödlich, unheimlich sein. Das Innen wird entweder als bergend, schützend, oder aber als begrenzend einengend, d. h. als Gefängnis verstanden. Dieser Bedeutungsvielfalt entsprechend wandelt auch das F. seinen Sinn.

B. Nichtchristlich. I. Griech.-röm. a. Funktion. Erst das röm. Nachbarrecht verfügt nach Zeugnissen des 2./3. Jh. über eine entwickelte Begrifflichkeit der einzelnen Funktionen des F. In den juristischen Texten wird deutlich zwischen Lichteinfall (lumen), Belüftung (aër) u. Aussicht (prospectus) unterschieden (Horn I 1a/c; vgl. zB. Paul. dig. 8, 2, 16; Lex Rom. Burg. 17, 6 [FIRA 2, 730] mit Hinweis auf eine ältere, theodosianische Gesetzgebung). In der Frühzeit scheint auf dem Gebiete des F.rechtes eine nahezu unbegrenzte Freizügigkeit geherrscht zu haben, die lediglich durch eine auf einem Grundstück lastende Servitut eingeschränkt werden konnte (vgl. B. Biondi, La categoria romana delle ‚servitutes' [Milano 1938] 101). Erst in der späteren Kaiserzeit griff der Staat ordnend in die nachbarrechtlichen Beziehungen ein (vgl. zB. M. Kaser, Das röm. Privatrecht 2 [1959] 192).

1. Lichteinfall. Der oben erwähnte freiheitliche Grundzug des F.rechts gestattete es jedermann, an jeder Stelle seines Hauses F. anzubringen. Eine solche Ordnung war nur möglich, weil das röm. Haus das Licht für die Innenräume im wesentlichen ohnehin durch das Atrium bezog u. eine vornehme Abgeschlossenheit gegen den Nachbarn italischem Wesen besonders entsprach (vgl. Herbig: RM 44 [1929] 261). In der frühen Kaiserzeit hat sich offenbar ein geschmacklicher Wandel vollzogen (vgl. zB. Sen. ep. 86, 8; Herbig aO.; s. Horn I 1a). Hinweise für ein größeres Verlangen nach Licht u. Helligkeit finden sich vielerorts (zB. Vitr. 6, 6, 7; Pers. sat. 3, 1). Kultivierung u. Formung der Beleuchtung werden als bewußte Mittel in den Dienst der ars amatoria gestellt (zB. Ov. am

1, 5, 3; ars 3, 807). In der Spätantike schließlich gilt ein düsteres Haus als abscheulich u. unkultiviert (Ambr. hex. 1, 9 [CSEL 32, 1, 35]). Mit diesen Wandlungen war der alten Freizügigkeit der Boden entzogen. Der Staat mußte durch Verordnungen wie Cod. Iust. 8, 10, 12 (Erlaß des Kaisers Zeno mit Hinweis auf ältere Anordnungen seines Vaters Leo) Klarheit schaffen.

2. Ausblick durch F. Zu unterscheiden ist hier zwischen einfacher Erfüllung der Funktion des Durchblicks u. künstlerischer Ausformung von Zimmerfluchten mit Aussichts-F. In der griech. Komödie ist das Motiv der aus dem F. blickenden Frau belegt. Dirnen schauen aus dem F., um Verehrer anzulocken (Aristoph. pax 982; eccl. 884 [vgl. dazu Herbig: OrLitZ 30 (1927) 917. 921]; thesm. 797). Mit der Phlyakenkomödie ist eine auf unteritalischen Vasen häufig wiederkehrende Szene, die aus dem F. blickende Frau, verknüpft (zB. A. D. Trendall, Paestan Pottery [London 1936] 39 Taf. 99; ohne Verbindung dazu allerdings die bei Herbig: RM 44 [1929] 267 abgebildete Neapler Vase). Zu dem Aition, das Ovid in der Erzählung von Iphis u. Anaxarete (met. 14, 698/761) für den Kult der Dea Prospiciens in Salamis auf Zypern gibt, sowie zur weiteren literarischen u. besonders reichen archäologischen Bezeugung der vorderasiatischen Aphrodite Parakyptusa vgl. die gleichnamige Arbeit von Fauth. Diese Göttin zeigt sich wie ihre Hierodulen im F. – Bei Versammlungen u. festlichen Ereignissen drängen sich die Zuschauer an den F. benachbarter Gebäude; vgl. zB. den Assteas zugeschriebenen Krater in Lipari (A. D. Trendall, Catalogue of Phlyakes Vases [London 1959] nr. 74. Taf. 49; LXX: 2 Macc. 3, 19; Liv. 24, 21, 8; weiteres Material Horn I $1c_{30}$). – Künstlerisch bewußt durchgeformt sind die Ausblicke aus dem F. besonders beim pompeianisch-röm. Haus, das im Gegensatz zu griechischen Häusern auf Blickachsen angelegt ist. Besonders wichtig ist der vom Tablinum durch ein tief herabgezogenes F. in den rückwärtigen Garten führende Durchblick. Der Landschaftsausschnitt, der im F. sichtbar wird, soll in das Gefüge der Wand bildhaft einbezogen werden. Dieses Hereinholen des Draußen in das Hausinnere wird bereits im Altertum gedeutet als Ausdruck einer herrscherlichen Gesinnung; denn es ermöglicht den gebieterischen Ausblick des Herrn über das unterworfene Land (Tac. ann. 14, 9, 1; Sen. ep. 51, 11; vgl. zur Sache Drerup, Bildraum 150). Oft ist der Ausblick in den Garten durch illusionistische Malerei ersetzt, zB. im Haus der Livia. Kleine Leute richten sich ein F.gärtlein her (Plin. n. h. 19, 59; Mart. 11, 18, 2). – Zu der ganz vereinzelten Darstellung des Ausblicks von Göttern durch ein Himmels-F. auf einer Florentiner Vase s. Herbig 127.

3. F. als Lufteinlaß. Ausreichende Belüftung u. Kühlung durch F. sollen Fäulnis verhüten. So hat Varro in Corcyra eine Epidemie durch Aufbrechen von neuen F. u. Türen wirksam bekämpft (rust. 1, 4, 4f). Vorsichtiges u. sparsames Öffnen der F. des Krankenzimmers wird zur Behandlung bestimmter Leiden vorgeschrieben (zB. Cels. 4, 14, 4). Über Zahl u. Größe der F. im röm. Gutshaus gibt Cato Auskunft (agr. 14, 2). Im Sommer sollen F. Kühlung spenden, im Winter vor allem die wärmende Abendsonne einlassen; daher werden die Speiseräume für den Sommer nach Osten, die für den Winter nach Westen gerichtet (Varro rust. 1, 13, 7). Selbst das unterirdische ‚ergastulum‘ für die ‚vincti servi‘ muß möglichst gesund u. gut belüftet sein (Colum. 1, 6, 3). Für die Anlage der Viehställe, Vogel- oder Bienenhäuser gelten wohl ähnliche Grundregeln. Besonders betont wird die Notwendigkeit der Belüftung bei Vorräten, die lange Zeit lagern u. daher leicht verderben. Kornböden, Lagerräume für Tafelobst u. Weinkeller müssen mit Belüftungs-F. versehen sein (vgl. zu alledem Horn I $1b_{23/9}$).

4. F. als Öffnung zum Durchreichen von Gegenständen. Dieses Motiv scheint im heidnischen Altertum als eigene Funktion des F. gegenüber den anderen Zweckbestimmungen zurückgetreten zu sein. Wir erfahren nur gelegentlich von der Benutzung des F. zu diesem Zweck. Meist handelt es sich dabei um Machenschaften verstohlenen oder betrügerischen Charakters (zB. Nep. Dion 9, 6; Pompon. dig. 13, 7, 3).

5. F.nische als Standort für Kaiserbilder. Zu diesem Zweck dienten F.nischen nach einer Mitteilung Frontos (ad M. Caes. 4 ep. 12, 6; vgl. dazu auch u. Sp. 741).

b. F. als Grenze zwischen Privatsphäre u. Öffentlichkeit. Durch das F. dringen Heimlichkeiten aus dem Inneren des Hauses ans Licht. Es vermittelt zwischen der privaten Welt des einzelnen u. der Umwelt. Wenige u. kleine F. in der Straßenfront (zB. in Pompei) betonen daher die Eigenständigkeit des

Hauses u. seine Abgeschlossenheit gegenüber den Nachbarn (vgl. Herbig: RM 44 [1929] 261; Horn I 1a; s. auch das o. Sp. 734 zum F.recht Gesagte). – Im Königszeremoniell des Orients erhielt das Motiv eine besondere Fassung. Das F. des Palastes wurde vor allem in Ägypten, aber auch in Arabien (Heracl. Cum. apud Athen. 12, 13 = FGrHist 689 frg. 4) als Audienz oder Epiphanie-F. Ort der öffentlichen Begegnung von Herrscher u. Beherrschten. Es ermöglicht dem Herrscher, in vollem Glanz zu erscheinen, entrückt ihn aber zugleich anders als das ältere Audienztor dem Zugriff u. Zutritt des Volkes (W. Otto: Hermes 56 [1921] 106; tragbare Audienzbaldachine mit Barriere stellen eine abgeleitete Form dar). Wahrscheinlich hängt auch die πρόκυψις des byzantinischen Kaiserzeremoniells damit zusammen (vgl. E. Pax, Art. Epiphanie: o. Bd. 5, 835). In hellenistischer Zeit ist das Audienz-F. besonders für das memphitische Serapeum belegt. – Eine späte literarische Verwertung des Motivs liegt nach Weinreich 336/70 bei Lukian vor (Icarom. 23f). – Tanaquils Ansprache durch ein Palast-F. an die tobende Menge hat ebenfalls den Charakter einer Audienz (Liv. 1, 41, 4). Deutlich ist hier aber das Motiv des Schutzsuchens hinter festen Mauern spürbar.

c. F. als Bedrohung u. Befreiung. Das F. wird als Einlaß für das unheimliche Draußen in die Geborgenheit des Innen empfunden. Offene F. geben das Innere des Hauses den Unbilden der Witterung preis. – Im magischen Beschwörungsritual wird das F. als Unterbrechung des ringsum geschlossenen Mauergevierts mit einem Weißdornzweig bekränzt (Ov. fast. 6, 166; vgl. Bömer zu fast. 3, 137). Geistererscheinungen haben im F. einen bevorzugten Platz (zB. Verg. Aen. 3, 152; Ov. ex Pont. 3, 3, 5). Phylakterien im F. sollen schädliches Getier von menschlicher Behausung u. Viehstall fernhalten (zB. Plin. n. h. 29, 83). Auch böse Vorstellungen u. Bilder können durch das F. eindringen. Träume können aus dem F. einer anderen Person zugesandt werden, über die man Macht ausüben will (vgl. dazu auch PGM XIII 309 [2, 103 Preis.]). Die Zimmer von psychisch Kranken dürfen nur kleine Lichtluken hoch unter der Decke besitzen. Jede beunruhigende Erscheinung soll von den Psychopathen ferngehalten werden, um zu verhindern, daß sie sich im Delirium aus dem F. stürzen. – Umgekehrt wird das Innere des Hauses als das Dunkle u. Verborgene empfunden, aus dem böse Anschläge auf arglose Straßenpassanten verübt werden (vgl. dig. 9, 3. 44, 7, 5 § 5; Lucil. 841 M.; Iuv. 3, 270. 275). In der anonymen Komödie ,Querolus' schleudert der betrogene Betrüger schließlich die ,orna' mit der Totenasche durch ein F. wieder in das Haus des Querolus, um sich an ihm zu rächen. – Wer etwas zu verbergen hat, wie der Dieb oder der heimliche Liebhaber, stiehlt sich durch das F., statt offen durch die Tür einzutreten. Ovid wandelt das Motiv ins Spielerische ab (ars 3, 605). – Todeswaffen werden durch das F. gereicht (s. o. Sp. 736). – Umgekehrt ist das F. oft einziger Ausweg für eine Flucht. Das Bedrohliche liegt dann im Inneren des Hauses, das als Gefängnis empfunden wird. – Es ist bei all diesen Vorgängen von Bedeutung, daß das F. nur einen begrenzten Ausschnitt des jenseits der Mauer Liegenden zeigt, also zugleich die Sicht ermöglicht u. verstellt (vgl. hierzu bes. das von Fauth 377 zu den ,fenestrae punicanae', zB. Varro rust. 3, 7, 3, Gesagte; ferner Galling: ZDPV 83 [1967] 123/5). Dadurch eignet es sich zu Betrügereien, wie sie Pomponius mitteilt (vgl. o. Sp. 736). Hinzu kommt, daß das F. nicht als Eingang gedacht ist. Eindringlingen, die durch F. einsteigen, eignet daher stets ein Zug des Unerwarteten, Geheimen, Nichtöffentlichen; vgl. Horn I $2_{82/5}$. – F.verschluß dient dazu, all dieses Schädliche u. Böse fernzuhalten.

d. F. in übertragenem Verständnis. 1. F.-Metaphorik in der Philosophie. Bereits bei Heraklit bahnt sich eine Verlagerung der Korrelation ,außen – innen' in den Bereich des Seelischen an (frg. 16A Diels; vgl. auch B. Snell, Die Entdeckung des Geistes [3][1955] 36). Damit erhält auch das F. eine neue Bedeutung. Es wird zum Gleichnis für die Sinne, die die Beziehung zwischen Seele u. Umwelt herstellen. Die Augen als F. der Seele werden in der Folgezeit, besonders im Hellenismus ein beliebter Topos. Dieser wird von mehreren philosophischen Schulen in die Diskussion um die bereits von Platon (Theaet. 184 C) bekämpfte sensualistische These ,Wissen ist Wahrnehmung' einbezogen u. je nach ihrem Standort in oft kontroversem Sinne verwendet (vgl. Straton v. Lampsakos für den Peripatos u. Ainesidemos für die jüngere Skepsis bei Sext. Emp. adv. math. 7, 129f). Den sensualistischen Standpunkt der Epikureer vertritt Lukrez (3, 359; vgl. Heinze zSt.). In der Nachfolge der mittleren Stoa greift Cicero das

Bild auf (Tusc. 1, 46). – Popularisierung dieses Topos der Philosophensprache dürfte im Prooemium eines Vitruvbuches vorliegen (3 praef. 1; vgl. auch Phil. Alex. frg. 615 Mang.). – Demokrit benutzt die tanzenden Staubteilchen in den Sonnenlichtbahnen, die durch ein F. einfallen, zur Veranschaulichung seiner Homöomerenlehre (vgl. dazu Lact. ira D. 10,9). – Zwar ist die Öffnung der Höhle in Platons Höhlengleichnis nicht direkt als F. angesprochen, hat aber (vor allem durch die vorgezogene Barriere) deutlich die Züge eines solchen. So stellt es einen Abschluß gegen die Außenwelt der Ideen dar, läßt aber andererseits das spärliche Licht des fernen Feuers u. damit die Schattenbilder einfallen.

2. F.symbolik in der Religion. Sieben F.öffnungen in der Decke des Mithräums bei S. Clemente erklärt man als Planetensymbole. Die vier oblongen dienten offenbar nur der Beleuchtung des Speläums (Vermaseren, CIMRM 338 [1, 156]). Die in Mithräen übliche Lichtarmut erregte schon die Verwunderung alter Autoren. – Für die Ostwand des alexandrinischen Serapeums ist ein F. belegt, durch das der erste Sonnenstrahl auf das Kultbild fiel u. es zu küssen schien. Ein Ausschnitt des Kultbildes wurde dadurch von außen sichtbar (Rufin. h. e. 11, 23; vgl. H. Jucker: Genava n. s. 8 [1960] 116/8). In einem gnostischen Mythologem schaut die Sonne durch ein dreieckiges Himmels-F. (Aug. c. Faust. Man. 20, 6 [PL 42, 371]).

II. Altes Testament. Das F. wird an vielen Stellen des AT genannt (zu den griech. Übersetzungen s. Hatch-Redpath s. v. θυρίς). Zusammenfassende Darstellungen des F. u. seiner Bedeutung in der Vorstellungswelt der Juden liegen nicht vor. So müssen die Texte selber befragt werden. Die Motive lassen sich in der folgenden Weise gruppieren.

a. Ausblick durch das F. Noa entläßt den Raben aus dem F., nicht aus der Tür (Gen. 8, 6). Während die Tür unmittelbar das ungastliche Außen in die Arche einließe, bleibt bei geöffnetem F. die Geborgenheit der Arche bestehen (vgl. Orig. in Gen. hom. 2, 1 [26/7 Baehrens]). – Das Motiv des Schauens durch F. ist im AT verbreitet. Abimelech sieht durch das F. Isaak u. Rebekka (Gen. 26, 8). Die Mutter des Sisera erwartet am F. ungeduldig ihren Sohn (Iudc. 5, 28). Michol sieht vom F. aus David vor der Lade tanzen (2 Reg. 6, 16). Izebel verhöhnt den Mörder ihres Sohnes Ioram vom F. aus u. wird hinausgestürzt (4 Reg. 9, 30/2; vgl. dazu A. Jeremias, Das AT im Lichte des AO [4][1930] 613 u. zur Deutung der drei letzten Stellen in ihrer Gesamtheit Fauth 376f; dazu einschränkend W. Schrottroff: ZDPV 83 [1967] 208; vgl. ferner Prov. 7, 6; 2 Macc. 3, 19). – Der Liebhaber schaut durch das F. ins Innere des Hauses seiner Geliebten (Cant. 2, 9). Vgl. noch Sir. 14, 23. Das Motiv der Zuschauer am F. (s. o. Sp. 735) findet sich 2 Macc. 3, 19.

b. F. als Bedrohung u. Fluchtweg. Rahab läßt die israel. Kundschafter durch das F. herab (Jos. 2, 15). Ein rotes Tuch am F. soll die Eroberer von ihrem Hause fernhalten (zu diesem Apotropaeum s. E. Wunderlich, Die Bedeutung der roten Farbe = RVV 20, 1 [1925]). Michol ermöglicht David die Flucht vor Saul durch ein F. (1 Reg. 19, 12 u. Parall.). Das Böse dringt durch das F. in die Häuser ein. Die babylonischen Feinde (Jer. 9, 21) oder die Heuschreckenplage Joels (2, 9) sind durch die F. bereits ins Innere der Stuben gelangt u. haben die geborgene Zurückgezogenheit vernichtet. – Eine symbolische Handlung ist der Schuß aus dem F., mit dem der Prophet Elisaeus Joas Sieg verheißt. Offenbar ist hier der Pfeilschuß aus dem F. als Analogiezauber gedacht.

c. Gebet am F. Daniel betet, nach Jerusalem gerichtet, am offenen F. (Dan. 6, 11). Die Wendung des Beters zum Sionsberg ist auch anderweitig als jüd. Volksbrauch belegt (vgl. Tob. 3, 11; vgl. unten; zur jüd. Gebetsrichtung u. zur Bedeutung des F. beim Gebet vgl. E. Peterson, Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1959] 1/3).

d. Himmels-F. Gen. 7, 11 u. Jes. 24, 18 erwähnen F.artige Schächte des Himmels, aus denen Regenfluten niederstürzen (die LXX übersetzt an der ersteren Stelle καταρράκτης, Symmachos u. Aquila hingegen: θυρίς; diese Lesart bieten die LXX an der zweiten Stelle). Vgl. noch Mal. 3,10 (LXX: καταρράκτης).

III. Spätjudentum. Nach rabbinischen Vorschriften ist es verboten, in einem Haus oder Gebäude ohne F. zu beten (bBer. 31a. 34b; Tos. Meg. 4, 22; vgl. Peterson aO.; F. Landsberger, The Sacred Direction in Synagogue and Church: Hebr. Un. Coll. Ann. 28 [1957] 181/203). Diese Anschauung knüpft an Dan. 6, 11 an (vgl. oben). – Der junge Hillel lauscht, unbemerkt auf dem Dach-F. sitzend, den Gesprächen seiner Lehrer (bJoma 35b). – Fensterartige Öffnungen des Himmels werden im Buch Henoch mehrfach erwähnt (zB. 72, 3

[92, 21 Flemm.-Raderm.]). – Im Targum zum Hohenlied kommt Gott seinem bedrohten Volk durch ein Himmels-F. zu Hilfe (zu Cant. 2, 9 [Riedel 17]). Zur Auslegung derselben Stelle im Midrasch Schir Rabbach vgl. Horn II 1_{135}. – Zu Reinheitsvorschriften für das F. s. Tos. Ahil. 14, 1f (289/98 Rengstorf).

C. Christlich. I. Neues Testament. Nur an zwei Stellen des NT wird das F. erwähnt. Act. 20, 9 wird der F.sturz des Eutychius berichtet, der im F. der Predigt des Apostels Paulus zuhörte, dabei vom Schlaf überwältigt wurde u. aus dem F. stürzte. Es scheint hier eine Kontamination verschiedener Motivgruppen vorzuliegen (zum Absturz von der Höhe vgl. Hom. Od. 11, 59/65; Verg. Aen. 5, 835/60; vgl. o. Sp. 739f zu 2 Reg. 9, 30/2; zu bJoma 35b s. o. Sp. 740). – Der autobiographische Bericht des Paulus über seine Flucht aus Damaskus (2 Cor. 11, 33) spricht von einer θυρίς, durch die der Apostel hinabgelassen wurde. Die Parallelversion (Act. 9, 25) nennt diese Öffnung nicht. Vielleicht ist hier nur ein Zwischenraum zwischen zwei Zinnen gemeint (vgl. o. Sp. 733), denn θυρίς hat stets seine generische Bedeutung ‚Öffnung' beibehalten (s. o. Sp. 733). Es ist auch möglich, die Stelle aus der orientalischen Sitte zu verstehen, in Häusern zu wohnen, die sich eng an die Stadtmauer anlehnten; vgl. die im Typ recht ähnliche Stelle Josua 2, 15, wo allerdings, anders als bei Paulus, das Haus erwähnt wird (2, 18).

II. Kirchenväter. a. F. im Literalsinn. 1. F. als Lichteinlaß u. andere Funktionen des F. Erwähnungen des F. in wörtlicher Bedeutung treten in der Väterliteratur stark in den Hintergrund. Die Funktion des F. als Einlaß für Tageslicht betont Clemens von Alexandrien (strom. 7, 3, 21, 7 [3, 15, 30 Stählin]). Das kultivierte Haus muß lichtvoll sein (Ambros. hex. 1, 9, 33 [CSEL 32, 1, 35]). – Räume mit kleinen F.luken, die das Dunkel kaum lichten, zB. die Katakomben, wirken düster u. unheimlich (vgl. zB. Hier. in Ez. 40, 5 [CCL 75, 557]). – Zur fenestella confessionis vgl. J. P. Kirsch, Art. Altar III: o. Bd. 1, 343/7. Zum Zusammenhang der Heiligenverehrung in dieser Form mit dem magischen Lustrations- u. Heilungsritus des Durchschreitens einer Öffnung vgl. H. Gaidoz, Un vieux rite médical (Paris 1892) 35f. – Die F.nische diente offenbar auch zum Aufbewahren von Büchern (vgl. v. Pachom. gr. 1, 59 [40 Halkin]; vgl. dazu auch o. Sp. 736).

2. Himmels-F. Die Vorstellung des Himmels-F. ist in der frühchristl. Kunst spärlich bezeugt (vgl. die Sintflutdarstellung in der Katakombe an der Via Latina: A. Ferrua, Le pitture della nuova Catacomba di Via Latina [Roma 1960] 47; Taf. 93; besprochen v. Th. Klauser: JbAC 5 [1962] 179); zu der Schriftperikope, die der Darstellung vermutlich zugrunde liegt (Gen. 7, 11), s. Horn II 1_{134}. Darstellungen des Himmels-F. sind in der Buchmalerei mehrfach belegt, so in den Apokalypsen von Trier (ms. 31f° 11ʳ) u. Cambrai (ms. 386f° 7ᵛ); vgl. dazu C. Heitz, Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne (Paris 1963) 134 Taf. 32; zu einer Darstellung des Himmels-F. in einer griech. Hs. des Vatikans s. demnächst L. Breitenbruch, Bonn.

3. F. als Einlaß des Unheimlichen. In späten Wundergeschichten klingt diese Bedeutung gelegentlich an (so zB. Greg. Tur. mir. Iul. 27 [MG scr. rer. Mer. 1, 575f]). Auch der Analogiezauber, mit dem ein Taubstummer geheilt wird, gehört hierher (hist. Franc. 6, 6 [ebd. 1, 251]). Vielleicht liegt Anknüpfung an die traditionelle F.metaphorik vor (s. u. Sp. 743/6). Vgl. dazu auch Venant. Fort. v. Albin. 2057 (MGAA 4, 2, 27/33), wo die Gleichung F. = Auge ausgesprochen wird. – Kreuzzeichen wurden einer Nachricht bei Johannes Chrysostomus zufolge als Phylakterien auch im F. angebracht (in Mt. hom. 54,4 [PG 58, 537]). Zu einem Amulett der Walters Art Gallery in F.-form mit magischer Beschriftung vgl. Ph. Verdier: CahArch 11 (1960) 122/5 (zB. Apul. met. 4, 12). Aus merowingischer Zeit werden öfters Einbrüche von Kirchendieben berichtet, die durch ein F. einstiegen (zB. Greg. Tur. hist. Franc. 6, 10 [MG scr. rer. Mer. 1, 255]). – Man entledigte sich des Bedrohlichen, indem man es aus dem F. warf. Ebenfalls aus der Merowingerzeit ist mehrfach überliefert, daß die Leichen hingerichteter Verbrecher oder ermordeter politischer Gegner auf diesem Wege beseitigt wurden (zB. Greg. Tur. hist. Franc. 9, 9 [1, 365]). In Wundergeschichten kehrt das Motiv abgewandelt wieder (zB. Greg. Tur. glor. mart. 88 [1, 547]). Vgl. Horn II $4_{98/100}$.

4. Visionen im F. Wundererscheinungen im F. sind auch in der christl. Literatur belegt (s. o. Sp. 737). So weiß die grusinische Vita des älteren Styliten Symeon von Visionen in der ‚fenestra communionis' zu berichten (zB. 47 [CSCO 172/scr. Iber. 8, 17]). Vgl. dazu auch die Erscheinungen eines Sterns in einem Git-

ter-F. des Heiligtums dieses Styliten in Kal'at Sim'ān bei Evagr. schol. h. e. 1, 14 (PG 86, 2, 2460f); s. B. Kötting, Peregrinatio religiosa (1950) 128.

b. F. auf theologische Vorstellungen übertragen. Die eigentlichen Gefahren für den Christen sind primär geistiger Natur, daher auch deren Bekämpfung. Die beiden Hauptmotivgruppen betreffen so auch diese Form von Bedrohung u. Heil durch das F.

1. F. in der Askese. Im frühen Mönchtum galt es als besonders harte Form der Askese, vorübergehend oder für immer in fensterlosen oder fensterarmen cellulae zu leben (vgl. auch A. Vööbus, History of Asceticism in the Syrian Orient 2 = CSCO 197/Subs. 17 [1960] 271f). F.losigkeit bedeutet hier Abschluß gegen die Welt, Abwehr des feindlichen Draußen u. Hinkehr zu Gott (Pallad. hist. mon. 1, 6 [PL 74, 272C]). Vergeistigt wird dieses Motiv des Rückzugs auf die eigene Seele bei Diadochus v. Photice (perf. spir. 57 [118 des Places]). Ist ein F. vorhanden, das den unvermeidlichen Verkehr des Eremiten mit der Außenwelt herstellt (zB. zur Aufnahme von Speise u. Trank), so bedeutet es eine ständige Quelle der Gefährdung (vgl. zB. Pallad. h. mon. 1, 16 [PL 74, 293]; eine Einsiedlerin läßt den Essenträger durch das F. bei sich ein). Dabei soll nicht allein die Versuchung der eigenen Person vermieden werden; der Einsiedler hütet sich vielmehr auch, bei anderen Ärgernis zu erregen (vgl. zB. die Vorkehrungen, die der Aufseher eines Frauenklosters zu diesem Zwecke trifft: Pallad. hist. mon. 1, 17 [PL 74, 294f]). – Das F. gestattet zwar in der Regel den Ausblick, ermöglicht aber nicht immer den Einblick ins Innere der Zelle. Dann wird der Einsiedler für die außen Stehenden nicht in ganzer Person sichtbar. Manche Eremiten zeigen sich daher Ankömmlingen nur durch das Zellen-F. (zB. hist. mon. in Aeg. 1,5 [Festug.]). – Übertragen verstanden wird das F. für den Eremiten zu einem Ausblick in die geistige Welt. Symbolhaft gedacht ist das Öffnen des F., wenn der sterbende Bonitus v. Avernum das Zellen-F. geöffnet haben will, um die Augen ,solito imbris rore' zu netzen (v. Bon. 30 [MG scr. rer. Mer. 6, 134]; volkskundliche moderne Parallelen dazu bei Bächtold-St. 2, 1330; vgl. dazu auch die Wunderheilung eines Taubstummen nach Greg. Tur. hist. Franc. 6, 6 [MG scr. rer. Mer. 1, 251]).

2. F.metaphorik u. -vergleiche. α. F. in allegorischer Deutung. Das in der heidn. Antike geprägte Bild der Sinne als F. der Seele (s. o. Sp. 738) wurde von der christl. Schriftexegese im Sinne einer Spiritualisierung jener Bibelstellen übernommen, an denen F. erwähnt sind (s. o. Sp. 739/41). Die Offenbarung stellt den Einbruch des göttlichen Logos in die Begrenztheit des Menschen dar. Das durch die Offenbarung vermittelte Wissen ist erst ausschnitthaftes, wie durch ein F. geschautes Stückwerk (vgl. zB. Didym. Caec. in Eccl. 12, 3d [128/30 Liesenborghs]). Die F.metapher fand so als treffende Chiffre eine außerordentlich weite Verbreitung (auch losgelöst vom unmittelbaren biblischen Kontext; dazu Horn II 1_{145}). Zum vielschichtigen Problem der Vermittlung des Bildes s. Waszink 217f (zu Tert. an. 14, 5); Horn II $_{132}$. Eine nicht unwichtige Rolle scheint dabei wohl Philon v. Alexandrien gespielt zu haben, der den Topos einmal im Sinne der heidnischen Tradition (s. o. Sp. 739) verwandte, ihn aber auch bei der Bibelinterpretation benutzte (plant. 169 [2, 167 Wendland] zu Gen. 26, 8). Bevorzugte Verwendung fand er bei der Auslegung von Cant. 2, 9 u. Jer. 9, 21. Seit Hippolyt u. Origenes wird das Hereinschauen des Bräutigams durch das F. (Cant. 2, 9) als sinnlich wahrnehmbare Erscheinung des Erlösers in der Begrenztheit des sterblichen Fleisches gedeutet (zB. Hier. Orig. in Cant. hom. 2, 12 [57 Baehrens]). – Vielfach erfährt der ,paries' eine andere Auslegung. Es verschiebt sich dann auch die Bedeutung des F. So wird die Wand zB. nach Jes. 50, 2 u. Hes. 43, 8 als murus peccatorum verstanden (vgl. Apon. in Cant. [PLS 1, 864]) oder als Gefängnis der Unwissenheit des Alten Bundes (Ambr. exp. in Ps. 118, 6, 24 [CSEL 62, 120]). Auch diese Deutung geht auf ältere Vorbilder zurück (vgl. zB. Hippol. in Cant. 2, 9 [364f Bonwetsch]). – Die ,fenestrae obliquae' von Hes. 41, 13 erinnern nach Hieronymus daran, daß wir kaum bis auf den Grund der eigenen Seele zu schauen vermögen (in Ez. 12, 41, 13/22 [CCL 75, 601, 1561/8]). Bei Beda Venerabilis stellt die Wand die Scheide zwischen sichtbarer u. unsichtbarer Welt dar. Durch das F. blickt Christus mahnend in die Kirche (in Cant. exp. 2, 8 [PL 91, 1110]).

β. F. in typologischer Deutung. Eine typologische Erklärung von Cant. 2, 9 ist bereits bei Hippolytos u. Origenes angelegt, aber noch nicht ausgeführt (vgl. zB. Rufin. Orig. hom. 14 in Jesu Nave 3, 5 [307 Baehrens]).

Sie hat dort Bedeutung, wo als Grundrichtung der Canticumexegese die Vorstellung eines Gesprächs Christi mit dem auserwählten Gottesvolk, der Kirche, im Vordergrund steht. Das Haus der Braut ist das Haus Israel. Die F., die ihm das Licht geben u. durch die sich der Logos neigt, sind die Propheten. Diese erkannten die Wahrheit erst bruchstückhaft; das behindernde Gitterwerk der F. sind die mosaischen Gesetze. Erst später, im NT, wird die Lehre der Apostel die völlige Erhellung bringen (vgl. zB. Cyrill. Alex. ap. Proc. in Cant. 2, 9 [PG 87, 2, 1600]). Ausgangspunkt dieser typologischen Konstruktion sind die in der Perikope erwähnten δίκτυα, die auf die Apostel hinzuweisen scheinen (Vet. Lat.: retia; Vulg.: cancelli; vgl. D. A. Wilmart: RevBén 28 [1911] 30). Auch diese Anschauung läßt sich bis ins MA verfolgen (zB. Beda Ven. templ. Sal. 7 [PL 91, 750]). Sie gewinnt Einfluß auf die Symbolik des Kirchbaus (vgl. Goussen 121; A. M. Schneider: OChr 36 [1941] 161/7; Dupont-Sommer 31; Grabar 41; Sauer 120/2). Zu den haltlosen Spekulationen um das sogenannte Kreuz von Herkulanum, bei denen auch ein angeblich bewußt geostetes F. eine Rolle spielt (zB. noch bei C. Cecchelli, Il trionfo della croce [Roma 1954] 153/9), s. E. Dinkler, Zur Geschichte des Kreuzsymbols: ZThK 48 (1951) 158f = Signum Crucis, Aufsätze zum NT u. zur christl. Archäologie (1967) 11; ders., Art. Kreuz II: RGG 4 [4](1960) 46; s. ferner Signum Cr. 144f.

γ. F.-Metapher in moralischer Paränese. Das Mißtrauen gegenüber der Sinnlichkeit veranlaßt die Kirchenväter, unermüdlich vor dieser tödlichen Bedrohung des geistlichen Lebens zu warnen. Oft werden Jer. 9, 21 (mors ascendit per fenestras) u. Mt. 5, 27 (omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo) in die Interpretation von Cant. 2, 9 einbezogen (zB. Orig. in Cant. hom 2, 12; Ambros. exp. Ps. 118, 6, 20 [CSEL 62, 118]). Aber auch losgelöst von Cant. 2, 9 spielt das Jeremiaswort in der ethischen Paränese eine bedeutende Rolle (zB. Method. cib. 13, 5 [445 Bonwetsch]; Hier. ep. 22, 26, 4 [CSEL 54, 182]; Greg. Naz. or. 27, 7 [50 Barbel, dessen Hinweis auf die Stoa irreführend ist]). Das Motiv der Interpretation von Cant. 2, 9 u. Jer. 9, 21 in der moralischen Predigt scheint erst durch die Origenesübersetzungen von Rufin u. Hieronymus im Westen am Ausgang des 4. Jh. bekannt geworden zu sein. Allerdings sind die älteren Kommentare des Viktorin v. Pettau u. des Reticius, die verloren gegangen sind, wohl auch von Origenes abhängig gewesen. Laktanz setzt sich noch in Anlehnung an Cicero (vgl. o. Sp. 738f) ganz im Sinne der Kontroverse um das Wesen des Sinnlichen in der hellenistischen Philosophie mit Lukrez auseinander (opif. D. 8, 11 [CSEL 27, 30]); allgemein aber ist an die Stelle des naturphilosophisch-psychologischen Gebrauchs des F.bildes eine Verwendung in moralisch-antisensualistischem Zusammenhang getreten.

H. v. Arnim, Quellenstudien zu Philo v. Alexandria = Philol. Unters. 11 (1888). – E. Beurlier, Art. fenêtre: DictB 2 (Paris 1912) 2202/5. – B. Biondi, La categoria romana delle ‚servitutes' (Milano 1938) 97/128. – H. Delehaye, Les légendes hagiographiques [4](Bruxelles 1955) 148f. – L. Delekat, Katoche, Hierodulie u. Adoptionsfreilassung = Münch. Beitr. Papyr. Rechtsg. 47 (1964). — F. J. Dölger, Sol Salutis [2](1925) 191. – H. Drerup, Bildraum u. Realraum in der röm. Architektur: RM 66 (1959) 147/74; Die röm. Villa = Marb. Winckelmannprogr. 1959. – A. Dupont-Sommer, Une Hymne Syriaque sur la Cathédrale d'Édesse: CahArch 2 (1947) 29/39. – W. Fauth, Aphrodite Parakyptusa: SbMainz 1966, 331/437. – H. Goussen, Über eine sugitha auf die Kathedrale v. Edessa: Le Muséon 38 (1925) 121. – A. Grabar, Le Témoignage d'une Hymne Syriaque sur l'Architecture de la Cathédrale d'Édesse au VI[e] Siècle: CahArch 2 (1947) 41/67. – R. Günter, Wand, Fenster u. Licht in der spätantiken christlichen Architektur, Diss. München (1965). – E. Haenchen, Die Apostelgeschichte: Krit.-exeget. Kommentar über das NT (1959) 518. – M. Hengel, Die Synagogeninschrift von Stobi: ZNW 57 (1966) 149. – R. Herbig, Giebel, Stallfenster u. Himmelsbogen: RM 42 (1927) 117/28. – H.-J. Horn, Respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos. Zur Typologie des F. in der Antike: JbAC 10 (1967); im Druck. – W. Lang, Das Traumbuch des Synesios v. Kyrene = Heidelberger Abh. zur Philos. u. Gesch. 10 (1926). – E. Levy, West Roman Vulgar Law (Philadelphia 1951). – W. Otto, Χρηματιστικὸς πυλών: Hermes 55 (1920) 222/4; Das Tor der Audienzen: Hermes 56 (1921) 104/6; Das Audienzfenster im Serapeum zu Memphis: APF 6 (1920) 303/23. – W. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüd. Gemeinde u. der griech. Kirche (1898). – A. Robert–R. Tournay, Le Cantique des Cantiques (Paris 1963) 115/7. – J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes u. seiner Ausstattung in der Auffassung des MA, mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus u. Durandus [2](1924 [1964]). – J.

H. WASZINK, Tertullianus, de anima, edited with introduction and commentary (Amsterdam 1947). – O. WEINREICH, Gebet u. Wunder, 2. Abh.: Genethliakon W. SCHMID = Tüb. Beitr. 5 (1929) 200/464. – U. WILCKEN, Zu den κάτοχοι des Serapeums: APF 6 (1920) 184/212.

H.-J. Horn.

Feretrum s. Bestattung (o. Bd. 2, 194/219).

Feria s. Fest.

Feriale s. Kalender.

Fermentum s. Hefe, Sauerteig.

Ferula s. Stab.

Fescennina s. Schauspiel.

Fesselung, magische s. Magie.

Fest.

Die einem angesehenen Gelehrten vor Jahren anvertraute Bearbeitung des Stichworts ist ausgeblieben. Als bescheidener Ersatz hier einige vorläufige Hinweise.

A. Allgemeines. Ein F. veranstaltet man, um die *Freude über ein Ereignis des Privatlebens, der Natur, der religiösen Vorstellungswelt usw. durch eine fröhliche Feier zusammen mit den Mitgliedern der Gemeinschaft, in der man lebt, zu bekunden. Jedes F. schließt eine Feier ein; aber nicht jede Feier ist ein F., da bei manchen Feiern, wie zB. bei denen des Totenkults, gerade das entscheidende Element, die F.freude fehlt (wenn Reicke 167 die ‚F.freude‘ unter Berufung auf Hvidberg für eine typisch ‚westsemitische u. israelitische Religionserscheinung‘ hält, so kann dies höchstens in einem sehr eingeschränkten Sinn richtig sein). Doch sind F. u. Feier nicht immer sauber zu trennen; vgl. u. Sp. 762. Die Gemeinschaft, mit der man das F. begeht, kann sein: die Familie, ein Verein, die bürgerliche oder religiöse Gemeinde. Je nach dem Kreis, in dem das F. begangen wird, spricht man von einem Familien-, Vereins-, Volks- u. kultischen F. (s. *Haus II, *Geburt, *Kind, *Hochzeit, *Verein, *Volk, *Religion). Das große Volks-F. heißt griechisch πανηγυρίς, weil es ‚alle Welt zusammenführt‘ (vgl. ThWb 5, 718f); mit ihm ist wohl regelmäßig ein Jahrmarkt verbunden gewesen (vgl. Strabo 10, 486; Lucian. Herodt. 8; Xenoph. Hell. 7, 4, 32; Plut. Alcib. 12, 1 usw.). Die Ausdrucksmittel der F.freude bei der Feier sind: *Gesang u. *Musik, *Mahl u. *Weingenuß, *Tanz, Rede (*Enkomion, *Panegyricus), Aufführungen u. Umzüge (*Prozession), vor allem aber Dankopfer u. Dankgebete an die Gottheit als Geberin alles Guten (*Eulogia). Das F. wird gern in die Nacht verlegt; man spricht dann von einer παννυχίς (*Vigil). Selbstverständliche Voraussetzung für das F. ist die *Arbeitsruhe für alle Beteiligten; dazu gehört auch die Schulfreiheit der Kinder. Wenn das religiöse Element bei einem F. fehlt, hat man es mit einem weltlichen, profanen F. zu tun. Doch ist das profane F. in seiner reinen Form im Altertum kaum anzutreffen. Wenn Platon leg. 653 C/D u. ö. über den erzieherischen Wert des F.feierns disputiert, hat er ‚Götter-F.‘ im Auge (vgl. Simonides, Seleukos u. Aristoteles bei Athen. 2, 11, 40 A. C/D; zu der Platonstelle O. Reverdin, La religion de la cité platonicienne = École franç. d'Athènes, travaux et mém. 6 [Paris 1945] 69/76). Bei vielen F. hat sich freilich der religiöse Kern im Laufe der Jahrhunderte stark verflüchtigt; schließlich ist in solchen Fällen fast nur noch die weltliche Schale übrig geblieben (vgl. zB. die römischen Saturnalia u. Lupercalia). Wenn daher hier untersucht werden soll, wie sich in der Spätantike Heidentum, Judentum u. Christentum über ihre F. auseinandergesetzt haben, kann dies Problem auf die kultischen F. zugespitzt werden (C). Will der Stifter eines F. oder die stiftende Gruppe auch in Zukunft den Wochen-, Monats- u. Jahrestag des frohen Ereignisses, das den Anlaß bot, immer wieder gefeiert sehen, so können sie das F. zur Dauereinrichtung machen. Die alten großen griech. F. sind nach Platon leg. 653 C/D von den Göttern selbst zum Besten der Menschen gestiftet. Sind F. in einer Gemeinschaft zahlreich geworden, so bedarf diese zur Orientierung eines F.verzeichnisses, eines *Kalenders. Wenn gewisse F. nicht an einen feststehenden Monatstag gebunden sind, sondern an einen Naturvorgang, zB. an den Neumond, so ist eine sachverständige Autorität nötig, die den richtigen Termin ermittelt u. ihn der Gemeinschaft anzeigt (*F.ankündigung). Schlie-

ßen sich die F., die eine Gemeinschaft im Verlaufe eines Jahres feiert, zu einem Zyklus zusammen, u. das liegt bei einer an die natürlichen Gegebenheiten besonders stark gebundenen Wirtschaftsgrundlage der betreffenden Gesellschaft (Bauern, Seefahrer u. a.) vielfach nahe, so kann man von einer kultischen Jahresordnung oder, im christl. Bereich, von einem Kirchenjahr sprechen (*Jahr); die geordnete F.reihe des Jahres gibt dem menschlichen Leben einen festen Rhythmus in der Zeit (vgl. von Rad). – Das F. konstituiert immer eine soziale Ausnahmesituation, in der vieles gestattet oder gefordert wird, was unter normalen Umständen den Frieden oder sogar den Bestand der Gesellschaft gefährden würde. Das zeigt sich an den bei vielen F. im Ritual vorgesehenen Spott- oder Scheltreden, an der gelegentlich vorgesehenen Umkehrung des Verhältnisses zwischen Herren u. Sklaven oder Männern u. Frauen, an der gleichfalls nicht selten zu beobachtenden Durchbrechung im Alltag geltender Regeln für das sexuelle Leben. Diese Ausnahmesituation, deren emotionaler Ausdruck die F.freude ist, u. die mit der partiellen Befreiung vom sozialen Zwang eben jene unten Sp. 751 erwähnte ‚Entspannung' bringt, wird ihrerseits wieder durch eigene, oft sehr strenge Verhaltensregeln garantiert (genaue Bestimmung des Teilnehmerkreises, Waschungen, Kleider- u. Speisegebote, Arbeitsruhe, Sprachregulierungen, strenges Friedensgebot). Alle diese einschränkenden u. befreienden Verhaltensweisen werden stets auch zum Gegenstand der Feier, insofern sie mythologische, theologische oder kultische Begründungen besitzen. – Natürlich hat sich sowohl die Heuremata- wie die Barbarenspekulation des Themas F. angenommen: Barbaren sollen die großen griech. F. erfunden u. importiert haben (vgl. zB. Theodrt. cur. 1, 21f [1, 108f Canivet]).

B. Theorie des F.: richtige F.feier. Es hat im Altertum zwischen den einzelnen Völkern u. Religionsgemeinschaften nicht bloß einen Austausch von F. u. eine polemische Auseinandersetzung über sie gegeben (C), sondern auch theoretische Diskussionen über die rechte Art, F. zu feiern. Hierzu einige vorläufige Hinweise; das Thema ist bisher u. W. noch nicht monographisch behandelt worden.

I. Nichtchristlich. a. Griechisch-römisch. Vermutlich sind die ersten Überlegungen zum Problem des normalen F. durch Erfahrungen mit dem orgiastischen Dionysos-Kult ausgelöst worden. Dieser Kult war nach seinem ersten Eindringen in die griech. Welt zunächst völlig domestiziert u. zB. in Athen oder Delphi in den Zyklus bürgerlicher, geregelter F. eingeordnet worden. Er lebte jedoch in seiner ungezähmten Form in Kleinasien, Thrakien u. Makedonien weiter, u. von dort aus erreichten immer wieder Wellen ekstatischer Frömmigkeit das griech. Siedlungsgebiet. Dazu kam, daß frühe theologische Spekulation (Orphik) gerade die befremdend-grausigen Praktiken der Dionysos-Religion (Oreibasie, Omophagie) u. die dazugehörige Mythologie mit kosmologischen u. kathartisch-moralischen Erklärungen versah. Die wirkliche Problematik einer extrem ekstatischen Kultübung u. ihres F. hat zuerst Euripides in den Bakchen vJ. 406 vC. exemplarisch dargestellt (vgl. dazu die Einleitung zur kommentierten Ausgabe des Stückes von E. R. Dodds [2][Oxford 1953]). Weniger die moralischen Gefahren exzessiver Kultübung stehen hier im Vordergrund; das gilt allenfalls für die zum Mysterienkult (s. u. Sp. 753) umgeformte Dionysosreligion der hellenist. Zeit. Vielmehr ist es der Konflikt eines orgiastischen F. mit der sozialen Ordnung, die Überbeanspruchung des Prinzips der Ausnahmesituation des F., um die es hier geht. Die Frauen der Gemeinde, die, vom dionysischen Rausch ergriffen, als Mänaden in den Wald, also aus der menschlichen Gesellschaft, eilen u. unter den wunderbarsten, ihre völlige Verfügungsgewalt über die Naturkräfte dokumentierenden Erlebnissen die beseligende Erfahrung des Einswerdens mit dem Gott machen dürfen, werden für die F.zeit ihres Dionysosdienstes als Individuen ausgelöscht u. aus allen sozialen Bindungen so gänzlich herausgenommen, wie das bei keinem anderen Kult der Fall ist u. wie es keine organisierte Gesellschaft, ohne ihren Bestand zu gefährden, dulden kann. Es bleibt der Gesellschaft nur die Möglichkeit, diese Frömmigkeit zu unterdrücken oder ihre Kundgebungen als F. im konventionellen Sinn umzudeuten u. ihre Impulse Veranstaltungen zuzuführen, die der ganzen Gesellschaft zugute kommen (Attische Tragödie). Der Dionysos-Kult in seiner ungezähmten Form kann zeigen, daß ein allein von der Emotion bestimmtes u. nicht durch religiöse, politische oder moralische Zweckset-

zungen gerechtfertigtes F. für Staat u. Gesellschaft unerträglich ist. – Platon hat denn auch, vielleicht im Anschluß an pythagoreische Gedanken, nur solche F. gelten lassen, die von der Vernunft, nicht vom Gefühl, beherrscht werden, bei denen also die Ausdrucksformen strengen Regeln unterworfen sind u. insbesondere die Musik den Gesetzen der Harmonie gehorcht; nur F. solcher Art sind nach Platon geeignet, den Menschen zu läutern u. zu erziehen. Und eben darin erkennt er die eigentliche Würde u. den Wert eines F. – Den Standpunkt Platons haben Aristoteles, Theophrast u. ihre Schüler geteilt u. weiter vertieft. Wie wichtig die Frage nach der richtigen F.feier genommen wurde, verrät sich in der Tatsache, daß Theophrast eine eigene Abhandlung über den Gegenstand geschrieben hat (περὶ ἑορτῶν), die leider nicht erhalten ist. Andere haben nach ihm das gleiche Thema aufgegriffen (A. Tresp, Die Fragmente der griech. Kultschriftsteller = RVV 15,1 [1914] 8. 24f. 75/78. 85). Aristoteles u. seine Schüler haben vor allem wohl versucht, die von Platon anerkannte kathartische Wirkung des geordneten F. genauer zu umschreiben; welches Ergebnis sie dabei erzielten, ist bis heute noch nicht restlos geklärt. Aristoteles hebt bei der Erörterung der Musik neben ihrer läuternden u. erzieherischen Bedeutung zum ersten Mal auch ihren Wert als Entspannungsfaktor hervor (polit. 8, 3, 1337b 37). Von dieser ‚Entspannung' (ἄνεσις) ist fortan auch in den Diskussionen über die F. oft die Rede gewesen, weil die Musik bei den F. natürlich eine wichtige Rolle spielte. ‚Die festliche Entspannung wendet den Geist (νοῦν) von den Verdrießlichkeiten des menschlichen Lebens ab u. richtet ihn auf das Göttliche'; so Strabon (10, 467). Vgl. zum Ganzen P. Boyancé, Le culte des Muses = Bibl. Écoles franç. 141 (Paris 1937), bes. 81/91. 167/184. 209/227. – Der kynische Weise verehrt die Gottheit durch seine Tugend, nicht durch Opfer u. F. Aber das, was den Kern aller F. ausmacht, die F.freude, trägt er ständig in sich, weil er durch seine Tugend die ungetrübte Heiterkeit des Gemüts erlangt hat. Infolgedessen kann der kynische Weise sagen, sein Leben sei ein ständiges F. u. er brauche die anderen F. nicht, um fröhlich zu sein (vgl. Plut. tranqu. an. 20, 477 C). Dieser kynische Gedanke wird von den Stoikern geteilt: die Freude über ethische Fortschritte macht jeden Tag zum F. (Epict. diss. 4, 4, 46; die Philonstellen bei Arnim, SVF 3 nr. 609f sind wohl eher dem Mittelplatonismus als der Stoa anzurechnen). Der gleiche Gedanke ist, wie sich zeigen wird, von Juden wie Christen aufgegriffen worden. – Gelegentliche Äußerungen wie Isocr. 4, 43/46, die Nachrichten über die Vereinsgründungen in der griech.-röm. Welt, aber auch die Stiftungsurkunden dieses Raums zeigen deutlich, wie klar man sah, daß die gemeinsame Feier von F. auch zur Festigung des Zusammengehörigkeitsgefühls viel beitragen konnte, u. daß umgekehrt ein gewisses Maß von Einmütigkeit schon Voraussetzung für eine würdige F.feier war (vgl. K. F. Hermann, Lehrbuch d. griech. Staatsaltertümer [6][1889] 77/79; Poland, Liebenam, Laum). Wie stark die gemeinschaftsbildende Kraft eines ritualisierten F. sein kann, lehrt schon ein Blick auf die Sympotik des archaischen Griechenland: es gab kein Unternehmen der Adelshetairien, bei dem es auf die Solidarität der Beteiligten ankam, das nicht durch ein streng geregeltes, mit sakralen Elementen ausgestattetes Eß- u. Trinkgelage eingeleitet wurde. Die Beteiligung an den F. der Polis ist das wichtigste Indiz für das Zugehörigkeitsgefühl des Bürgers, u. Entsprechendes gilt später im röm. Kaiserreich für die Veranstaltungen des Kaiserkultes. Umgekehrt gibt es kein F. in der antiken Welt, bei dem der Kreis der Teilnahmeberechtigten nicht genau umschrieben ist. Nicht umsonst verlangt also um 40 vC. König Antiochos von Kommagene in den Urkunden über die Stiftung seines Kultes, das ganze Volk müsse geschlossen an den F. teilnehmen (H. Dörrie, Der Königskult von Kommagene = AbhGött 3, 60 [1964] 166/68). Angesichts dieses Sachverhalts fällt auf, daß in der erhaltenen philosophischen Literatur diese Seite des F.problems anscheinend niemals diskutiert wird. Und doch zeigen die Erfahrungen, die Paulus in Korinth machte (1 Cor. 11, 17/34), daß im mangelnden Gemeinsinn einzelner eine Gefahrenquelle für den harmonischen Verlauf der F.feier lag. – Plutarch sind gewisse Eigentümlichkeiten des röm. F.jahres aufgefallen. Erklärend stellt er fest, daß die Römer an ihren F.tagen totale *Arbeitsruhe üben u. an nichts anderes denken als an die Götter. Ja, sie lassen auf die Feiertage nicht gleich Arbeitstage folgen, wie sie ja auch nach einem Kultakt im Tempel dort erst noch

eine Weile sitzend verbleiben (quaest. Rom. 25, 269F/270D; dazu Wissowa, Rel. 432. 435/39). In der Auseinandersetzung mit Epikurs Atheismus legt Plutarch dar, welche Beglückung die Frommen, auch die sonst vom Leben stiefmütterlich Bedachten, an den religiösen F. erfahren: ‚nicht die Fülle an Wein u. Fleischgerichten macht die eigentliche F.freude aus, sondern der hoffnungsvolle Glaube an Gottes Gegenwart‘ (n. posse suav. viv. sec. Epicur. 21, 1101E/1102D). – Die F. der Mysterienreligionen besitzen durch die Exklusivität des Teilnehmerkreises der Eingeweihten u. durch die besondere Verheißung, die an die Teilnahme geknüpft ist, eine besonders ausgeprägte gemeinschaftstiftende Wirkung. Das gilt vor allem für die Mysteriengemeinden der hellenist.-röm. Zeit, in die man aus freiem Entschluß u. nicht gemäß den Konventionen der Umwelt, in der man lebte, einzutreten pflegte. Eigentümlich ist ferner, daß die F.freude in den Mysterienkulten, insbesondere solchen, deren Gläubige ihre Hoffnung auf das Jenseits richten, besonders stark sein kann, während andererseits die Geheimhaltungspflicht gegenüber den Uneingeweihten die zur F.freude gehörende Öffentlichkeit beschränkt. Dieses Nebeneinander wird deutlich im 11. Buch der Metamorphosen des Apuleius, in dem vom geheimen Kern der Isisverehrung ebenso die Rede ist wie von der ganz nach außen gerichteten Prachtentfaltung des Schiffs-F.

b. Israelitisch-jüdisch. Alttestamentliche Berichte über F. wie Dtn. 16, 9/15; 2 Sam. 6, 12/19; Neh. 8, 9/12; Tob. 2, 1/2 zeigen, daß die Frommen die mit einer F.feier verbundene soziale Verpflichtung besonders deutlich gesehen haben: wer ein F. zu feiern in der Lage ist, soll die Armen, d. h. die nicht grundbesitzenden Glieder seines Volkes, am F.mahl teilnehmen lassen. Im gleichen Sinn äußert sich die Mischna (Pesach. 10, 1b; vgl. zum Ganzen Reicke 158/164. 188f). Spätestens in der auf die Periode der Psalmendichtung folgenden Zeit machen sich die Frommen Israels Gedanken über ihre F. Diese waren ursprünglich wie auch in Griechenland u. Rom Natur- u. Bauern-F. gewesen, hatten aber später eine Beziehung zu heilsgeschichtlichen Ereignissen gewonnen. Nunmehr drängt sich den Frommen die Vorläufigkeit aller religiösen F.feiern, ihr eschatologischer Charakter, auf (zur Entstehung der eschatologisch orientierten Frömmigkeit in Israel vgl. etwa W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter ³[1926] 242/301; Eichrodt 258/260; zur Übertragung des eschatologischen Denkens auf die F. Israels vgl. die Belege bei Reicke 186/200; zur allgemeinen Entwicklung der israelit. F. s. Eichrodt, Kutsch, Eising). – Philon hat in seinen Erörterungen über die jüd. F. die Überlegungen der griech. Denker aufgegriffen. Er rühmt an den Alten, daß sie sich an ihren F. nie dem Weingenuß ergeben hätten, ohne sich durch Gebet, Opfer, Aufenthalt im Heiligtum seelisch darauf vorzubereiten, entsprechend dem etymologischen Sinn des Wortes μεθύω, das von μετὰ τὸ θύειν komme (plant. 162f). Nach Philon steht es eigentlich nur Gott zu, F. zu feiern, weil Gott allein vollkommen glücklich ist (spec. leg. 2, 52; Cherub. 86. 90). Aber der Vollkommene, der Weise, kommt ihm wenigstens nahe; sein Leben wird durch seine Freude an der Tugend zum ständigen F. (sacrif. Abel. 111; spec. leg. 2, 42/55). Philon weiß vom landläufigen griech. F. nichts Gutes zu sagen: bei diesem herrschen Trunkenheit, Ausgelassenheit, Unzucht usw. (Cherub. 92/96). Mit dieser Kritik folgt Philon wohl einem Lieblingsthema der Diatribe: große F. sind nach der Diatribe Anlaß zu Völlerei, Trunkenheit u. Ausschweifung (vgl. zB. PsDiogen. ep. 28, 4 [42 Hercher]). Verführung der Mädchen schreibt schon die Komödie gern den παννυχίδες der F. zu (s. A. Meineke, Fragmenta Comicor. Graecor. 4 [1841] 191f; Cic. leg. 2, 14; weiteres bei P. Wendland, Philo u. die kynisch-stoische Diatribe: P. Wendland u. O. Kern, Beiträge zur Geschichte der griech. Philosophie u. Religion [1895] 41/43; A. Oltramare, Les origines de la diatribe romaine [Lausanne 1926] 60 nr. 72a).

II. Christlich. In der Frühkirche behält das F. seinen von der jüd. Tradition ererbten eschatologischen Sinn (Mc. 14, 25), wenn dieser im Alltag auch oft materialistisch verzerrt auftritt (1 Cor. 11, 20/22; vgl. Reicke 234/51). Auch die Einsichten des Alten Bundes in die an jeder F.feier haftende soziale Verpflichtung werden weiter anerkannt u. erfüllt (vgl. zB. Hebr.-Ev. bei Hieron. comm. in Eph. 5, 4 [PL 26, 552C]: ‚ihr sollt euch nie der F.freude hingeben, es sei denn, ihr hättet euren Bruder beim Liebesmahl gesehen‘; zum Text Schwartz, Osterbetr. 1_1; weiteres ders., Ostertaf. 208/15). – Andererseits leben

im Frühchristentum auch die Überlegungen der griech. Denker u. Philons weiter. Auch nach Clemens Alex. ist das Leben des Frommen ein ständiges F. (strom. 7, 35, 6; 7, 48, 3). Den gleichen Gedanken wiederholt Origenes (c. C. 8, 22); die bestehenden kirchlichen F. seien eigentlich nur für unvollkommene Christen nötig (ebd. 8, 23). Auf die Feststellung des Kelsos, daß Gott allen Menschen gemeinsam sei u. daher für die Christen kein Grund bestehe, sich von den traditionellen öffentlichen Götter-F. der Staatskulte auszuschließen, antwortet Origenes (c. C. 8, 21) mit dem Einwand, die bestehenden F. seien nur zur Feier geschichtlicher Ereignisse oder philosophischer Ideen geschaffen; ihr Verhältnis zur Gottheit sei daher fragwürdig. Im übrigen entsprächen die heidnischen F. im Gegensatz zu den christlichen nicht dem Ideal des rechten F.: sie erschöpften sich in Trunkenheit u. Ausschweifungen (ebd. 8, 23). – Gregor v. Nazianz vermißt or. 11, 6 u. vor allem 41, 1 f. 18 (PG 35, 840A/B; 36, 428A/452C) bei den F. der Juden u. Heiden das richtige Motiv: die Juden feiern ihre F. nur, um den biblischen Buchstaben zu genügen, die Heiden wollten damit einerseits ihren animalischen Trieben Genüge tun, andererseits ihren fragwürdigen Göttern u. Dämonen gefallen. Der Christ dagegen feiere seine F. pneumatisch, d. h. wie es dem Hl. Geiste gefalle; alle Einzelheiten seien vom Logos geregelt, alles daran bringe der Seele Gewinn. Gregor nimmt also für die Christen in Anspruch, daß sie bei ihren F. die Forderung Platons erfüllen. Im übrigen will Gregor auch das Entspannungsmoment (ἄνεσις) nicht ausschließen; nur soll eben alle Maßlosigkeit ausgeschlossen bleiben (or. 11, 6 [PG 35, 840 B]). Theodoret meint, heidnische F. seien durch unanständige Aufzüge, Trunkenheit, Tanz (κῶμος), Gelächter charakterisiert im Gegensatz zu den christlichen (Theodrt. cur. 8, 69 [2, 335 Canivet]). – Nach Tertullian ist jeder Tag für gute Christen ein F. (iei. 14, 3; vgl. Orig. c. C. 8, 22). Er rügt, apol. 35, 1/4, daß an den Kaiser-F. üppige Gelage u. Unzucht üblich seien: sicine exprimitur publicum gaudium per dedecus publicum ? Ambrosius folgt offenbar Gedankengängen Philons, wenn er sagt (Cain et Abel 2, 2, 8 [CSEL 32, 1, 384, 7. 13]): festus autem dies domini est, ubi perfectarum virtutum gratia est. . . . solus itaque sapiens hanc celebrat sollemnitatem. – Augustinus rügt an den heidn. F. die abundantia epularum u. die ebrietas; als Ersatz habe eine ältere christl. Generation die Märtyrer-F. geschaffen, die zwar nicht ‚simili sacrilegio', aber ‚simili luxu' gefeiert werden sollten (ep. 29, 9 [CSEL 34, 120, 5. 10]; s. 46, 8). Aber zu seiner Enttäuschung muß Augustin immer wieder rügen, daß nun auch die Märtyrer-F. zu unziemlichen Schmausereien u. Trinkgelagen an heiliger Stätte mißbraucht werden (ep. 22, 6 [CSEL 34, 58]; 29, 10 [ebd. 120]; conf. 6, 2 u. ö.; vgl. Joh. Chrys. ad pop. Ant. hom. 19, 1 [2, 188 E M.]; J. Zellinger, Augustin u. die Volksfrömmigkeit [1933] 65/71).

C. Praxis des F.: Austausch u. Polemik. I. Christliche Anleihen. a. Auferstehungs-F. u. Tag des Herrn. Entscheidendes Ereignis ist für den frühchristlichen Gemeindeglauben die in der Auferstehung mündende Passion Jesu (vgl. Tert. bapt. 19, 1/2; o. Bd. 1, 926/30). Dies Ereignis an seinem Jahrestag, ja sogar an seinem Wochentag immer von neuem festlich zu begehen, war offenbar schon den ersten Gemeinden Bedürfnis; sie gehorchten damit einer Tendenz, die der alten Welt mehr oder weniger allgemein eignete (abgesehen vom Geburtstag steht die monographische Behandlung des Gedenktag-Themas noch aus). So entstand sehr bald einerseits das Oster-F., andererseits der ‚Tag des Herrn'. Ungefähr von der Zeitenwende ab rechneten alle Völker des Mittelmeergebietes mit der siebentägigen Woche, die Juden, die sich vor Jahrhunderten die babylonische Mondwoche zu eigen gemacht hatten, u. die Griechen u. Römer, die sich jetzt nach der ägyptischen Planetenwoche richteten (vgl. F. Boll, Art. Hebdomas: PW 7 [1912] 2547/78); dem Übergang einer auf der Siebentagewoche aufbauenden Sonntagsfeier in die außerpalästinensische Welt stand also eine Differenz der Wochenrechnung nicht mehr im Wege. Folgenreich war natürlich, daß der Auferstehungstag mit dem Sonntag der Planetenwoche zusammentraf; damit war eine Brücke zum ‚solaren Henotheismus' der Spätantike gegeben, der sich sowohl staatlicher (Aurelianus) wie philosophischer (zB. Macrobius) Förderung erfreute. Noch heute wird das Oster-F. in der Liturgie- u. Rechtssprache der griech. u. latein. Kirche als πάσχα bzw. pascha bezeichnet (vgl. N. Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis 2[2] [1897] 304/36). Schon darin verrät sich, daß das christl.

Auferstehungs-F. eine umdeutende Fortsetzung des jüd. Passa-F. sein muß (J. Jeremias, Art. πάσχα: ThWb 5, 902; nach C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums 2 [1954] 222/24 soll dagegen Ostern das ‚Mysterien-F. der Klage um den toten u. des Jubels um den auferstandenen Gott, d. h. Osiris', fortsetzen; dazu kritisch G. Wagner, Das religionsgeschichtl. Problem von Röm. 6, 1/11 = Abh. z. Theol. des AT u. NT 39 [1962] 18f. 120/22). Aber der ihm jetzt unterlegte neue F.gedanke hat früh zur Aufgabe auch des jüd. F.termins, des 14./15. Nisan, geführt; man wählte für das verchristlichte Passa-F. einen benachbarten Sonntag, weil der Sonntag der Wochentag der Auferstehung war. Die Wahl fiel vermutlich erst nach einigem Schwanken einheitlich auf den ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond (vgl. u. Sp. 775 u. die dort zitierten Untersuchungen von Lohse u. Huber). Höchstwahrscheinlich beruht auch der Pannychis-Charakter der christl. Osterfeier auf dem jüdischen Vorbild (vgl. Schwartz, Osterbetr. 17; R. le Déaut, La nuit paschale = Anal. Bibl. 22 [Rom 1963]). – Das Bild, das soeben von der Geschichte des christl. Oster-F. u. des christl. Sonntags entworfen wurde, berücksichtigt nur die Grundlinien. Die historische Wirklichkeit war erheblich differenzierter. Dazu findet man wichtige Hinweise bei M. Simon, Verus Israel [2](Paris 1964) 362/377; hier sind vor allem die bemerkenswerten Texte der Syrischen Didaskalie u. Afraats ausgewertet. Es liegt nahe anzunehmen, daß der allwöchentliche Gedenktag der Auferstehung, der ‚Tag des Herrn', eine Fortsetzung des jüd. Sabbat mit neuem Sinngehalt gewesen sei. Gegen diese Annahme sind indessen triftige Einwände erhoben worden: Jesus hat das Sabbatgebot des Dekalogs öfters gebrochen u. damit für überwunden erklärt, womit die Praxis der alten Kirche harmoniert; der jüdische Sabbat war Erinnerung an den Abschluß des Schöpfungswerks u. darum Ruhetag, was der Sonntag erst unter Konstantin geworden ist (vgl. W. Rordorf, Der Sonntag = Abh. z. Theol. 43 [1962]; ebd. 271/80 zum Sonntag als achter Tag). Die Frage bedarf noch weiterer Klärung.

b. Pentekoste. Der Pfingsttag u. die fünfzigtägige liturgische Freudenzeit zwischen Ostern u. Pfingsten gehen gleichfalls auf jüdische Tradition zurück. Während allerdings der Pfingsttag als Wochentag der Auferstehung gleich von Anfang an in der Kirche festlich begangen wurde (Act. 2, 1; vgl. 20, 16), ist die fünfzigtägige Freudenzeit ausdrücklich erst für die Kirche des 2. Jh. bezeugt (Acta Pauli 1, 30/32 [26 Schmidt]; Iren. frg. 7 [2, 478 Harvey]; Tert. cor. 3, 4; ieiun. 14, 16; Hippol. trad. apost. 33 Botte = 29, 3 Dix). Die Verknüpfung des Pfingsttages mit der Herabkunft des Hl. Geistes ist erst spät erfolgt, vielleicht im 3. Jh.; wie weit dabei vielleicht alte Überlieferung, der Pfingstag sei der Tag der Gesetzgebung am Sinai gewesen, mitgesprochen hat, muß noch geklärt werden. Das für die Bindung der Herabkunft des Hl. Geistes an den Pfingstag gewöhnlich, so von Eisenhofer u. Eisenhofer-Lechner, angeführte Zeugnis Orig. c. C. 8, 2 scheint freilich nicht beweiskräftig, da es wie Tert. bapt. 19 von der 50tägigen Freudenzeit zu verstehen ist: Wer in Wahrheit sagen kann: ‚Wir sind mit Christus auferstanden' . . ., ‚der befindet sich immer in den Tagen des Pfingstfestes'. Die Bindung der Himmelfahrt Jesu an den vierzigsten Tag ist gewiß erst unter dem Einfluß der Festlegung der Herabkunft des Hl. Geistes auf den fünfzigsten Tag, also später, erfolgt, wahrscheinlich um 500 (vgl. aber auch Act. 1, 3. 9). Daß die fünfzigtägige Freudenzeit der christlichen Kirche auf die atl. Bestimmungen über den Termin des Wochen-F. zurückzuführen ist (Dtn. 16, 9/11; Lev. 23, 15/21), das sieben Wochen nach dem 16. Nisan als Zeit des Schneidens u. Erntens in Freuden begangen werden soll, kann wohl nicht bestritten werden. Die Frage ist nur, ob schon die Juden, von den genannten Texten angeregt, aus den fünfzig Tagen bis zum Wochen-F. eine liturgische Freudenzeit gemacht haben. Die Argumente, die dafür sprechen, hat van Goudoever 182/94. 228/35 zusammengestellt; vgl. auch Schwartz, Osterbetr. 19; das atl. Stellenmaterial bietet E. Lohse, Art. πεντεκοστή: ThWb 6, 45/49; zu einem negativen Ergebnis kommt J. Boeckh, Die Entwicklung der altkirchlichen Pentekoste: JbLitHymn 5 (1960) 1/45, bes. 9f; ihm folgt H. Auf der Mauer, Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier = Trier. Theol. Stud. 19 (1967) 27. Vgl. zum Ganzen auch G. Kretschmar, Himmelfahrt u. Pfingsten: ZKG 4, 66 (1954/55) 209/53. – Daß auch das der Alten Kirche geläufige F. der Mesopentekoste (im Westen F. des ‚me-

diante die festo') jüdische Vorläufer hatte, zeigt van Goudoever 130/38.

c. Ein verchristlichtes Laubhütten-F.? Auf den ersten Blick möchte man annehmen, daß das jüd. Laubhütten-F. (erwähnt Joh. 7, 2. 14. 32) im Gegensatz zu den beiden anderen jüd. Haupt-F. von der Alten Kirche nicht übernommen worden sei. Aber da die Urgemeinde nach allem, was wir über sie wissen, sich zunächst weiter an die jüd. Institutionen gehalten hat, ist mindestens für die Zeit bis zur Zerstörung des Tempels ihre Beteiligung an der Feier des Laubhütten-F. so gut wie sicher. Die entscheidende Frage ist, ob auch nach dem J. 70 das Laubhütten-F. auf christlicher Seite begangen worden ist, wie es mit dem Passa- u. Pfingst-F. geschah. J. van Goudoever (210/14) hat nach dem Vorgang anderer die Hypothese aufgestellt, daß die Christenheit das Laubhütten-F. nach einer Unterbrechung von mehr als 250 Jahren wieder habe aufleben lassen, nämlich in dem am 13. Sept. 336 begründeten F. der Kirchweihe der Grabeskirche in Jerusalem (vgl. Eus. v. Const. 45f; Sozom. h. e. 26, 1/4). Die Gründe: beide F. wurden acht Tage lang gefeiert, beide F. fanden unmittelbar vor dem Herbst-Äquinoctium statt, beide F. waren für die damalige Kirche ‚Enkainia'-Feiern (das Laubhütten-F. war im Kern F. der Tempel- u. Altarweihe; daß es auch für die Christen diesen Sinn erhielt, soll vor allem auf der Reinigung des Tempels durch Jesus beruhen; man beachte, daß mit ‚Enkainia' hier ein Begriff des 4. Jh. verwendet ist, also nicht von dem Joh. 10, 22 erwähnten, von Judas Maccabaeus geschaffenen F. der Neuweihe des Tempels gesprochen wird). Egeria bemerkt peregr. 48, 2, daß der Jerusalemer dies inceniarum der gleiche Tag sei wie der, an dem Salomo seinen Tempel eingeweiht habe. Nun beweist zwar die Mitteilung der Egeria sicher, daß man in Jerusalem der Meinung war, mit dem neuen Kirchweihtag ein atl. F. aufgegriffen zu haben, aber nicht, daß man im 4. Jh. die salomonische Tempelweihe mit dem Laubhütten-F. identifizierte. Über diese Schwäche der van Goudoeverschen Schlußkette können die auffälligen Analogien zwischen den beiden F. nicht hinweghelfen; das Problem bleibt also wohl ungelöst. Zum Laubhütten-F. u. seinem konkreten Vollzug vgl. Strack-Bill. 2, 774/812. Nach Schwartz, Osterbetr. 22, hätte schon der vierte Evangelist in der Nichtübernahme des Laubhütten-F. durch die Gemeinden ein Problem gesehen (Joh. 7, 8. 10; in scharfem u. gewolltem Gegensatz zu 12, 23. 12).

d. Epiphanie u. Weihnachten. Im Unterschied zum Oster-F., zum Pfingst-F. u. zum Sonntag haben Epiphanie u. Weihnachten heidnische Vorläufer. Das Epiphanie-F. am 6. Jan. ist spätestens Anfang des 4. Jh. in Alexandria als christliches Gegenstück zum Geburtstag des Aion entstanden (vgl. o. Bd. 5, 902/6), das Weihnachts-F. aber als Pendant zu einem heidn. Reichsfeiertag, dem natalis Solis invicti, der auf den 25. Dez. fiel (H. Usener, Das Weihnachts-F. [2][1911]; H. Frank, Art. Weihnachten: LThK 10 [2][1965] 984/88 mit neuerer Lit.). Das alexandrinische F. wurde noch im 4. Jh. auch im Westen, das westliche F. vom 24. Dez. auch im Osten zusätzlich übernommen. Maximus v. Turin sieht eine Fügung der Vorsehung darin, daß das Weihnachts-F. ‚inter medias gentilium festivitates' gefeiert wird; jeder Verständige werde also durch das Herren-F. gemahnt, die ‚ebrietas saturnalium' u. die ‚lascivia kalendarum' zu meiden (s. 98, 1 [CCL 23, 390]). – Über die bekanntlich späten Marien-F. ist unter dem Gesichtswinkel des Lexikons nur in einem einzigen Fall zu reden, dem F. der ‚Hypapante'; darüber u. Sp. 762f.

e. Märtyrer-F. Daß die christl. Märtyrerverehrung, die im Osten im 2. Jh., im Westen erst um 250 einsetzt, mit einer jüd. Parallelerscheinung zusammenhängt, ist erst neuerdings in helleres Licht gerückt worden (J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt [1958]). Aber zur Entstehung u. zur Gestalt der christl. F.feiern an den Märtyrergräbern dürfte auch der seit Jahrhunderten blühende heidn. Heroenkult einiges beigetragen haben (wohl noch zu negativ Th. Klauser, Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult u. spätjüdische Heiligenverehrung = Arb. Gem. f. Forsch., Jahresfeier 1960 [1960] 43/54). Manche Märtyrer-F. scheinen bewußt an die Stelle heidnischer F. gerückt worden zu sein (vgl. o. Sp. 756 das Zeugnis Augustins; Verdrängung heidnischer F. durch christliche intendiert Greg. Thaumat. nach seiner Vita: PG 46, 954; vgl. Theodrt. cur. 8, 68f [2, 335 Canivet]; weitere Belege bei Lucius 199/270).

f. Natalis papae. Die Feier des Jahrestags des Amtsantritts der röm. Bischöfe kommt im 4. Jh. auf, als diese unter dem Eindruck der

ihnen von Konstantin verliehenen ‚illustris'-Würde angefangen hatten, sich dem Kaiser rangnah zu fühlen. Da dieser alljährlich seinen natalis imperii beging, glaubten sie, eine analoge Feier auch für sich einrichten zu müssen (dies Selbstbewußtsein der Päpste findet im 8. Jh. eine abschließende Formulierung in der röm. Fälschung der Constitutio Constantini; Text bei C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums [5][1934] 107/112). – In der gleichen Linie liegt es, wenn man in Rom eine Totengedächtnisfeier für den Apostel Petrus, die nach dem für den Verstorbenen dabei aufgestellten Sessel in der griech. Sprachperiode der röm. Gemeinde κάθεδρα, also Sesselfeier, hieß, in eine Thronbesteigungsfeier umdeutete; der Umstand, daß das heute noch bestehende F. ‚Cathedra Petri' am 22. Febr., dem alten Totengedächtnistag der Cara cognatio, gefeiert wird, läßt Zweifel an der Richtigkeit dieser Ableitung nicht zu (vgl. H. Lietzmann, Petrus u. Paulus in Rom [2][1927] 3/21; Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidn. u. christl. Antike [1927] 152/83).

g. Quatembertage, Litaniae. Der mediterrane Getreideanbau hatte dazu geführt, drei Jahreszeiten (Bestellung, Wachstum, Ernte) zu zählen u. deren Beginn auch festlich zu begehen (vgl. die Demeter-F. der Griechen; dazu Nilsson, Gesch. 1 [2][1955] 472f; vgl. für die Bauern-F. der Römer Latte 64/74). Die Abhängigkeit von Weinbau u. Schiffahrt, von astronomischen und klimatischen Bedingungen führten dagegen eher auf eine Zwei- oder Vierteilung des Jahres. Der schließliche Sieg der Vierteilung hängt vor allem damit zusammen, daß die F.kalender in städtischen Zentren heranwuchsen. Der Sieg der Vierteilung u. des damit verknüpften F.systems war längst erfolgt, als das Christentum sich mit der Umwelt auseinanderzusetzen begann. Schon im 5. Jh. bestand in Rom die Gewohnheit, den Beginn der vier Jahreszeiten bzw. der Etappen des agrarischen Lebens durch Fasten u. Gottesdienst zu begehen. Diese vier Feiern, kurzweg ‚quatuor tempora', ‚Quatember', genannt, waren gedacht als christlicher Ersatz für uralte heidn. Feiern mit gleicher Zweckbestimmung (feriae sementivae, feriae messis, feriae vindemiales), die erst in der Kaiserzeit die Vierzahl erreichten (vgl. L. Fischer, Die kirchlichen Quatember = Veröffentl. Seminar München 4, 3 [1914]; zum Problem der Vierzahl der Jahreszeiten vgl. E. Simon, Art. Stagioni: Encicl. d'arte antica 7 [1966] 468/73). – Die christl. Litania maior, die Bittprozession vom 25. April, hat die Prozession der heidn. Robigalia abgelöst, die die Abwendung der robigo, des Getreidebrandes, von den Göttern erbitten sollte; der Zusammenhang der beiden Veranstaltungen verrät sich dadurch, daß die beiden Prozessionen denselben Weg hatten. Nachdem die agrarische Tätigkeit in Rom u. seiner nächsten Umgebung aufgehört hatte, wurde aus der litania am 25. April eine Bittprozession allgemeiner Art ohne agrarische Bedeutung. Gregor d. Gr. gestaltete sie 590 besonders feierlich, weil eine Überschwemmung des Tiber mit anschließenden Seuchen die Stadt in große Not gebracht hatte (vgl. Lib. pont. v. Pelagii II mit Note von Duchesne 1, 309_2; Gregor. Tur. hist. Fr. 10, 1; Gregor. M. reg. epist. 2, 2 [102 H.-E.]; dial. 3, 19; zum Ganzen vor allem H. Usener, Das Weihnachts-F. [2][1911] 306/10). Die im heutigen Kirchenkalender für die Tage vor Christi Himmelfahrt vorgesehenen weiteren drei ‚litaniae', die als ‚litaniae minores' von der des 25. April, der ‚litania maior', unterschieden werden, sind gallischen Ursprungs u. gleichfalls von Haus aus agrarische Riten; sie wurden in Rom erst im 8. Jh. eingeführt. Vgl. hierzu Kellner 148f. Zum Ganzen vgl. noch *Litania. – Es soll nicht übersehen werden, daß die Quatember u. die Litaniae zwar Feiern sind, aber Feiern mit Buß- u. Bittcharakter. Sie gehören also strenggenommen nicht mehr unter das Stichwort F.; das F. ist ja, wie einleitend bemerkt, Ausdruck der Freude.

h. Advent u. Hypapante. Die kirchliche F.-zeit des Advents ist seit dem 4. Jh. ganz allmählich entstanden. Bei ihrer Ausbildung hat zweifellos der Wunsch mitgesprochen, der inzwischen entstandenen Vorbereitungszeit auf Ostern, der späteren Quadragesima, eine Vorbereitungszeit auf Weihnachten gegenüberzustellen. Daß dieser neue Abschnitt im latein. Kirchenjahr als ‚adventus' bezeichnet wurde, hängt mit der seit Mitte des 4. Jh. bestehenden Gewohnheit zusammen, in Christus einen Herrscher, genauer den Kosmokrator, zu sehen, u. daher auch die Ausdrücke der Hofsprache auf ihn anzuwenden. Wenn also die Liturgie der letzten Wochen vor Weihnachten von seinem demnächstigen Kommen sprechen sollte, mußte sie wohl von seiner παρουσία, seinem ‚adventus', reden (über die kulturgeschichtlichen Hintergründe s. A. Baumstark, Art. Adventus: o. Bd. 1,

112/25). – Die gleiche Vorstellungswelt war im Spiel, als im 4. Jh. in Jerusalem am 2. Febr. ein F. der Begegnung des neugeborenen Jesuskindes mit Simeon entstand (Eger. peregr. 26), das dann allmählich den ganzen Osten u. den Westen eroberte (zur Übernahme des F. in Kappadozien u. Kpel im 5. Jh. vgl. K. Holl, Amphilochius v. Ikonium [1904] 61/63. 104f). Man gab ihm den wieder der Hofsprache entlehnten Namen ὑπαπάντησις, latinisiert ‚hypapante'. Mit diesem F. wurde, ebenfalls unter dem Einfluß des Hofzeremoniells, eine Lichterprozession verbunden, zuerst in Jerusalem (Cyrill. Scythopol. v. Theod. 106 Usener). Es traf sich gut, daß man in Rom mit der Übernahme von F. u. Prozession zugleich die letzten Reste einer heidn. Flurprozession, des amburbale, ersetzen u. so verdrängen konnte (vgl. W. Pax: o. Bd. 1, 373/75).

II. Christliche Polemik. a. Gegen jüdische F. Nach Paulus ist mit Jesus das Ende des atl. Gesetzes gekommen (Rom. 7, 6; 10, 4 usw.), genauer gesagt: wenigstens der rituellen Bestimmungen des Gesetzes. Damit hat auch die atl. F.ordnung ihren Sinn verloren; die jüdischen F. können höchstens in jener Weise fortleben, wie der Typos in der Erfüllung (vgl. Col. 2, 16f; o. Sp. 754). Aus solchen Gedankengängen erklärt sich der scharfe Tadel, den Paulus Gal. 4, 10 an seinen Adressaten übt. Sie halten peinlich Tage, Monate, F.zeiten, Jahre im Sinne des überlebten atl. Zeremonialgesetzes ein, machen damit das Heil ihrer Seele von bloßen Naturerscheinungen abhängig u. fallen dadurch ins Heidentum zurück (Gal. 4, 8; Interpretation bei Tert. ieiun. 14, 1/2; auf die paulinischen Invektiven antwortet um 130 Rabbi Eleazar, s. die Zitate bei Str. – B. 2, 754). Im gleichen Sinn zieht der Barnabasbrief 2, 5 das Wort des Isaias heran (1, 13): ‚euere Neumonde u. eure Sabbate ertrage ich nicht mehr'; er setzt 15, 8 den christl. Tag des Herrn als den ‚achten Tag' deutlich vom jüd. Sabbat, dem siebten Tag, ab. Der Apologet Aristides rechnet die Beobachtung der Sabbate u. Neumonde zu jenen Zügen der jüd. Religion, durch die sie sich als eine von der richtigen Erkenntnis abgeirrte Religion, nämlich als Engelsdienst, erweist (14, 4 [18f Goodsp.]); vgl. ‚Nobis ... sabbata extranea sunt et numeniae et feriae a deo aliquando dilectae' (Tert. idol. 14, 6). Im selben kritischen Sinn äußern sich auch das Κήρυγμα Πέτρου (bei Clem. Alex. strom. 6, 5, 39/41) u. der Brief an Diognet 4, 1. 5, wo von einer ‚scheinheiligen Beobachtung des Neumonds' gesprochen wird (vgl. zum Ganzen M. Simon, Verus Israel [2][Paris 1964] 93/99).

b. Gegen heidnische F. Dieser Teil des Themas wird einerseis unter *Polemik II (antiheidnische), andererseits unter den speziellen Stichwörtern behandelt werden. Hier eine Übersicht: Zur christl. Polemik gegen die Feiern der orientalischen u. griech. Mysterien s. *Adonis, *Attis, *Eleusis, *Isis, *Kybele, *Liber, *Mithras, *Sabazios, *Sarapis u. *Mysterienkult. – Zur christl. Polemik gegen die F. des Kaiserkults s. *Herrscherkult, *Consecratio II. – Zur Polemik gegen die heidn. *Saturnalia, *Kalendae, *Lupercalia, *Matronalia s. diese Stichwörter. – Zur Polemik gegen die ländlichen Feiern der Heiden s. *Land.

c. Gegen christliche Beteiligung an heidnischen u. jüdischen F. Die Canones apostolorum 70 (1, 11 Bruns) exkommunizieren jene Christen, die mit Ölspenden oder F.beleuchtung an den F. der Heiden u. Juden Anteil nehmen. Tertullian idol. 14, 6/7 klagt darüber, daß Christen an den Saturnalien, Kalendae Ianuariae, Brumae, Matronalia u. an dem Geschenkaustausch, der an diesen heidnischen F.tagen üblich ist, sich beteiligen. Heiden, so meint er, würden nie christliche F. in ähnlicher Weise mitfeiern. Als ob die Christen nicht genug F. hätten! An jedem achten Tag haben sie eine ‚sollemnitas' u. dazu die Pentekoste. Andererseits hat Tertullian, idol. 16, gegen eine Teilnahme an gewissen heidnischen Familien-F. wie der sumptio togae virilis, den sponsalia nuptialia u. nominalia trotz der dabei stattfindenden religiösen Akte nichts einzuwenden: licebit adesse in quibusdam quae nos homini, non idolo, officiosos habent ... Si propter sacrificium vocatus adsistam, ero particeps idololatriae: si me alia causa coniungit sacrificanti, ero tantum spectator sacrificii (zu den genannten Familien-F. u. ihren kultischen Elementen s. Blümner, Priv. 335/338. 345f. 349/361. 304). In Predigten der Jahre 386/387 klagt Joh. Chrysost. leidenschaftlich darüber, daß die F. der Juden (Neujahr, Kippur, Laubhütten) auf die christl. Antiochener eine große Anziehungskraft ausüben (zur Chronologie der Predigten vgl. Schwartz, Ostertaf. 169/84). Diese gehen an solchen Tagen nicht nur aus Neugier in die Synagoge, sondern nehmen auch aktiv am dortigen Gottesdienst teil, ja sie fasten sogar mit, wenn dies für die Juden

vorgeschrieben ist (adv. Iud. 1, 1; 2, 1 [1, 588 A/B; 601 B] usw.). Auch von den ausgelassenen Tänzen, die nach dem Gottesdienst auf dem Marktplatz veranstaltet werden, schließen die christl. Besucher sich nicht aus (ebd. 1,2 [1, 590 B/C; 593 A]). Zur Rede gestellt, erklären diese Leute, die F. der Juden hätten etwas Großes u. Heiliges an sich (ebd. 1, 7 [1, 597 A]). In Wirklichkeit, so meint der Redner gehässig, gehen sie nur in die Synagoge, weil sie dort Schauspieler u. anderes moralisch tiefstehendes Volk zu treffen hoffen (2, 3 [1, 695 A]). Es gibt auch christliche Frauen, die sich nicht scheuen, die Treppe zum Frauenraum auf der Galerie der Synagoge hinaufzusteigen (1, 8 [1, 599 E]), vgl. M. Simon, Verus Israel ²(Paris 1964) 256/63. – In Wirklichkeit decken die von den Canones, von Tertullian u. von Joh. Chrysostomus erwähnten Tatbestände ein Problem auf, mit dem die Frühkirche hart zu ringen hatte: Im Gegensatz zu den christl. waren die heidn. u. jüd. F. im bürgerlichen Alltagsleben der Städte tief verwurzelt; sie gehörten für jedermann zum natürlichen Jahresrhythmus. Außerdem hatte das Ritual dieser F. im Laufe der Zeit eine Gestalt angenommen, die den sinnenhaften Bedürfnissen der Masse in hohem Maße entsprach. Demgegenüber waren die christl. F., bei denen eine nüchterne Mahlfeier, die Eucharistie, den Kern ausmachte, für die Mehrheit des Volkes anscheinend zunächst ohne rechte Anziehungskraft. Der F.freude waren hier enge Schranken gezogen, das christliche Volk fühlte sich in dieser religiösen Welt nicht so ohne weiteres heimisch wie in der kürzlich verlassenen heidnischen oder jüdischen. Hier kann nicht untersucht werden, seit wann die Kirche sich um stärkere Anpassung ihrer F.feiern an den Geschmack der Masse bemühte, welche Wege sie einschlug u. welcher Art das Ergebnis war. Es muß genügen, wenigstens das Problem angedeutet zu haben. Eine christliche Heortologie, die darauf Antwort gäbe, ist bisher noch nicht geschrieben worden. Man darf annehmen, daß zB. die Einführung des liturgischen Volksgesangs durch Ambrosius u. Augustinus, die Veranstaltung von Prozessionen aller Art, die Duldung oder gar Förderung von Jahrmärkten an den Haupt-F. auf den Wunsch der Bischöfe zurückzuführen sind, die christl. F. volkstümlich zu machen. – Wie Const. Apost. 8, 47, 53 F. zeigt, gab es Kleriker, die in ihrer herben Strenge an F. nicht einmal durch ein festliches Mahl ihre F.freude an den Tag legen mochten u. damit ihre mangelnde Eignung bewiesen (vgl. ebd. 5, 20, 19).

III. Heidnische Polemik gegen christl. F. Darüber wird unter Polemik I (antichristliche) gesprochen werden.

O. Casel, Art u. Sinn der ältesten christl. Osterfeier: JbLw 14 (1934) 1/78; Das christl. F.mysterium (1941). – O. Deubner, Attische F. (1932 [1956]). – W. Eichrodt, Theologie des AT 1 ⁷(1957) 68/78. – H. Eising, Art. F. (jüd.): LThK 4 ²(1960) 94/97 (m. Lit.). – A. J. Festugière, Fêtes agricoles de Rome: A. J. Festugière, L'enfant d'Agrigente (Paris 1950) 74/100. – W. Warde Fowler, The Roman Festivals of the Period of the Republic (London 1899). – J. van Goudoever, Biblical Calendars ²(Leiden 1961). – Wilh. Hartke, Über Jahrespunkte u. F. (1956). – F. F. Hvidberg, Graad og Latter i Det gamle Testamente (1938). — C. Jullian, Art. Feriae: DS 2, 2, 1042/66. – K. A. H. Kellner, Heortologie oder die geschichtl. Entwicklung des Kirchenjahres u. der Heiligen-F. ³(1911); weitgehend überholt, aber noch nicht ersetzt. – Ph. Kukules, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός 2, 1 (Athen 1948) 7/63. – E. Kutsch, Art. F. (in Israel): RGG 2 ³(1958) 910/17 (m. Lit.). – B. Laum, Stiftungen in der griech. u. röm. Antike 1/2 (1914). – W. Liebenam, Zur Geschichte u. Organisation des röm. Vereinslebens (1890 [1964]). – E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche, hg. von G. Anrich (1904). – Th. Mommsen, Heortologie (1864). – M. P. Nilsson, Griechische F. mit Ausschluß der attischen (1906): Rel. 1 ²(1955) 826/31 (über die Panegyreis). – F. Pfister, Art. Kultus 7. Hl. Zeiten: PW 11 (1921) 2149/2151. – F. Poland, Geschichte des griech. Vereinswesens = Preisschriften d. Jablonowskischen Gesellsch. 38 (1909 [1967]) 246/270. – G. von Rad, Theologie des AT 2 (1962) 115/137. – B. Reicke, Diakonie, F.freude u. Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier = Upps. Univ. Arsskr. 1951, 5 (Uppsala 1951). – E. Schürer 3 ⁴(1909 [1964]) 142/149: F. in der Diaspora. – E. Schwartz, Christliche u. jüdische Ostertafeln = AbhGött NF 8, 6 (1905); Osterbetrachtungen: ZNW 7 (1906) 1/33. – F. Steinmetzer, Art. Arbeitsruhe: o. Bd. 1 (1950) 590/594. – P. Stengel, Die griech. Kultusaltertümer ³(1920) 190/258. – H. Urner, Art. F. (christl., geschichtl.): RGG 2 ³(1958) 919/21. – H. D. Wendland, Art. F. (im Urchristentum): RGG 2 ³(1958) 917/19 (m. Lit.). – G. Wissowa, Rel. 432/449. – Vgl. auch die Bibliographie zu Festankündigung. – C. Colpe, A. Dihle, B. Kötting, J. H. Waszink haben den Verfasser durch wertvolle Beiträge verpflichtet.

Th. Klauser.

Festankündigung.

Wenn eine kultische Festfeier täglich oder in kurzen Zeitabständen zur gleichen Stunde wiederholt wird, ist es unnötig, die Kultgenossen durch mündliche oder schriftliche Vorankündigung oder durch ein unmittelbar vorher gegebenes akustisches Signal zu verständigen. Anders ist es, wenn etwa die Feier nicht an einen bestimmten Monat oder Tag gebunden ist, sondern an eine Konstellation, die erst durch Beobachtung ermittelt werden muß. Oder wenn aus besonderem Anlaß ein nicht planmäßiges Fest zu begehen ist. Oder wenn eine Gemeinschaft so viele u. so mannigfache Fest-Termine wahrzunehmen hat, daß die Mitglieder sie nicht mehr alle im Kopf behalten können u. erst durch den Vorstand aufgrund eines geschriebenen Kalenders auf eine bevorstehende Feier hingewiesen werden müssen. – Entsprechend der Zielrichtung des Lexikons kann es im Folgenden nur darum gehen, eine Beantwortung der Frage zu ermöglichen, ob die in der christl. Kirche ausgebildete Praxis der F. auf dem Herkommen beruht oder eigene Wege geht. Zu diesem Zweck sind hier die Nachrichten über Arten u. Formen der F. in der nichtchristlichen Antike zu sammeln (A) u. den christlichen Zeugnissen (B) gegenüberzustellen. Das Thema ist bisher nur beiläufig behandelt worden; Vollständigkeit der Belege wird daher schwerlich erreicht werden.

A. Nichtchristlich. I. Ägyptisch. In einem Papyrusfragment aus Illahun (Kahun) im Fayum, das spätestens iJ. 1080 vC. beschrieben wurde, heißt es: ‚Der Fürst u. Tempelvorstand . . . an den ersten Vorlesepriester . . . Du sollst wissen, daß der Aufgang des Sirius am 16. des 4. Wintermonats (Pharmuthi) stattfindet. Mögest Du [benachrichtigen] die Laienpriester des Tempels der Stadt ‚mächtig ist der selige Usertesen‘ und des Anubis auf seinem Berge und des Suchos. Und lasse diesen Brief in (das Tagebuch) des Tempels machen‘ (Papyrus gefunden 1899, zitiert nach Ginzel 1, 195). Es geht in diesem Schreiben um die Bekanntgabe des (im ägypt. Wandeljahr jeweils auf einen anderen Monat u. Tag fallenden) Termins für das Fest des ‚Aufgangs der Göttin Sothis‘, d. h. des Wiedererscheinens des Sirius am Morgenhimmel. Da diesem Ereignis die Nilschwelle zugeschrieben wurde, galt Sothis als deren Urheberin u. all ihrer wohltätigen Wirkungen. Mit dem Fest des ‚Aufgangs der Sothis‘ begann daher auch die Abfolge der drei ägypt. Jahreszeiten (Überschwemmung, Aussaat, Ernte); es galt selbst als Neujahrsfest (Bonnet, RL 743; Erman-Ranke, Äg. 398f). Der Termin entsprach etwa unserem 19. Juli (ebd.). Absender der Mitteilung ist der Oberpriester, der gleichzeitig Gaufürst ist (ebd. 332), Adressat ist der oberste ‚Vorlesepriester‘, d. h. wohl das für den Vollzug der Feier verantwortliche Mitglied der Priesterschaft (Bonnet, RL 860f).

II. Assyrisch-babylonisch. Ohne Zweifel haben die Kulte Babyloniens u. Assyriens wenigstens die briefliche u. mündliche F. gekannt, obwohl u. W. unmittelbare Zeugnisse dafür nicht bekannt geworden sind. Ohne eine solche konnten die Frommen nicht wissen, wann ein neuer Tempel eingeweiht oder der Kult in einem verfallenen Heiligtum wieder aufgenommen werden sollte. Insbesondere mußten F.termine, die an den Mondstand gebunden waren, vorher bekannt gegeben werden (vgl. B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 2 [Paris 1925] 90. 92f. 395). Aus dem Umstand, daß nach den Texten die Götter selbst die F. veranstalteten, darf man wohl folgern, daß die F. im Namen der jeweiligen Gottheit erging u. als ihre Einladung formuliert war (ebd. 91). Zu den Hauptfesten wurden Gottheiten ebenso wie menschliche Freunde aus entfernten Orten aufgefordert; hier war also zweifellos eine briefliche F. nötig (ebd. 91).

III. Israelitisch-jüdisch. Lev. 23, 2. 4. 21. 24. 37 u. 25, 9/10 verraten, daß in Israel eine F. durch Boten üblich war. Diese zogen im Land herum, machten durch Blasen auf Hörnern auf ihre Anwesenheit aufmerksam u. riefen dann das jeweilige Fest u. seine Besonderheiten aus (vgl. Neh. 8, 15). Lev. 23, 2. 4/44 werden die Feste u. Festtermine genannt, für die ‚heilige Versammlungen‘ auf solche Weise anzukündigen sind: Mazzot, Passa, Wochenfest, Neujahrstag, Versöhnungstag, Laubhüttenfest. Ausführlicher ist Lev. 23, 34/36: ‚Am ersten Tage dieses siebten Monats ist das Laubhüttenfest sieben Tage lang für Jahwe‘ Am ersten Tage ist heilige Versammlung;

keinerlei Werktagsarbeit dürft ihr verrichten. Sieben Tage müßt ihr ein Feueropfer für Jahwe darbringen. Am achten Tage ist heilige Versammlung für euch; da müßt ihr ein Feueropfer für Jahwe darbringen' (vgl. auch 23, 24/25). Lev. 23, 21 u. 36 teilen wohl die Bekanntmachungsformel für den Versammlungstag selbst mit: ‚Festversammlung ist da! Keinerlei Werktagsarbeit dürft ihr verrichten!' (zur Redaktionsgeschichte u. Erklärung dieser Texte s. K. Elliger, Leviticus = Hdb. z. AT 1, 4 [1966] 303/324; Elliger setzt die Schlußredaktion in die Zeit nach 587). Durch den späten Zusatz Lev. 23, 3 erfährt man, daß auch die ‚heilige Versammlung' des Sabbats ausgerufen wird; es handelt sich hier wohl um eine am Tage selbst erfolgende Bekanntmachung nach Art von Lev. 23, 21 u. 36 (anders Elliger aO. 312f). Zur Entwicklung der Festreihe, die ursprünglich nur drei (agrarische) Begehungen umfaßte (Mazzot, Wochenfest, Herbstfest), vgl. noch Ex. 23, 14/17; 34, 18/23; Dtn. 16, 1/17; Num. 28, 11/29. 39; zum Ganzen H. J. Kraus, Gottesdienst in Israel [2](1962) 40/50; J. van Goudoever, Biblical Calendars [2](Leiden 1961) 7/148. – Die Formen der F. sieht der Prophet Joel 1, 14 auf die Ansage eines Bitt- u. Bußgottesdienstes angewandt: ‚Weiht (ihr Priester) ein Fasten, ruft eine Versammlung aus (LXX: κηρύξατε θεραπείαν), holt zusammen die Ältesten, alle Bewohner des Landes in das Haus eures Gottes u. schreit zu Jahwe!'. Der aramäisch geschriebene Erlaß des Perserkönigs Darius II vJ. 419 vC., erhalten auf einem der in Elephantine gefundenen Papyri (nr. 7 Sachau; nr. 21 Cowley), ist doch wohl keine F. in unserem Sinn (Gressmann, Or. T. 453 betitelt ihn als ‚Osterbrief'), sondern eine reichsgesetzliche Anordnung, die allen Juden u. im besonderen Fall den Angehörigen der jüd. Militärkolonie in Ägypten die Feier des Mazzenfestes gemäß den in Esras Priesterkodex niedergelegten Regeln vorschreibt (E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine [2][1912] 91/97). – Das Beispiel schriftlicher Bekanntgabe eines außergewöhnlichen Festes mit Einladung zum Mitfeiern ist der Brief, den der Makkabäer Judas gemeinsam mit dem Hohen Rat anläßlich der Reinigung des Jerusalemer Tempels an Aristobulos u. an die ägypt. Juden insgesamt richtet (2 Macc. 1, 1/2, 17; vgl. E. Bickermann, Ein jüdischer Festbrief vJ. 124 vC.: ZNW 32 [1953] 233/54). – Die Aufgabe, die dem Mondjahr entsprechenden Festdaten mit dem Stand des Sonnenjahrs in Einklang zu bringen, also über den Kalender des jeweiligen Jahres zu entscheiden, oblag in der Mischna- u. frühen Talmudzeit einer Kommission des Großen Gerichtshofs in Jerusalem; diese entschied über die Anfangstage jener Monate, in denen die Hauptfeste lagen (Rosch hasch. 1, 3 Fiebig); sie bestimmte auch, wann ein Monat interkaliert werden mußte (vgl. H. Zucker, Studien zur jüd. Selbstverwaltung im Altertum [1936] 115/19). Die Kommission stützte sich bei ihren Entscheidungen auf Zeugen, die den Neumond beobachtet hatten (Rosch hasch. 1, 4/3, 1, dazu Fiebigs Noten u. Schürer, Gesch. 1 $^{3/4}$, 749/53). Der Beschluß der Kommission über die Monatsanfänge wurde ehemals durch Feuersignale im Lande bekannt gemacht; Störmanöver der Samaritaner veranlaßten die Rückkehr zum Botensystem (ebd. 2, 2/3). Der Beschluß über eine Interkalation wurde den Diasporagemeinden brieflich mitgeteilt (Wortlaut um 100 nC. bei Zucker aO. 118 mit Nachweisen). Das rituelle ‚Einblasen' der Feste, vor allem des Neujahrsfestes, geschah an allen Gerichtsorten u. zwar nach genauen Regeln (Rosch hasch. 4, 1/9). – Später oblagen die Entscheidungen über den Kalender dem jüd. Patriarchen; ihre Weiterleitung nach Babylonien wurde gelegentlich durch die röm. Behörden erschwert. Im Interesse der Einheitlichkeit des jüd. Kultjahres gab daher Hillel II iJ. 358 nC. die Regeln für die Berechnung des Kalenders, also eine ‚Ostertafel', bekannt (vgl. M. Avi-Yonah, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud = Studia Judaica 2 [1962] 60/61. 168f). – Aus der Damaskusschrift 6, 18f erfährt man, daß die zur jüdischen Erneuerungsbewegung gehörige Gruppe, die hinter dieser Schrift stand, sich von der offiziellen Kalenderregelung der Orthodoxie unabhängig gemacht hatte u. selbst über alle Daten entschied (zur Frage des Verhältnisses der jüd. Erneuerungsbewegung zum Kalender des Henochbuchs u. des Buchs der Jubiläen vgl. etwa M. Burrows, Mehr Klarheit über die Schriftrollen [1958] 322/27). – Bemerkenswert ist, daß der Ausrufung des Fastenmonats Ramadan in den islamischen Ländern später das gleiche Verfahren vorausgeht wie bei den Juden: Zeugen müssen bekunden, daß sie den Neumond beobachtet haben, u. ihr Zeugnis wird vor der Bekanntgabe geprüft (C. H. Becker: K. Baedeker, Ägypten [8][1928] C).

IV. Griechisch. Das Fest des Zeus Polieus auf Kos, das am 20. Batromios stattfand, war nach den um 300 vC. entstandenen Satzungen durch den Keryx in einer Vorfeier am 19. anzukündigen (Ditt. Syll.[3] 1025, 36f; vgl. Nilsson, Feste 20). Dagegen handelt es sich um eine mündliche Festansage an öffentlicher Stelle, nämlich auf dem Markt, in zwei Inschriften von Arkesyne auf der Insel Amorgos aus der Mitte des 3. Jh. vC. (Ditt. Syll.[3] 1045, 9f; 1046, 16/20). Bemerkenswerter ist eine Inschrift aus Magnesia a. M. vom Ende des 2. Jh. vC., in der das Zeremoniell der öffentlichen Einleitung des Festes der Artemis Leukophryene beschrieben ist: Der Hierokeryx findet sich in der Frühe des Feiertages mit den festlich gekleideten Beamten auf dem Markte ein, gebietet der Menge Schweigen, spricht ein Gebet u. verkündet: ‚Ich fordere hiermit alle, die Stadt u. Land der Magnesier bewohnen, auf, aus Anlaß der schönen Isiterien je nach dem Vermögen des Hausse zu Ehren der Artemis Leukophryene am heutigen Tage ein wohlgefälliges Opfer darzubringen u. zu Artemis Leukophryene darum zu beten, daß ...' (Ditt. Syll.[3] 695, 36/49; F. Sokolowski, Lois sacrées des cités grecques [Paris 1962] nr. 33, 43/45). Hier ist die F. also schon zu einem umständlichen rituellen Akt geworden. Zugleich mündlich und schriftlich erfolgten die F., welche religiöse u. politische Körperschaften an fremde Fürsten, Städte oder Bünde richteten, die sog. Epangelien. Ihre Übermittler waren förmliche Gesandtschaften von zwei oder drei Männern, die im Bereich der olympischen Spiele u. der eleusinischen Mysterien meist σπονδοφόροι, sonst vorzugsweise θεωροί hießen (P. Boesch, Θεωρός, Diss. Zürich [1908]; L. Ziehen, Art. Theoria u. Theoroi: PW 5A, 2 [1934] 2228/33. 2239/44). Ihre Tätigkeit wurde vor allem durch das Verbum ἐπαγγέλλειν bezeichnet. Am Ziel angelangt, hatten sie das schriftliche Einladungsdekret ihrer Auftraggeber (ψήφισμα) vorzulegen u. vor Rat u. Volksversammlung bzw. Fürsten oder Bundesversammlung die Einladung auch mündlich zu verkünden. In dieser drehte es sich um die Teilnahme an den religiösen Akten u. den Spielen, sowie um Einhaltung des Gottesfriedens (ἐκεχειρία); bei neuen Festen kam die Aufforderung zur Garantie der *Asylie des Festortes hinzu (weitere Einzelheiten u. Belege bei Boesch u. Ziehen aO.). – Nur auf schriftlichem Wege scheinen die Einladungen ergangen zu sein, durch welche die Priester beim Tempel des Zeus Panamaros in der Nähe von Stratonikeia in Karien im 2. Jh. nC. (so datieren H. Oppermann, Zeus Panamaros [1924] 33 u. P. Roussel, Les mystères de Panamara: BCH 51 [1927] 136) im Namen des Gottes die Bewohner fremder Städte (oder die in fremden Städten bestehenden Gemeinschaften von Kultanhängern ?) zur Teilnahme an den Mysterien des Gottes aufforderten; von diesen Mysterien ist freilich nicht sicher, ob sie an bestimmte Festtage gebunden waren, da in den inschriftlich erhaltenen Einladungsschreiben Festtage oder Termine niemals genannt werden (Texte bei J. Hatzfeld, Inscriptions de Panamara: BCH 51 [1927] 71/78 = SupplEpigr 4, 247/61; vgl. dazu die Bemerkungen von Roussel aO.). – Durch Maueranschlag (πρόγραμμα) lädt in Eretria Ende des 2. Jh. vC. der Gymnasiarch Elpinikos zum Hermesopfer ein (Ditt. Syll.[3] 714, 29); ebenso verfahren im 2. Jh. nC. (?) Priester u. Priesterin des Zeus Panamaros (BCH 15 [1891] 198, 30f).

V. Römisch. Alle öffentlichen Feiern (feriae publicae) des röm. Staatskults wurden mündlich angesagt, die unbeweglichen u. daher im Kalender verzeichneten (feriae stativae) so gut wie die beweglichen (f. conceptivae) u. außerordentlichen (f. imperativae; diese Dreiheit erweitert Macrob. sat. 1, 16, 5 durch Hinzufügung der nundinae zu einer Vierheit; vgl. Wissowa, Rel.[2] 440_2). Ursprünglich waren in Rom alle Festfeiern feriae conceptivae, da ihre Termine jeweils von den pontifices nach dem Stand des astronomischen Jahres bestimmt werden mußten (Ginzel 2, 189); diese hatten außerdem für das Nichtkollidieren von Festen mit einander u. mit den nundinae zu sorgen (ebd. 2, 285f). Zum strengen Begriff der feria gehörte, daß der betreffende Tag profaner Verwendung entzogen wurde (Wissowa, Rel.[2] 432f). Der technische Ausdruck für die Ankündigung der feria publica war indicere. – Für die mündliche Ansage wichtig sind zunächst die Zeugnisse bei Varro l. l. 6, 27f; Macrob. 1, 15, 10/12; Serv. Aen. 8, 654 u. a. (s. Wissowa, Rel.[2] 186. 512; Latte, Rel. 43). Danach zeigte ein pontifex minor an der Curia calabra auf dem südlichen Capitolinus durch fünf- oder siebenmalige Wiederholung der an Iuno gerichteten Worte Calo Iuno Covella (= Cava Luna) an, ob die Nonen auf den 5. oder 7. Monatstag fallen würden; an den Nonen selbst folgten auf

diese Vorankündigung die sacra nonalia (Varro l. l. 6, 28), d. h. die im Rahmen der Comitia calata vom Opferkönig vorgenommene, im einzelnen nicht überlieferte Ansage der Feste des Monats (Mommsen, StR 2³, 39f); die Umstände deuten darauf hin, daß diese F. einer gewissen rituellen Feierlichkeit nicht entbehrte. Aus Cic. fam. 8, 6, 3; Liv. 44, 19, 4; Macrob. sat. 1, 16, 7 usw. erfahren wir etwas über die Ankündigung des Latiar, des Bundesfestes der Latiner. Es wurde in Rom von den Konsuln sofort nach ihrem Amtsantritt (seit 153 vC.: 1. Jan.) auf einen nahen Termin, der in der Kaiserzeit im Frühjahr oder Frühsommer lag, festgelegt u. verkündet. Anschließend wird überall in Latium die F. erfolgt sein; in der sonst unbekannten Publikationsformel ist sicher auch von dem mit dem Latiar verbundenen Gottesfrieden die Rede gewesen (Werner 20/22. 38; Wissowa, Rel.² 124f). – Die Arvalakten sagen, wie zu erwarten, Genaueres aus über die Ankündigung der Feiern für die Dea Dia (Tellus, Ceres). Der Mitte Dezember neugewählte Magister der Arvalbruderschaft hatte danach zwischen den Nonen u. Iden des Januars, also wiederum zu Beginn des neuen Jahres, für den 17., 19. u. 20. oder den 27., 29. u. 30. Mai vor dem Pantheon oder dem Concordiatempel unter Mitwirkung des Kollegiums die Feier zu Ehren der Dea Dia anzusagen. Die Formel, die der Magister nach der Handwaschung, das Haupt verhüllt u. nach Osten gekehrt, einem Vorsager nachzusprechen hatte, bestand aus dem üblichen Segenswunsch (quod bonum faustum ... sit imperatori ... Augustae ... fratribus ... populo sqs.) u. der eigentlichen Ansage. So hieß es zB. iJ. 91 nC. (Dessau 5036): sacrificium Deae Diae hoc anno erit a. d. XVI k. Iun. domo, a. d. XIIII k. Iun. in luco et domo, a. d. XIII k. Iun. domo (vgl. die übersichtliche Zusammenstellung in der Ausgabe von Henzen). – Nur ein kümmerliches Fragment der Formel, mit welcher die praecones in Rom u. ganz Italien ,solemni more' die ludi saeculares ankündigten, ist bei Sueton Claud. 21, 2 u. Herodian. 3, 8 überliefert; die bevorstehenden Spiele, so hieß es in dieser Formel zu ihrer Charakterisierung, habe ,keiner gesehen, noch werde er sie jemals wiedersehen', weil sie sich eben nur alle hundert oder gar hundertundzehn Jahre wiederholten (vgl. B. Brissonius, De formulis et sollemnibus populi Romani verbis [1592] 720f; Wissowa, Rel.² 430/32). – Über die Art der Ankündigung der übrigen außerordentlichen Feiern fehlen brauchbare Nachrichten. Die Tatsache selbst steht durch die zahllosen Zeugnisse bei Livius fest, der vor allem der Ansage von Bittgottesdiensten (supplicationes), d. h. von Bittgängen aller erwachsenen Männer u. Frauen zu allen röm. Tempeln in Fällen nationaler Not, besondere Beachtung schenkt (Liste bei A. K. Lake: Quantulacumque ... presented to K. Lake [London 1937] 243/51; vgl. Wissowa, Rel.² 424; Latte, Rel. 245f). – Alle eben behandelten Ansagen gehören, soweit zu sehen ist, zur Gruppe der in der Öffentlichkeit mündlich vollzogenen F. Daß auch die anderen Formen der F. im röm. Staatskult üblich waren, daß zB. die Verkündigung des Latiar u. der ludi saeculares auch schriftlich an die Gemeinden Latiums bzw. Gesamtitaliens übermittelt wurde, ist zu vermuten, aber nicht zu belegen. – Für die Fremdkulte kennzeichnend ist, was Apul. met. 11, 17 über die Festansage im Isiskult berichtet: der ,Grammateus' verkündigt, auf einem vor dem Isisheiligtum aufgebauten Podium stehend, in griechischer Sprache u. nach griechischem Ritus die Ploiaphesia, worauf die Gemeinde mit einer Segensformel (wohl ,feliciter') akklamiert. Die Verkündigung des Grammateus hatte mit Segenswünschen (quod bonum faustum felix fortunatumque sit) für Kaiser, Senat, Ritterschaft, Volk, Seeleute u. Schiffe begonnen (zur Ploiaphesia A. Alföldi, A Festival of Isis in Rome = Diss. Pannoniens. 2, 7 [Budapest 1937]; o. Bd. 2, 706). – Im Gedanken an pompejanische Wandinschriften wie Dessau 5143 u. 5145/5147 wird man auch mit F. in Plakatform rechnen. Aber Belege dafür scheint es nicht zu geben. Aus Suet. Calig. 41; Dig. 2, 1, 7, 2 usw. ist zu entnehmen, daß der technische Ausdruck für Anschlag u. ,anschlagen' propositio u. proponere war. – In den Bereich des Privatlebens gehört die durch einen praeco erfolgende indictio funeris, die Ansage einer bevorstehenden Leichenfeier. Dabei bediente man sich der altertümlichen Formel: ,ollus quiris leto datus', ,der Quirit N. N. ist gestorben' (Varro l. l. 7, 42; Fest. 304 L.; E. Norden, Aus altröm. Priesterbüchern [1939] 61/5). Eine Aufforderung zur Teilnahme ging der Bestattung unmittelbar voraus nach Terent. Phorm. 1026: exequias Chremeti quibus est commodum ire, em tempus est (vgl. Blümner, Priv. 491_7).

B. Christlich. I. Schriftliche F. a. Osterfestbrief. Die schriftliche F. hat als briefliche Ansage des Osterfestes eine wichtige Rolle ge-

spielt. Bekanntlich hat ein Teil der Bischöfe des Ostens u. die gesamte Kirche des Westens spätestens im frühen 2. Jh. das Bedürfnis empfunden, das christl. Osterfest vom jüd. Passa-Termin, dem 14./15. Nisan (vgl. Num. 28, 16f usw.), zu lösen u. es auf einen benachbarten Sonntag zu verlegen (vgl. o. Sp. 757). Dagegen glaubten andere Bischöfe, vor allem die kleinasiatischen, am alten Termin festhalten zu müssen (vgl. W. Rordorf, Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag: TheolZ 18 [1962] 167/189). Der Wunsch der Neuerer nach einer Osterfeier am Sonntag hat zunächst zu nicht ganz übereinstimmenden Lösungen geführt (vgl. Schwartz, Osterbetr. 21f). Diese im Hinblick auf die Kleinasiaten u. die Juden ärgerliche Situation wird die Anhänger des Sonntagtermins in Ägypten u. Palästina veranlaßt haben, sich, vielleicht schon in Übereinstimmung mit römischer Praxis, grundsätzlich auf den ersten Sonntag nach dem Frühjahrsvollmond, also nach dem 14./15. Nisan, zu einigen u. sich alljährlich vom Bischof von Alexandria, wo es nach allgemeiner Überzeugung die besten Fachleute für Komputistik geben mußte (denn hier hatte Hipparchos gewirkt), das richtige Datum mitteilen zu lassen. So etwa wird es zu den ersten alexandrinischen ‚Osterfestbriefen' gekommen sein (vgl. Eus. h. e. 5, 25; 5, 23f; zum Terminstreit Lohse bes. 98/112, u. die Auseinandersetzung mit Lohse in der ungedruckten Tübinger Dissertation von W. Huber, Passa u. Ostern, angezeigt ThLZ 92 [1967] 228/29). Daß eine eigene, von der jüdischen Passaberechnung unabhängige christl. Osterberechnung für viele eine Prestigefrage war, zeigen Eus. v. Const. 3, 18 u. Didasc. 5, 17, 1 (dazu M. Simon, Verus Israel[2] [1964] 364). Erst Bischof Dionysios v. Alexandria, gest. um 265, scheint den Osterfestbriefen ihr spezifisches Gepräge gegeben zu haben, indem er die technischen Angaben mit lehrhaften u. erbaulichen Ausführungen verband (vgl. Eus. h. e. 7, 20); sie hießen mindestens von da an ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί, epistolae festales (die gleichen Bezeichnungen hafteten auch an den Glückwunsch- u. Dankschreiben, welche die Bischöfe an hohen Festen untereinander u. mit hochgestellten Laien austauschten; vgl. Brok 103/110). Das Problem der Einigkeit der Kirche in der Feier ihres Hauptfestes beschäftigt schließlich, sicher nicht ohne den moralischen Druck des Kaisers (Schwartz, Osterbetr. 12), auch das Konzil von Nicaea. Nach Sokrates h. e. 1, 9 (PG 67, 81) u. Theodrt. h. e. 1, 9, 12 (41 Parm.[2]) bestimmte es, daß auch die bisher am jüdischen Passatermin festhaltenden orientalischen Kirchen sich hinfort nach dem Muster Roms u. Alexandrias zu richten hätten. Der Bischof von Alexandria wurde beauftragt, nicht bloß wie bisher den Bischöfen seines eigenen Patriarchalbereichs, sondern auch dem röm. Bischof rechtzeitig den Ostertermin brieflich anzusagen (Leo M. ep. 121, 1; daß in Nicaea auch der Antiochener als Adressat vorgesehen war, ergibt sich aus der Situation; wahrscheinlich wurde nach Rom u. Antiochia nicht der eigentliche Osterfestbrief selbst verschickt, sondern nur eine knappe Mitteilung). Der röm. u. der antiochenische Bischof hatten ihrerseits aufgrund der alexandrinischen Auskunft den Metropoliten u. Bischöfen ihrer Patriarchate den Ostertermin mitzuteilen (vgl. Daunoy 441. 444). Das hatte wenigstens der Römer aufgrund eigener römischer Berechnungen für den Westen schon geraume Zeit vorher getan (Conc. Arel. I a. 314 cn. 1 [CCL 148, 9 Munier]); die in Arles versammelten Bischöfe des Westens hatten ihn aufgefordert, seine Osterankündigung hinfort allen Kirchen der Oikumene zuzustellen, eine Anregung, deren Ausführung in Nicaea durchkreuzt wurde. Der röm. Bischof verschickte seine Mitteilung über den Ostertermin mindestens bis in die 2. Hälfte des 5. Jh.; in diese Zeit fällt Leo ep. 138, datiert vom 28. Juli 454 u. adressiert an die gallischen Bischöfe, die aber Abschriften an die spanischen weiterzugeben hatten: noverit fraternitas vestra die octavo Kalendas Maias (anni 455) ab omnibus resurrectionem Dominicam celebrandam. Mit ep. 96 hatte iJ. 451 Leo dem Bischof von Arles den Ostertermin für 452 mitgeteilt u. ihn gebeten, das Datum ‚allen' bekanntzugeben, damit ‚in hac festivitate una devotio' herrsche (Adressierung u. Formulierung der beiden Leobriefe spiegelt die Wandlungen in Leos Politik gegenüber den Primatialansprüchen von Arles; vgl. G. Langgärtner, Die Gallienpolitik der Päpste im 5. u. 6. Jh. = Theoph. 16 [1964] 61/91, bes. 90). Spätestens im 6. Jh. stellten die röm. Bischöfe die zentrale Bekanntgabe des nächsten Ostertermins ein u. überließen es den Metropoliten, das Datum mithilfe der Ostertafel selbst festzustellen u. es dann den Bischöfen ihres Bezirks mitzuteilen (vgl.

Schmid 143f). Gregor d. Gr. forderte die Bischöfe Sardiniens brieflich auf, der Tradition (mos) ihrer Insel treu zu bleiben u. gleich nach dem Osterfest von ihrem Metropoliten persönlich oder durch einen Beauftragten die schriftliche Ankündigung (denuntiatio) des nächsten Ostertermins abzuholen, gleichgültig, ob ihnen dieser schon bekannt sei oder nicht (reg. ep. 9, 202 [2, 190 Ew.-Hartm.]). Man sieht deutlich, daß die Ausbreitung der Ostertafel den Osterfestbrief allmählich überflüssig gemacht hat. – In Ägypten wurde der eigentliche Festbrief des Bischofs von Alexandria durch Boten (διακομισταὶ τῶν πανηγυρικῶν γραμμάτων: Synes. ep. 13 Herch.), die ihre beschwerliche Reise reitend oder fahrend zurücklegten (Synes. ebd.), überallhin getragen, in Städte, Dörfer u. Klöster (Joh. Cass. conl. 10, 2, 1). Synesios gibt dem Boten, wohl wie andere Metropoliten auch, einen Geleitbrief mit (aO.). Bekannte Verfasser alexandrinischer Osterbriefe, von denen nur ein kleiner Teil erhalten ist, sind die Bischöfe Dionysios, Petros, Athanasios, Theophilos u. Kyrillos (Näheres über ihre Briefe bei Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. 2², 277; 3², 72/76. 116; 4², 61f; Nachträge bei Altaner-Stuiber⁷ 211. 212f. 277. 286; nach Hieron. vir. ill. 118 hat auch der mit Petros konkurrierende arianische Bischof Lukios ‚sollemnes de Pascha litterae' verschickt; zwei Osterbriefe des Theophilos sind in lat. Übersetzung als nr. 96 u. 100 in die Briefsammlung des Hieronymus übergegangen; die große Zahl u. den Glanz der Osterbriefe des Theophilos rühmt Synes. ep. 9). Das Original eines Osterbriefs des Patriarchen Alexander II in der für das Haupt des Klosters Atripe, den πρωτοπρεσβύτερος Petros, bestimmten Ausfertigung ist in einer Berliner Papyrusrolle erhalten (ediert u. kommentiert von Schmidt-Schubart). Es geht hier um das Osterfest vJ. 713, 719 oder 724. – Zum Termin der Versendung des alexandrinischen Osterfestbriefs findet man bei Joh. Cassian. conl. 10, 2, 1 die Notiz, er sei ‚peracto epiphaniorum die' expediert worden. Aber diese Angabe erweckt Mißtrauen: wie sollen die Boten rechtzeitig die oft weit entfernten Adressaten erreicht haben ? Auf jeden Fall muß die vom eigentlichen Osterfestbrief ja doch wohl verschiedene, schriftliche Orientierung der Bischöfe von Rom u. Antiochia schon Monate früher erfolgt sein. Der Brief, mit dem Leo d. Gr. aufgrund der Benachrichtigung des Alexandriners den Metropoliten von Ravenna über den Ostertermin des Jahres 452 unterrichtet, ist nach der begründeten Meinung der Ballerini etwa im Juli 451 von Rom abgegangen (ep. 96). Außerdem ergibt sich aus den westlichen Zeugnissen, daß die liturgische Verkündigung des Ostertermins im Gemeindegottesdienst entweder am Epiphaniefest oder gar schon an Weihnachten erfolgte; vgl. dazu u. Sp. 781. – Die Vermutung von J. Kollwitz (o. Bd. 4, 1114), daß auch der Kaiser durch den zuständigen Patriarchen oder Metropoliten über den Ostertermin schriftlich informiert wurde u. daß dafür Elfenbeindiptychen von der Art wie nr. 110 u. 111 des Volbachschen Katalogs dienten, hat viel für sich; aber ein formelles Zeugnis dafür fehlt. – In der Reihe der Ostertafeln, die schließlich die briefliche Ankündigung des Osterfestes entbehrlich machten, sind die wichtigsten einerseits zwei alexandrinische, die von Theophilos u. Kyrillos geschaffen wurden (Bardenhewer aO. 3², 115f; 4², 61f), andererseits drei westliche, die Hippolyt v. Rom, PsCyprianus u. Victorius Aquitanus zu Verfassern haben (Bardenhewer aO. 2², 592. 502; 4², 541; eine lange Liste weiterer westlicher Versuche verzeichnet E. Dekkers, Clavis ²[1961] nr. 2274/2321. 2297; die Ostertafel [laterculus] des Victorius wird als Richtschnur in cn. 1 des Conc. Aurelian. IV vJ. 541 [CCL 148A, 132 Munier] ausdrücklich genannt). Die alexandrinischen u. römischen Tafeln unterschieden sich dadurch, daß sie mit verschiedenen Jahrzyklen (in Alexandria 76, in Rom 84 oder 112 Jahre) operierten u. so zu etwas abweichenden Osterterminen kamen (weitere Einzelheiten bei Krusch u. Schwartz, Ostertaf. u. Osterbetr.). Die alexandrinischen u. römischen Bischöfe waren bemüht, je ihrer Osterberechnung reichsgesetzliche Anerkennung zu verschaffen. Die röm. Bemühungen, die unter Leo d. Gr. ihren Höhepunkt erreichten (vgl. ep. 88, 4; 121; 133), blieben erfolglos; Leo mußte sich damit abfinden, daß die ‚sacerdotalis sollicitudo' des Kaisers Markianos nach gründlicher Untersuchung des Problems zugunsten der alexandrinischen Berechnung entschied (Leo ep. 142, 1; die Einzelheiten bei E. Caspar, Gesch. d. Papstt. 1 [1930] 458/61. 542/46). – Zum Weiterleben des jüdischen Passatermins in den christl. Sekten der Audianer u. Novatianer s. Schwartz, Ostertaf. 108/10 u. Osterbetr. 12f.

b. F. der Wallfahrtsorte. Daß die großen Wallfahrtsstätten der alten Kirche, ähnlich wie die des jüd. u. heidn. Altertums wenigstens innerhalb des jeweiligen kirchlichen Sprengels, brieflich ihre Hauptfeste angekündigt haben, ist zu vermuten. Man denkt dabei etwa an den Sinai u. die wichtigsten Pilgerziele im Hl. Land, an Kal'at Sim'ān in Syrien, an die Heiligtümer der Thekla, der Siebenschläfer u. des Demetrios in Seleukeia, Ephesos u. Thessaloniki, an die Menasstadt u. Menuthis bei Alexandria, an das Martinskloster bei Tours (eine Übersicht über die uns bekannten Wallfahrtsorte des frühen Christentums bei B. Kötting, Peregrinatio religiosa [1950] 80/286). Die Annahme liegt nahe, daß diese Andachtsstätten wenigstens den Bischöfen, den hohen Verwaltungsbeamten oder gar dem Herrscher eine schriftliche F. geschickt haben. Aber die Quellen sagen darüber anscheinend nichts.

c. Andere F. Aus dem Lib. diurnus der päpstlichen Kanzlei (3, 13 Sickel) erfährt man, daß der röm. Bischof den Amtsbrüdern in Italien seinen persönlichen ‚natalis', d. h. den Jahrestag seines Amtsantritts, schriftlich anzuzeigen u. sie zu der bei diesem Anlaß in Rom stattfindenden liturgischen Feier einzuladen pflegte (über den ‚natalis papae' s. o. Sp. 760f). Über die schriftliche Vorankündigung von Heiligenfesten sagen die Quellen nichts, aber ohne sie war im kirchlichen Leben schwerlich auszukommen; zum mindesten mußten die weltlichen Würdenträger durch solche Anzeigen für die Teilnahme gewonnen werden, wie Theodrt. ep. 32 (25 Sakkelion; 36 Azéma [SC 40, 100]) zeigt.

d. F. durch Plakat. F. durch Plakataushang an geeigneter Stelle (Haus- u. Kirchenwände in belebten Straßen, Kirchtüren usw.) ist heute noch in Italien allgemein üblich, aber für das 1. Jahrtausend u. W. nirgendwo ausdrücklich bezeugt. Aber von Augustinus wissen wir, daß dieser die von ihm zusammengestellte Denkschrift ‚Probationes et testimonia contra Donatistas' an den Außenwänden einer früher donatistischen Basilika anschlagen ließ (retr. 2, 53, 1 [CSEL 36, 163]); der hier gebrauchte technische Ausdruck ist ‚proponere'. Durch ein Schreiben, in dem Synesios von Kyrene den Bischöfen seines Metropolitanbereichs die von ihm verhängte Exkommunikation des Praeses der kyrenäischen Pentapolis mitteilt, erfährt man, daß der Praeses sich herausgenommen hatte, durch Anschlag an die Tür der Kirche von Ptolemais (wohl der Bischofskirche) deren Asylrecht aufzuheben; in diesem Fall ist das Verbum προσπατταλεύειν, also ‚annageln', gebraucht (Synes. ep. 58 [670 Herch.]). Wenn Wände u. Türen unbedenklich für solcherlei Anschläge benutzt wurden, darf man vermuten, daß F. in Plakatform üblich waren.

II. Mündliche F. a. Im Gottesdienst. 1. Zeugnisse. Aquileia: (1) Conc. Foroiul. a. 791 cp. 13 (Hardouin 4, 862; vgl. J. De Rubeis, De sacris Foroiul. ritibus dissertationes duae [Venet. 1754] 284/300; G. Morin: RevBén 19 [1902] 11). – Gallien: (2) Conc. Aurel. IV a. 541 cn. 1; (3) Conc. Autissiod. intra annos 561 et 605 cn. 2; (3a) Ordo Rom. 17, 60 (3, 183 Andr.). – Kpel: (4) Conc. Cpolitan. s. Mena a. 536 act. 5 (Hardouin 2, 1361). – Mailand: (5) Berold. ed. M. Magistretti (Mediol. 1894) 80: 12. Jh. – Nordafrika: (6) Aug. s. 111, 2 (PL 38/39, 643); (7) s. 256 (719 Morin); (8) s. 1, 4 (593, 14/17 Morin); (9) Fulgent. s. 2, 8 (PL 65, 729). – Palästina: (10) Egeria peregr. 29, 3; (11) ebd. 29, 5; (12) ebd. 30, 2. – Rom: (13) Brev. eccl. ord. = Ordo Rom. 15, 56 (3, 107 Andr.; Muratori 2, 397); (14) Leo M. s. 12, 4; 13; 14, 2; 15, 2; 16, 6; 17, 4; 18, 3; 19, 3; 75, 5; 76, 9; 78, 4; 81, 4; 86, 2; 88, 5; 92, 4; 94, 4; (15) Gregor. M. ep. 2, 2 (1, 102 Ew.-H.); (16) ebd. 13, 2 (2, 365f); (17) Ordo Rom. 1, 108 Andr. (1, 20 Maur.); (18) ebd. 11, 1. 37. 76 A. (7, 1 M.); (19) Sacr. Leon. 27; 27, 8 (860. 905 Mohlb.); (20) Sarc. Gelas. 1, 29 (283 Mohlb.); (21) ebd. 1, 82 (652 M.); (22) ebd. 2, 1 (804 M.); (23) ebd. 3, 16 (1260 M.); (24) Lib. pont. 2, 4 Duch. – Spanien: (25) Conc. Braccar II a. 572 cn. 9; (26) Isidor. ep. 1, 12; (27) Formelsammlung bei G. Morin, Anecd. Maredsol. 1, 391f = M. Férotin, Le Liber ordinum (Paris 1904) 516/29 mit geringen Abweichungen.

2. Terminologie. An substantivischen Bezeichnungen für die mündliche F. kommen vor: ad- u. denuntiatio (16. 27. 19/21); admonitio, invitatio (23f). An verbalen Ausdrücken finden sich: κηρύσσειν (4), nuntiare mit seinen Komposita (3. 5. 11. 13. 17. 25), ad- u. commonere (21f. 27), praedicare (1. 26), indicare (2). Die passive Seite der mündlichen F. bezeichnet Fulgentius (9) mit solemniter audire.

3. Gegenstand. Als Gegenstand der mündlichen Ansage begegnen: Feste schlechthin (1. 26); das Osterfest (2f. 5. 9. 11. 25. 27);

Himmelfahrts- u. Pfingstfest (27); Heiligenfeste (7f. 13. 21/23); die depositio reliquiarum (22. 27); Sonntage, Stationes (4. 10. 12. 17f); die Quatembertage (14. 19. 21. 23); der dies scrutinii (18. 20); der dies anniversarius ordinationis episcopi (6); die laetania maior (15f. 24). usw.

4. Termine. Ostern, die älteste christliche Festfeier, wird längere Zeit vorher, nämlich an Epiphanie (2f. 5) oder Weihnachten (9. 25), zusammen mit dem Beginn der Fastenzeit u. mit dem Pfingstfest angekündigt. Für Jerusalem ist eine Ansage des Osterfestes für den Samstag vor Palmsonntag bezeugt (11), aber es fragt sich, ob diesem durch Joh. 12, 1 veranlaßten Ritus eine Vorankündigung zu Beginn des Jahres nicht schon vorausgegangen war. Daß der Epiphanietermin schon seit Nicaea allgemein gebräuchlich u. der Weihnachtstermin sekundär war, hat als erster H. Usener, Weihnachtsfest [2](1911) 201f angenommen. Sicher ist wohl, daß die mündliche Osterverkündigung von jeher zu Beginn des Jahres erfolgte; hierin scheint eine bewußte oder unbewußte Weiterführung antiker kultischer Tradition greifbar zu werden (vgl. die Ansage des Latiar u. des Festes der Dea Dia o. Sp. 773). Seitdem das liturgische Jahr im Osten mit Epiphanie begann, war dieses der gegebene Termin für die mündliche Ansage der Jahresfeste. Im Westen haben einige Kirchenprovinzen diesen östlichen Termin zugunsten des dem Westen näherstehenden Weihnachtsfestes aufgegeben. Im übrigen muß aber, wie oben gezeigt (Sp. 777f), zwischen dem Termin für die Versendung des alexandrinischen Osterfestbriefs u. der für die Bischöfe von Rom u. Antiochia bestimmten Mitteilung einerseits, u. dem Termin der mündlichen Verkündigung des Osterfestes im Gemeindegottesdienst andererseits sorgfältig unterschieden werden. Nur der letztere fiel auf Epiphanie (oder im Westen teilweise später auf Weihnachten); den ersteren müssen wir trotz Joh. Cassian. im Frühjahr oder Frühsommer des voraufgehenden Jahres suchen. Die Ankündigung der übrigen Feste u. Feiern scheint meistens am voraufgehenden Sonntag vorgenommen worden zu sein die Ansage der laetania maior geschah am 23. 4. (24).

5. Platz innerhalb der Liturgie. Der Platz der mündlichen F. innerhalb der Meßliturgie ist nicht allenthalben derselbe gewesen. Nach den Zeugnissen des Ostens wird sie vor der Entlassung vorgenommen (10/12; vgl. auch 4), nach denen des Westens teils am Schluß der Predigt bzw. unmittelbar anschließend (6/9. 14), teils nach Verlesung des Evangeliums (5. 25), teils vor der Kommunion, also in dem Augenblick, da die Nichtkommunizierenden die Kirche verlassen (13. 23). Wahrscheinlich hatte die mündliche F., von der feierlichen Osterverkündigung abgesehen, ihren Platz ursprünglich allgemein vor der Entlassung der Gläubigen; von diesem Platz mag sie hier zeitweilig, dort für immer durch die homiletischen Bedürfnisse der bischöflichen Prediger bzw. durch die Rücksicht auf die Nichtkommunizierenden verdrängt worden sein.

6. Ansager. Als Ansagende treten auf: Bischöfe (6/8. 14. 25f), Presbyter (2. 11. 18. 22), Archidiakone (2. 4. 10. 17), Diakone (5. 13), Subdiakone (18; 11. Jh.), Notare (24). Das normale Werkzeug der mündlichen F. war zweifellos der Diakon; das κηρύσσειν gehörte ja zu seinen spezifischen Aufgaben (vgl. o. Bd. 3, 901. 906; Brightman, Lit. 599 s. v. κηρύσσειν; über den in byzantinischer Zeit in Kpel bestehenden eigenen Klerikergrad des κατηγοριάρης s. J. Goar, Euchologion [Paris 1647] 278).

7. Formeln. Die Verkündigungsformeln bestehen aus der Anzeige (zB. 20: scrutinii diem ... imminere cognoscite) u. der Aufforderung zur Teilnahme (ideoque ... feria ... convenire dignemini), worauf die Gemeinde mit der Akklamation ‚Deo gratias‘ antwortet (vgl. 6. 13. 16 usw.). Den beiden Grundbestandteilen der Formel wird gelegentlich eine Intentionsangabe angehängt (zB. 21: quatenus ... propitiationem Dei ... perseverantia debitae servitutis obtineat; vgl. 17f. 22), die mit der trinitarischen Konklusion (per Dominum ...) u. dem ‚Amen‘ des Volkes schließt. Eine ausführliche Begründung der vorgesehenen Feier findet sich bei Gregors Ankündigungen der laetania maior (15f; bei 16 sind organisatorische Anweisungen beigefügt).

8. Ritus. Über das Ritual, das die mündliche F. begleitet, ist wenig bekannt. In Rom ist der Platz des vor der Kommunion ansagenden Klerikers an der rechten Seite des Altares (13; vgl. 15f); der ansagende Diakon hält dabei den konsekrierten Kelch in erhobenen Händen (3a. 13), eine Geste, die von Haus aus gewiß nichts mit der F. zu tun hat, sondern durch den ursprünglich noch nicht mit

der F. belasteten Ritus des Kommunionteils der Meßfeier bedingt ist. In Jerusalem steht der Ostern proklamierende Presbyter in altiore loco (11). In Mailand sagt der Diakon vom Evangelienambo aus (so auch nach dem heutigen röm. Brauch; s. unten) Ostern an ‚primicerio lectorum apud eum stante et sibi indicante‘ (5; dazu vgl. die Arvalakten Henzen 7: praeeunte illo). In Nordafrika erfolgte die Osterverkündigung so, daß von einem solemniter audire der Zuhörer gesprochen werden kann (9).

9. Ausklang in MA u. Neuzeit. Mitte des 5. Jh. entstand in Oberitalien eine Zusammenfassung von Heiligenfest-Kalendern westlicher u. östlicher Kirchen, ein ‚Martyrologium‘. Es erfuhr Ende des 6. Jh. in Gallien eine entscheidende Redaktion; diese wurde dem hl. Hieronymus zugeschrieben u. nach ihm benannt (kommentierte Ausgabe des gallischen Archetypus von Quentin-Delehaye: ASS Nov. 2, 2 [1931]). Das Verlangen frommer Kreise nach einem weniger nüchternen, mit knappen Hinweisen auf das Leben der Heiligen ausgestatteten Kalender wurde anschließend durch eine lange Reihe neuer Versuche befriedigt, die Beda, Florus, Ado, Usuard u. andere zum Verfasser haben; am Ende dieser Versuchs- u. Entwicklungsreihe steht das kirchenamtliche ‚Martyrologium Romanum‘ vJ. 1584 (vgl. H. Quentin, Les martyrologes historiques du moyen âge, étude sur la formation du Martyrologe Romain [Paris 1908] bes. 683). Die tägliche Lektüre solcher Kalender war zuerst private Übung (vgl. zB. Cassiod. inst. 1, 32, 4 [80f Mynors]), wurde aber iJ. 817 auf einer Aachener Synode für die Klöster zur Pflicht gemacht (cn. 69: Mansi 14, 398); die Mönche u. Kanoniker sollten gleich nach der Prim die Eintragung des Martyrologiums für den nächsten Tag anhören (Eisenhofer 2, 532. 534f). Den Weltpriestern war in der Folge vielfach der Besitz eines Martyrologiums vorgeschrieben; sie sollten mit seiner Hilfe den Gläubigen kommende Heiligenfeste ankündigen (de Gaiffier 56). So wurde das Martyrologium mancherorts zum Wegweiser für das Kirchenjahr (3a; weitere Einzelheiten bei de Gaiffier). – Die Verlesung des für den nächsten Tag bestimmten Abschnitts des Martyrologiums erfolgte in besonders feierlicher Form am Vigiltag von Weihnachten (Eisenhofer 1, 572). Der F. innerhalb der Meßfeier hat das Martyrologium des Frühgottesdienstes begreiflicherweise bald ein Ende gemacht. Nur die ehrwürdigste F., die Ansage des Osterfestes an Epiphanie, hat sich in Kathedralen u. Klöstern bis heute behauptet (Pontif. Rom. pars 3 init.; Text u. Melodie auch bei Cabrol 2237/40).

b. Ausrufung an öffentlichen Orten. Wenn auch Zeugnisse dafür nicht greifbar sind, darf doch angenommen werden, daß wenigstens in späterer Zeit die wichtigsten Kirchenfeste, namentlich solche, mit denen Märkte u. Gerichtssitzungen verbunden waren, auf den Marktplätzen durch Ausruf angekündigt wurden.

III. F. durch akustisches Signal. Solange die christl. Gemeinden nur kleine Gruppen in feindseliger Umgebung darstellten, war nicht daran zu denken, den bevorstehenden Beginn einer kirchlichen Feier durch akustisch wirkende Zeichen anzukündigen u. so die Tradition der jüdischen Hörner- u. Trompetensignale fortzuführen. Aber daß in einheitlich christlichen Siedlungen die Gläubigen schon früh durch solcherlei Mittel auf die Stunde des Gottesdienstes hingewiesen wurden, legen, da direkte Quellenzeugnisse fehlen, die Verhältnisse in den Mönchskolonien nahe. Nach Pachomius praec. 3 (14 Boon) ruft eine ‚tuba‘, also eine Trompete, die Mönche zur gottesdienstlichen Feier zusammen. Benedikt spricht in seiner Regel (47) im gleichen Sinn von einem ‚signum‘, ohne dessen Art zu kennzeichnen. Im Kloster der Paula in Bethlehem bestand dagegen das Signal zum Gottesdienst im gesungenen ‚Alleluia‘ (ep. 108, 20, 2 [CSEL 55, 335, 4f]). Die Bedeutung, die der weithin hallende Ruf des Mu‘aḏḏin in der islamischen Welt erlangt hat (vgl. Handwörterbuch des Islam [Leiden 1941] 446/48), läßt vermuten, daß Rufsignale auch sonst in der Alten Welt nicht unbekannt waren. Sicher gab es aber schon seit alters jenes akustische Zeichen, das heute noch im Simandron der Klöster auf dem Athos u. anderswo weiterlebt: man schlägt mit Holz auf ein anderes Holzstück (Abb. eines Simandron bei Ch. Dahm, Athos, Berg der Verklärung [1959] 191). Ein merkwürdiges Zeugnis für die Verbreitung hölzener Hilfsmittel liefert die syrisch-arabische ‚Schatzhöhle‘, die wohl in das 6. Jh. nC. gehört; nach diesem Apokryphon besaß Noe in der Arche eine große ‚Glocke‘ aus Ebenholz, mit der er dreimal am Tage seinen Werkleuten Zeichen gab (14, 11/13 [958

Rießler]). Metallene Glocken als Regulatoren des gottesdienstlichen Gemeindelebens werden zuerst in einem Brief des karthagischen Diakons Ferrandus an den neapolitanischen Abt Eugippius erwähnt (PLS 4, 38); danach hat die ‚consuetudo monachorum' die ‚sonora campana' in den Dienst des Gottesdienstes der Klöster gestellt. Man darf vermuten, daß der Wunsch, die akustische Reichweite der Ausrufer oder der Glocken zu steigern, wesentlich zur Schaffung hoher Kirchtürme beigetragen hat (vgl. das Minarett: Handwörterbuch usw. 435f). Man darf weiter annehmen, daß das bei Gregor v. Tours hist. Franc. 3, 15 erwähnte ‚signum', das am Sonntag zum Frühgottesdienst einlud, bereits eine Glocke war. Nach Amalar lib. offic. 4, 21, 7 (170 Hanss.) verzichtete man an den Kartagen auf den Klang der ‚vasa aerea' u. benutzte stattdessen den ‚lignorum sonus', den das ‚jüngere Rom' wegen seines ehrwürdigen Alters überhaupt nie aufgegeben habe. Walafrid Strabo unterscheidet um 841 schon zwischen gegossenen u. geschmiedeten Glocken (libell. de exord. 5 [MG Cap. 2, 479]).

M. F. A. Brok, A propos des lettres festales: VigChr 5 (1951) 101/110. – F. Cabrol, Art. Annonce des fêtes: DACL 1, 2 (1907) 2230/41. – F. Daunoy, La question pascale au concile de Nicée: EO 24 (1925) 424/44. – L. Duchesne, La question de la Pâque au concile de Nicée: Rev. quest. hist. 28 (1880) 5/42; Les origines du culte chrétien [5](Paris 1925) 241/308. – B. De Gaiffier, De l'usage et de la lecture du martyrologe: AnalBoll 79 (1961) 40/59. – F. K. Ginzel, Handbuch der mathematischen u. technischen Chronologie 1/3 (1906/1914). – B. Krusch, Studien zur christ.-mittelalterl. Chronologie 1/2 (1880/1938). – B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner (1953). – G. Metzmacher, De sacris Arvalium cum ecclesiae christiana caeremoniis comparandis: JbLw 4 (1924) 2. – E. Pottier–E. Saglio, Art. Praeco: DS 4, 1, 607/10. – G. Rohde, Die Kultsatzungen der röm. Pontifices = RVV 25 (1936) 79/82. – J. Schmid, Die Osterfestfrage auf dem ersten allgemeinen Konzil von Nicaea (Wien 1905). – C. Schmidt–W. Schubart, Altchristliche Texte = Berliner Klassikertexte 6 (1910) 55/109. – E. Schwartz, Christliche u. jüdische Ostertafeln = AbhGött NF 8, 6 (1905); Osterbetrachtungen: ZNW 7 (1906) 1/33; Zur Kirchengeschichte des 4. Jh.: ZNW 34 (1935) 129/137 (Gesammelte Schriften 4 [1960] 1/11). – C. Werner, De feriis latinis, Diss. Leipzig (1888). – Vgl. die Bibliographie zu *Fest.

Th. Klauser.

Festesfreude s. Fest.

Festgeschenk s. Geschenk.

Festkalender s. Kalender.

Festkleidung s. Kleidung.

Festkranz s. Kranz.

Festtag s. Fest.

Feuer.
Die vor Jahren vergebene Bearbeitung des Stichwortes ist ausgeblieben; Nachtragsartikel folgt im JbAC.

Feuerbestattung s. Bestattung (o. Bd. 2, 194/219); Leichenverbrennung.

Feuerofen s. Jünglinge im Feuerofen.

Feuersäule (Lichtsäule, Wolkensäule).

A. Nichtchristlich. I. Altes Testament. Beim Auszug (*Exodus) ‚geht Jahwe vor dem Volke her, tags in einer Wolkensäule, um sie zu führen, nachts in einer F. (ὁ στῦλος τοῦ πυρός, 'ammud 'ēš), um ihnen zu leuchten' (Ex. 13, 21). Während des *Durchzugs durch das Rote Meer zieht die Wolkensäule hinter den Hebräern her, um sich zwischen sie u. die Ägypter zu schieben: ‚Sie war finster an der einen Seite, an der anderen erhellte sie die Nacht' (Ex. 14, 20). Diese Säule aus Wolken oder Feuer begleitet die Hebräer während des ganzen Exodus. Sie ist die sichtbare Manifestation der Anwesenheit Gottes; sie steht andrerseits in Beziehung zur Stiftshütte (Ex. 40, 34/8). Das Feuer ist überhaupt ein Element der Theophanien (Ex. 19, 18; vgl. Lang), ebenso wie die Wolke. Das Motiv der Säule kehrt oft wieder, wenn vom Exodus die Rede ist (Ps. 78, 14; 105, 39). – In der Weisheit Salomons erschienen neue Elemente. Die F. u. Wolkensäule ist Sap. 10, 17 der Sophia gleichgesetzt: ‚Die Weisheit war für sie wie ein Schatten tagsüber u. wie das Licht der Sterne bei Nacht'. Anderwärts wird sie ausschließlich unter dem Aspekt des Lichts gesehen u. der Thora gleichgesetzt: ‚Deinen Heiligen ... schenktest du eine F. (πυριφλεγῆ στῦλον) als Führer auf unbekannter Wegstrecke, als nicht stechende Sonne auf der glorreichen Wanderung. Jene dagegen verdienten es, des Lichts beraubt u. in Finsternis verwahrt zu werden, die deine

Söhne eingeschlossen gehalten hatten, durch welche der Welt das unvergängliche Licht des Gesetzes gegeben werden sollte' (Sap. 18, 1/4).

II. Judentum. a. Literatur. Die rabbinische Literatur deutet die Wolkensäule als Sch^ekhina (Targ. Jer. Ex. 13, 21). Die Rabbinen zählen bis zu sieben Säulen, die das Volk auf allen Seiten umgeben (Mekh. Ex. 13, 21). Weitere rabbinische Stellen bei Strack-B. 3, 405. – Philon dagegen setzt die von der Weisheit Salomons eingeschlagene Linie fort. Nach ihm hat die Wolke ‚die Gestalt einer überaus hohen Säule (κίων), am Tage leuchtend ähnlich der Sonne, des nachts leuchtend wie Feuer' (v. Moys. 1, 166). Man beachte, daß die Wolke nach ihm Tag und Nacht leuchtet. Er fügt hinzu: ‚Vielleicht war einer der Diener (ὑπάρχων) des großen Königs, ein unsichtbarer Engel, den leibliche Augen nicht sehen durften, als Führer in der Wolke verhüllt' (v. Moys. 1, 166). An anderer Stelle spricht Philon von der ‚Wolke, in welcher eine göttliche Erscheinung (ὄψις) in Feuerglanz erstrahlte' (v. Moys. 2, 254). In den esoterischen Werken ist er ausführlicher: Die Wolkensäule verhütet, daß das fromme Geschlecht, das Gott lieb ist, durch das gottlose, von seinen Leidenschaften geplagte, verfolgt wird. Der Vater, der Schöpfer aller Dinge, hat dem Logos, dem Erzengel u. Erstgeborenen, verliehen, auf der Grenze (μεθόριος) zwischen Schöpfer u. Geschöpf zu stehen (rer. div. her. 203/5).

b. Kunst. Die Szene des Durchzugs durch das Rote Meer in der Synagoge von Dura Europos (vgl. o. Bd. 4, 363f) weist zwei korinthische Säulen auf, die eine schwarz, die andere rot. C. H. Kraeling meint, es handle sich um die Wolkensäule u. die F. (Excavations of D.-E., Final Report 8, 1, 76 [New Haven 1929]).

III. Heidnisch. Clemens v. Alex. setzt die F., die die Hebräer durch die Wüste führte, zu dem Feuer in Parallele, das die Verbannten unter der Führung des Thrasybulos in dunkler Nacht auf ihrem Marsch von Phyle gegen Munychia leitete (strom. 1, 163, 1/2).

B. Christlich. I. Neues Testament. Wir haben eine sichere Anspielung im NT auf die Wolkensäule 1 Cor. 10, 1f: ‚. . . alle unsere Väter haben unter der Wolke geweilt u. alle sind durch das Meer gegangen u. alle sind getauft worden auf Moses in der Wolke u. im Meere'. Der Text scheint zurückzugehen auf die rabbinische Auffassung von der Wolke als eines Symbols der Sch^ekhina, die das ganze Volk Israel einhüllt. Die Vorstellung von einer Taufe in der Wolke kann eine Anspielung sein auf die Taufe der Proselyten, die sie in das Volk Israel eingliederte (H. Sahlin, New Exodus according to St. Paul. The Root of the Vines [London 1953] 89/93). Sehr wahrscheinlich bezieht sich Joh. 8, 12 auf die Lichtsäule, die, während die Ägypter in der Finsternis weilten, das Volk Israel führte. Johannes übernimmt also das Motiv der Weisheit Salomons.

II. Kirchenväter. Justin läßt den Logos in der Wolkensäule zu Moses u. Aaron sprechen; nach seiner Auffassung sind alle Theophanien des AT dem Logos zuzuschreiben (dial. 127, 4; 128, 1). Man findet diese Vorstellung bei Clemens v. Alex. wieder (protr. 1, 8, 3). Überdies läßt diese Wolke nach Justin einen neuen Himmel ahnen (dial. 131, 6). Schließlich steht Justin in einer Linie mit der alexandrinischen Tradition, wenn er von der Lichtsäule spricht, die für das auserwählte Volk nie erlöscht (dial. 131, 3; ähnlich Clem. Alex. strom. 1, 163, 6). Clemens fügt hinzu, daß die Lichtsäule Abbild der unbeirrbaren Beständigkeit Gottes sei u. daß sie ein unveränderliches, gestaltloses (ἀσχηματιστον) Feuer war (vgl. aO.). Schließlich bemerkt Clemens: ‚Dieses Feuer in Gestalt einer Säule . . . ist Sinnbild des heiligen Lichts, das von der Erde aus hindurchdringt u. durch das Kreuzesholz (διὰ τοῦ ξύλου) wieder zum Himmel emporsteigt' (ebd. 164, 4). – Origenes bewegt sich auf der Linie, die Johannes vorzeichnete, wenn er von der ‚leuchtenden Wolkensäule' spricht, die Christus ist (in Joh. comm. 32, 1). An anderer Stelle deutet er die Wolkensäule als den Hl. Geist, wobei er diesen Sinn auch für 1 Cor. 10, 3 annimmt (in Ex. hom. 5, 1) u. die F. auf Christus (ebd. 5, 2). Die beiden eben aufgezeigten Traditionen existieren hinfort bei denselben Autoren nebeneinander. Die Wolkensäule versinnbildlicht den Hl. Geist für Basilius (Spir. S. 14), für Gregor v. Nyssa (v. Moys. 2 [7, 1, 10 J.]), für Theodoret (in Ex. 27 [PG 80, 257]), für Ambrosius (myst. 3, 13; sacr. 1, 22). Die F. bedeutet Christus für Ambrosius (sacr. 1, 22), Zeno (tract. 2, 58) und Augustin (c. Faust. 12, 28). – Gregor v. Nyssa legt in der Nachfolge Philons besonderes Gewicht auf das Motiv der F. Während des Zuges durch die Wüste sind die Juden stets er-

leuchtet; dieses Licht (λαμπηδών) ‚geht von der Säule aus u. löst ohne Unterbrechung die Feuer der Sonnenstrahlen ab' (in Ps. 1, 7 [5, 44 Jaeger]). Israel wurde gerettet ‚durch das Licht (διὰ τοῦ φωτός) u. das Wasser' (ebd.). ‚Mit ihrem eigenen Licht erleuchtet (δᾳδουχοῦσα) die Säule die Israeliten mit ihrem Lichtglanz' (v. Moys. 1 [7, 1, 17 J.]). Dasselbe Verbum δᾳδουχεῖν kehrt auch anderswo anläßlich der Erwähnung der F. wieder (PG 46, 809 D); man beachte, daß das Wort eine liturgische Färbung aufweist. – Das Thema der F. oder Lichtsäule hat eine besondere Verwendung in der populären christl. Literatur gefunden. Aufmerksamkeit verdient eine Serie von Texten, die C. Edsman beleuchtet hat (158/74); hier ist die F. oder Lichtsäule eine Manifestation der Anwesenheit Gottes. Dieses Thema erscheint in späten Apokryphen; so Act. Phil. 20: ‚Der Himmel öffnete sich u. eine F. erschien, die sich vom Himmel bis zur Erde herabsenkte', eine Textvariante identifiziert diese Säule mit Christus (damit ist Clem. Alex. strom. 1, 164, 4 zu vergleichen). Man findet das gleiche Motiv auch in der monastischen Literatur; so in der bohairischen Version der Vita des Pisentios (E. Amélineau, Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV[e] et V[e] siècles 1 [Paris 1888] 74f). Häufig begegnet in der Mönchsliteratur auch das Motiv des gottbegnadeten Mönchs, der wie eine F. erscheint (Apopht. Patr.: PG 65, 193 B. 304 A).

III. Liturgie. Die Ostervigil scheint von der jüd. Gedächtnisfeier für den Durchzug durchs Rote Meer inspiriert zu sein. Vom 4. Jh. an wird die Osterkerze verglichen mit der F., die den Hebräern auf ihrem Weg durchs Meer voranging. So heißt es in einer Predigt Gregors v. Nyssa für das Ende der Ostervigil: ‚Was unsere Augen gesehen haben, ist ein Licht, das uns in der Feuerwolke (ἐν τῇ τοῦ πυρὸς νεφέλῃ) vermittels der Lampen durch die Nacht geführt hat' (δᾳδουχούμενον; PG 44, 681 B). Im Exultet des Missale Romanum wird die Osterkerze ebenfalls mit der F. verglichen: haec nox est quae peccatorum tenebras columnae illuminatione purgavit (zu F. als Symbol der Reinigung s. H. I. Marrou, Une inscription chrétienne de Tigava: Libyca 2 [1954] 231/40). Eine afrikanische laus cerei greift die Gleichsetzung der Wolkensäule u. F. mit Christus auf: in hac carnali vita ... Christus ... mortali carne velatus tamquam nubis columna in eremo apparuit; cum autem finis saeculi venerit ... sine mortalitatis aliquo velamento clarus et splendidus tamquam ignis columna apparebit (RevBén 70 [1960] 304).

IV. Kunst. Die Darstellung der F. u. Wolkensäule stellt den Künstler vor gewisse Schwierigkeiten. Es scheint, daß man eine zweifache Lösung des Problems fand: 1) Säule mit Flammen oder Rauchwolke darüber. In der Darstellung des Durchzugs durchs Rote Meer auf dem Mosaik von S. Maria Maggiore hat man aufgrund der parallelen Malerei in Dura Europos die F. u. Wolkensäule wohl auf der linken Seite des Mosaiks zu suchen. Hierfür sprechen mehrere Sarkophage u. vor allem die Tür von S. Sabina. Die gleiche Darstellungsweise findet sich in Miniaturen (zB. Cod. Vat. 747, 89). Ob die F. in dieser Gestalt auch in der Mosaikdekoration des Baptisteriums von Kelibia erscheint, ist umstritten; vgl. Th. Klauser: JbAC 2 (1959) 156f. 2) Stern. In der Katakombe an der Via Latina scheint der die Szene beherrschende Stern als eine andere Art der Anspielung auf die Lichtsäule gedeutet werden zu müssen (A. Ferrua, Le pitture della nuova catacomba di Via Latina [Città del Vat. 1960] Taf. 115). Zu späteren Darstellungen vgl. L. Réau, Iconographie de l'art chrétien 2 (Paris 1956) 193f.

J. Daniélou, Sacramentum futuri (Paris 1950). – C. M. Edsman, Le baptême de feu = Acta Sem. neotest. Upsal. 9 (Uppsala 1940). – F. Lang, Art. πῦρ: ThWb 6 (1959) 934/6. – J. Lassus, Quelques représentations du passage de la Mer Rouge dans l'art chrétien d'Orient et d'Occident: MélArchHist 46 (1929) 159/81. – H. Leclercq, Mer Rouge (Passage de la): DACL 11, 478/93. – P. Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne église = Acta Sem. neotest. Upsal. 10 (Uppsala 1942). – H. Riesenfeld, Jésus transfiguré (København 1947) 130/45.
J. Daniélou (Übers. H.-A. Schotes).

Feuertaufe s. Taufe.

Feuertod s. Hinrichtung; Höllenstrafe; Selbstmord.

Fibel.

A. Nichtchristlich. Die verzierte Nadel, F. genannt, die dazu diente, das Kleid über der rechten Schulter gerafft zu halten, war in der röm. Welt des 4. Jh. kein einfaches Schmuckstück mehr. Als fester Bestandteil der Chlamys hatte sie eine, dem Stand ihres Trägers entsprechende, Bedeutung als militärisches Rang- bzw. Hoheitszeichen. Außer der Kaiserin durften Frauen sie nicht tragen. Die Unterschiede zwischen den F., die die Kaiser, u. jenen, die ihre Beamten trugen, sind aus dem Missorium des Theodosius in Madrid u. dem Mosaik des Iustinianus in S. Vitale in Ravenna ersichtlich. Der Herrscher erhielt bei seiner Einsetzung als Augustus oder Caesar gleichzeitig mit dem Purpurmantel eine runde, mit Steinen geschmückte F., deren Scheibe aus einem großen Karneol, eingefaßt mit Edelsteinen, bestand; an ihrem unteren Rand hingen bisweilen drei Goldkettchen, die Perlen oder Amethyste trugen (Delbrueck, Kaiserorn. 5; Alföldi 65). Beamten war das Tragen kostbarer Steine untersagt (CI 11, 12, 433; Themist. or. 11, 169, 3; Delbrueck, Kaiserportr. XIX); ihre F. sind ‚solo auro et arte pretiosae': F. aus Gold oder vergoldeter Bronze vom Typus der ‚Zwiebelkopf-F.', der sich aus dem älteren Typus der ‚Armbrust-F.' entwickelt hat (die Bezeichnung ‚Kreuz-F.' oder F. in Form eines latein. Kreuzes könnte den abwegigen Gedanken an christlichen Einfluß nahelegen). Die im Laufe des 4. u. 5. Jh. zu beobachtenden Veränderungen beziehen sich auf die Form der Knöpfe an den Enden des Bügels u. des Querbalkens, auf die Krümmung des Bügels, auf die Länge des Fußes u. auf die Motive u. die Technik der Dekoration. Diese typologische Weiterentwicklung, die teils autonom, teils unter orientalischen u. nordischen Einflüssen verläuft, erlaubt eine ungefähre Datierung der erhaltenen Stücke (Riegl 273/89; Heurgon 25/31). Von diesen röm. oder byzantin. F. sind die germanischen oder hunnischen zu trennen, obwohl auch diese den Einfluß der mediterranen Kunst zeigen. Vom Ende des 5. Jh. an entfalten die letzteren vom Schwarzen Meer über die Rhein- u. Donauländer u. Italien hin bis zum westgotischen Spanien einen großen Reichtum an Typen (Bügel-F., Scheiben-F., Vierpaß-F., Vogelform-F.) u. Dekorationsarten (mit Granatsteinen geschmückte Beschläge, Filigrane usw.). Sie spiegeln die Mannigfaltigkeit einer andersartigen Zivilisation, die keine Beschränkung der Verwendung mehr kennt: sie finden sich gerade in Frauengräbern neben sonstigen Schmuckstücken besonders reichlich (Kuhn; Werner–Fuchs; E. Salin 287/312).

B. Christlich. Die röm. F. war Abzeichen einer bestimmten Amststellung; sie schloß daher grundsätzlich die Möglichkeit aus, ihr die Formen u. die Darstellungen mitzugeben, die Kultgegenständen eigentümlich sind. Sie kann höchstens durch Anbringung eines christl. Zeichens beiläufig den Glauben des Trägers zum Ausdruck bringen.

I. F. der Beamten. a. Viertes Jh. 1. Konstantinisches Monogramm. Die ersten christl. F. sind Zwiebelkopf-F. aus der 2. Hälfte des 4. Jh. Die Zugehörigkeit ihres Trägers zu der neuen Religion drückte sich hier durch das konstantinische Monogramm aus; dieses findet sich zB. am Ende des Fußes einer der beiden Gold-F. aus dem Schatz von Ténès eingraviert, der die Insignien eines hohen Beamten aus der Zeit des Theodosius enthielt (Heurgon 22. 26/7, Taf. 10, 5). Das Monogramm erscheint auch auf vier F. aus vergoldeter Bronze mit Nielloverzierung, die überdies an Fuß oder Bügel Medaillons mit Brustbildern (einem oder mehreren) zeigen: 1. Paris, Louvre (A. de Ridder, Cat. sommaire des bijoux ant. du Musée National du Louvre [Paris 1924] nr. 948); 2. London, Brit. Mus. (Dalton nr. 256); 3. Laibach, de Dernovo, Krain (B. Salin 31, Abb. 68); 4. Basel (Laur-Belart [1959], der die ganze Serie wiedergibt, Abb. 44). Eine fünfte F. desselben Typus, jedoch mit einem monogrammatischen Kreuz, wurde für Ságvár, Ungarn, notiert (Laur-Belart 65, Abb. 44[8]; vgl. die jüngste Veröffentlichung über die Ságvárnekropole von Bürger 143/4 Taf. 90/1). Anzuführen ist auch eine neu veröffentlichte F. von Lyon, die zwei Kreise mit griechischen Kreuzen am Ende des Fußes darstellt (A. Audin: Bull. des Musées .... Lyonnais 3 [1960] 47/51). Um die Bedeutung dieser F. richtig zu verstehen, kann man nicht an einigen anderen vorübergehen, die, obwohl frei von jedem christl. Monogramm, dieselben Charakteristika aufweisen: 6. Köln, Röm-Germ. Mus. Slg. Niessen nr. 8693 aus Dunapentele, Ungarn (Laur-Belart 65, Abb. 44[3]); 7/8. Ságvár (Laur-Belart 66, Abb. 44[5/6]); 9/10. Tamuda, Marokko (Boube 338, Taf. 1; 342, Taf. 2/3); 11. Cortrat, Loiret (Gallia 17 [1959] 315, Abb. 25/7). Die Fundumstände, wie sie bei den besonders reichen Gräbern des Basler

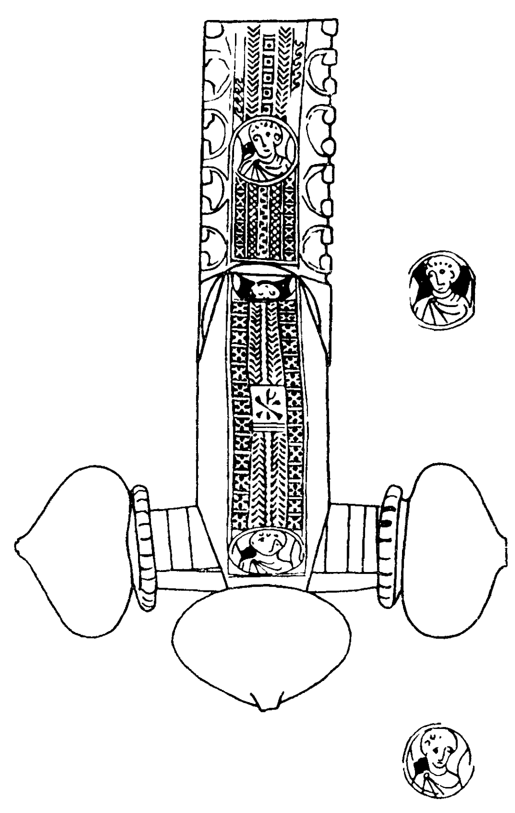


Abb. 1. Basel. Fibel mit konstantinischem Monogramm (nach Laur-Belart Abb. 41).

Kastells (4), dem Laeti-Friedhof bei Cortrat (11) u. im Randgebiet des marokkanischen Lagers von Grenzsoldaten vielleicht germanischer Herkunft (9/10) vorliegen, gestatten, in jenen F. militärische Ehrenauszeichnungen oder Rangabzeichen zu erblikken. Die Basler F. hätte dann dem Befehlshaber des Kastells, die von Cortrat (11) dem Praefectus Laetorum Teutonicianorum von Lyon gehört (France-Lanord 34); der erstere, der ohne seine Waffen beerdigt war, war Christ, weshalb die F. das Monogramm aufweist; der letztere, der einen Dolch trug, war es noch nicht, weshalb das Monogramm fehlt.

2. Heiligenbüsten? Von den Medaillonbüsten auf den eben angeführten F. 1/5 u. 6/11 auf deren christliche Herkunft zu schließen, ist problematisch. Lange Zeit glaubte man in diesen Büsten die Bilder von Heiligen zu erkennen, indem man den runden Rahmen für einen Heiligenschein hielt. Coche de la Ferté (L'ant. chrét. 102) sah in den Medaillons von 1 die vier Evangelisten. Laur-Belart hat gezeigt, daß diese unbärtigen u. ein wenig zur Seite gewandten Gesichter, die an diejenigen der Goldgläser (zB. des von Köln-Braunsfeld [Fremersdorf Abb. 7, Taf. 3, 2]) u. der Silberkanne von Traprain (Laur-Belart, Abb. 45) erinnern, die von chlamydati sind (nr. 4 bei Laur-Belart; vgl. Ch. Picard: RevArch [1964] 2, 67). Die F., die man auf ihrer Schulter erkennt, sind rund: es sind also Kaiser; Laur-Belart hat sie mit den drei Söhnen Konstantins identifiziert. Das Entstehungsdatum 326/40 ist angesichts des Stils dieser F., für den das auf den Seitenrändern des Fußes erscheinende Motiv des Halbkreises mit Doppelvoluten kennzeichnend ist (Heurgon 26), vielleicht zu hoch angesetzt; die kaiserlichen Personen könnten ebenso gut Valentinian, Valens u. Gratian sein (367/75). Jedenfalls ist wohl die Vermutung zutreffend, daß jene Medaillons Porträts der kaiserlichen Familie tragen, die Würde u. Insignien verliehen hat. Völlig ausgeschlossen dagegen scheint es, daß hier Heilige dargestellt sind.

b. Fünftes Jh. 1. Kreuz. Eine neue Art der Bekundung des Glaubens durch den Würdenträger, das Kreuz, erscheint auf drei von vier der in opus interrasile (Durchbrucharbeit) ausgeführten F.; sie stammen sämtlich aus einundderselben Werkstatt in Italien vom Anfang des 5. Jh. Ein großes latein. Kreuz erhebt sich auf der rechtwinkligen Platte, die den Fuß verdeckt, so auf der F. vom Palatin (Heurgon Taf. 14, 3) u. der F. von Apahida (Heurgon Taf. 15); letztere wurde im Grab eines Barbarenhäuptlings zwischen anderen Beutestücken seiner Raubzüge gefunden. Die dritte F., in Reggio Emilia gefunden (Degani Taf. 15/5 u. Farbtaf.), unterscheidet sich von den vorgenannten nur durch den Umstand, daß das Kreuz, hier ein kleines griech. Kreuz, in einen Kreis oben am Fuß eingeschrieben ist. Auf den übereinstimmenden F. von Tournai (aus dem Grab Childerichs) u. von Innsbruck (Replik in vergoldeter Bronze bei Riegl 277/8; Heurgon Taf. 16), beide aus der Mitte des 5. Jh., ist die Oberseite des Fußes ganz mit winzigen griech. Kreuzen bedeckt. Eine Bronze-F. von davon abweichender Form aus Jerusalem (Dalton nr. 257) mit schmalerem Bügel, melonenartig gespaltenen Knöpfen u. trapezförmiger, nach oben sich verbreiternder Platte stellt vielleicht eine orientalische Variante dar; sie hat inmitten eines Wellenlinienmusters ein großes latein. Kreuz ähnlich dem der F. vom Palatin u. von Apahida.

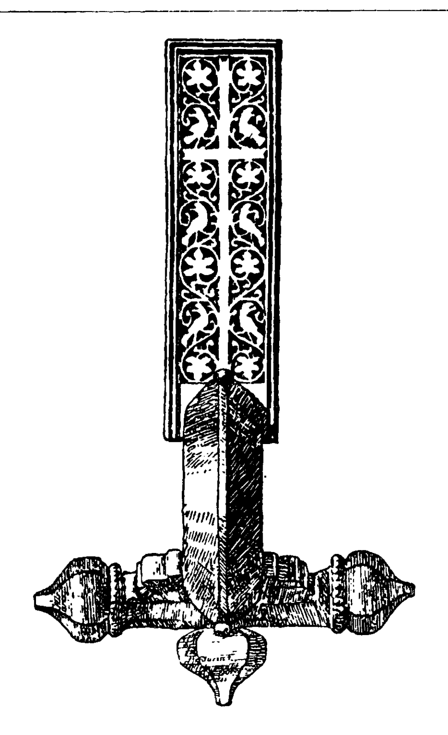


Abb. 2. Rom, Thermenmuseum. Goldfibel vom Palatin (nach Riegl Abb. 60).

2. Tauben. Auf der F. vom Palatin ist der christl. Charakter durch die Beigabe von Tauben in Weinranken rund um das Kreuz in der Mitte unterstrichen. Auch in den zwei Vögeln auf der F. von Reggio Emilia wird man wohl Tauben sehen müssen, vielleicht auch in den Vögeln auf einer ähnlichen F. im Louvre (Coche de la Ferté, L'ant. chrét. 102, nr. 37; Heurgon 29. 44. 48, Taf. 14, 1/2).

3. Inschriften. Einige Zwiebelkopf-F. des 4. Jh. tragen Inschriften mit den Namen des Kaisers oder eines Privatmannes, meist mit Glückwünschen verbunden (G. Behrens, Röm. F. mit Inschr.: Festschr. P. Reinecke [1950] 10/11). Nur eine F. im Museum von Spalato (Riegl 280 u. Abb. 73), deren Eisenkern mit Silber überzogen ist u. die ich ins 5. Jh. datiere, trägt auf ihrem Fuß eine christl. Inschrift EMMANVEL mit einem kleinen Kreuz dahinter. Eine zweifellos in Kleinasien gefundene Zwiebelkopf-F., ebenfalls aus dem 5. Jh. (Dalton nr. 264), trägt die Inschrift + $\overline{\text{OY}}$ XAPIC.

II. Kaiser-F. a. Konstantinisches Monogramm? Die Kaiser-F. sind in der Anwendung christlicher Symbolik viel diskreter. Man hat behauptet (Ross, Insignia 143), die F. der Eudoxia u. Galla Placidia auf ihren Münzen u. Medaillons seien mit dem konstantinischen Monogramm versehen; in Wirklichkeit gehört dieses Monogramm nicht zur F., sondern zu dem Stück bestickten Stoffes, das nach Art einer Epaulette den Oberarm bedeckt (Heurgon Taf. 36, 7/8).

b. Scheiben-F. mit drei goldenen Kettchen. Von den Kaiser-F., die in den Schätzen von Szilagysomiyo (Hampel Taf. 26/7; Heurgon Taf. 8, 3; Riegl 345 u. Taf. 4; Noll 40, C 3, Abb. 26) u. Osztropataka (Riegl 344 Taf. 2; Noll 57, F 3, Abb. 35) gefunden wurden, trägt keine ein christl. Zeichen. Aber man kann hier eine der fünf F. aus dem 6./7. Jh. einreihen, die in Italien nach byzantinischen Vorbildern hergestellt u. von Phokas oder Constans II lombardischen Königen als Zeichen der Anerkennung ihrer Souveränität verliehen worden sind (Ross 146/7, Abb. 5; Parkhurst nr. 149). Diese F. (aus der alten Slg. Stroganoff stammend u. heute in Amerika) zeigt innerhalb einer Umrandung aus ziseliertem Gold u. eines Kranzes von Perlen ein Emaillemedaillon, dessen ganzes Feld von einem Vierpaß eingenommen wird, der hier nur als eine besondere Form des Kreuzes verstanden werden kann (über den Vierpaß in der byzantin. Kunst vgl. Coche de la Ferté, Camée 44/5; jedoch erscheint er schon seit dem Ende der Antike in Ungarn u. Ägypten auf inkrustierten Gürtelschnallen; vgl. Riegl Taf. 9; Wulff 1 Taf. 36 nr. 1171; doch vgl. u. Sp. 798). Die Stroganoff-F. trägt unten drei Ringe, an denen die Kettchen hingen.

c. Medaillon von Ténès. Diesen F. ähnlich ist die Goldbrosche aus dem Schatz von Ténès mit dem Medaillon einer Frauenbüste in Punztechnik aus dem Anfang des 5. Jh. (Heurgon 63/73). In der Büste hat man Galla Placidia (Heurgon) oder Aelia Flacilla (Minuzzi) erkennen wollen. B. M. Felletti Maj hat gezeigt, daß die Tradition des Porträts in einem runden Medaillon auf die der imago clipeata zurückgeht u. noch im 7. Jh. auf einer Gold-F. aus der lombardischen Nekropole von Nocera Umbra fortgesetzt ist (Werner-Fuchs 39, 62, C. 39, Taf. 44). Jedoch ist bemerkenswert, daß die F. von Ténès außerdem, am unteren Rand angelötet, drei Häkchen hat, die nicht die gewohnten Kettchen halten, sondern drei Kreuze, ein größeres latein. zwischen zwei kleineren griechischen. Das mittlere Kreuz ist auf dem Querbalken

mit einem monogrammatischen u. einem griech. Kreuz geschmückt u. auf der Vorderseite mit Laubwerk; dessen Stil, der auf das Ende des 5. Jh. weist, verrät, daß diese Kreuze jünger sind als das Medaillon u. erst bei einer Umarbeitung der F. hinzugefügt wurden; die an die Stelle der Anhänger getretenen Kreuze sollten den christl. Sinn unterstreichen. – Schließlich sei noch angemerkt, daß die



Abb. 3. Ténès. Scheibenfibel mit drei Goldkreuzchen (Zeichnung P. Wieland).

christl. Kunst die Kaiser-F. bei der Darstellung der Könige des AT verwendete, so des David im Evangeliar von Sinope (Grabar 14).

III. Germanische F. Die oben behandelten F. zeigen in gewissen stilistischen Einzelheiten der auf ihnen verwandten mediterranen Motive unverkennbare Spuren germanischen Einflusses; andererseits illustrieren sie, insofern sie von der römischen oder byzantinischen Reichsführung nach den geltenden strengen Regeln verliehen wurden, die der klassischen Welt eigentümlichen Traditionen. Bei den Merowingern ist das Tragen der F. nicht an bestimmte Personenkreise gebunden; daher kommen sie mitten zwischen anderen Schmuckstücken in Frauengräbern so überaus häufig vor. Doch ist trotz der Vielzahl u. Verschiedenheit der Typen die Zahl der F., die sich als christlich identifizieren lassen, sehr klein. Die Franken bekehrten sich schon iJ. 496 zum Christentum, u. alle fränkischen Gräber von 500 bis 700 sind christlich (Kuhn 16). Dennoch tragen die darin gefundenen F. nur selten christliche Züge.

a. Kreuz u. Vierpaß. Auf den zahlreichen Bügel-F. des Rheinlandes findet sich zwischen dichter Schraffierung u. Blattverzierung kein christl. Symbol. Die Scheiben-F. zeigen bisweilen ein Kreuz inmitten von Almandineinlagen u. Filigranverzierung; doch kann das Kreuz in diesen Fällen ein rein dekoratives Element sein. Auch in dem Vierpaß gewisser Scheiben-F. aus Köln (Werner, Slg. Diergardt 36/7, nr. 156/7) wird man wohl kein Kreuz erkennen dürfen, zumal in anderen ähnlichen Stücken (nr. 158) der Vierpaß durch einen Dreipaß ersetzt ist. Auch bei den zwei Rosetten-F., die in einem sicher christl. Frauengrab unter dem Kölner Dom gefunden wurden, wird man den christl. Charakter wohl nicht sicher behaupten können, obwohl die vier Glasflußeinlagen in der Mitte ein Malteserkreuz in Filigran bilden (Doppelfeld 96/7 Taf. 15. 17; Weidemann 59). Über die Scheiben-F. von Marilles in Belgien (De Loë 60/1; Weidemann 105) läßt sich ebensowenig Sicheres aussagen. Dagegen ist bei den lombardischen Scheiben-F. von Imola u. Belluno (Werner-Fuchs 34, C 1. 3, Taf. 36) das Kreuz in der Mitte der Almandineinlagen so offenkundig intendiert, daß es sich nur als Hinweis auf den christl. Glauben ihrer Träger verstehen läßt (vgl. auch in Cividale 35, C. 8, Taf. 37; in Castel Trosino 38, C. 26/7, Taf. 44). Für christl. kann man auch das Kreuz aus Granatsteinen auf einer gotischen Adler-F. in der Slg. der Comtesse de Behague halten (R. Hamann-MacLean, Frühe Kunst im westfränk. Reich, Abb. 1, der jedoch darin reines Ornament sieht).

b. Kreuz-F. Weniger umstritten sind die Kreuz-F. Hier sind zu nennen eine Bronze-F. in Gestalt eines gleicharmigen griech. Kreuzes, gefunden in Köln, Luxemburger Straße (Fremersdorf 3, Taf. 1, 1), eine F. aus Bronze oder Silber in Charnay, Saône-et-Loire (Baudot 59, Pl. XV), von Berthelming, Mosel (Gallia 4 [1948] 240) u. von Dörverden u. Liebenau in Hannover (Weidemann 120). Sie gehören sämtlich einem Typus an, der besonders in den lombardischen Gräbern Ita-

liens verbreitet ist (Werner-Fuchs 43/4, Taf. 49/50), wobei auf dem Querarm des Kreuzes bisweilen Tauben sitzen.

c. Figürliche F. Es gibt auch einige figürlich gestaltete Stücke. Eine in Linon, Puy-de-Dôme, gefundene goldene F. hat radförmige Almandineinlagen (Hamann-MacLean aO. Abb. 4; Weidemann 119); hier sind am Rand drei große Tierköpfe angebracht, während in der Mitte der Komposition ein bärtiger Kopf erscheint, der durch das Christogramm u. das A u. Ω deutlich als Christuskopf gekennzeichnet ist. Die Preßblech-F. aus dem 7. Jh. übertragen Technik u. Motive der Pilgerampullen Palästinas auf die Scheiben-F. Eine von ihnen aus München-Giesing zeigt in schematischer Darstellung die Szene der Kreuzigung (Weidemann 125, nr. 202), eine andere, aus Minden a. d. Sauer, die Anbetung der Magier (Zeiss 64, Abb. 1; Weidemann 125, nr. 201); diese ist mit einer burgundischen F. aus Attalens, Schweiz, mit der Inschrift $\overline{\text{KE}}$ BOHΘI zu vergleichen (Leclercq 1497, Abb. 4452, 5). Auf der Mindener F. ist die Inschrift auf die sinnlosen zwei Buchstaben Θ u. Ω beschränkt. – Die Technik des Zellenschmelzes hat im 8./9. Jh. figürliche Darstellungen erleichtert; so erscheinen zB. zwei Heilige mit Nimbus auf einer F. in Mainz (Weidemann 99) u. der auf dem Regenbogen thronende Christus auf einer Emaille-F. in Cleveland, USA (Weidemann 100).

d. Inschriften. Einige F. tragen Inschriften. Genannt sei eine almandin- u. filigranverzierte Bügel-F. aus Wittislingen (Dillingen 20, 2. 21, 1; B. Salin, Abb. 151); sie trägt eine latein. Inschrift, die mit den Worten beginnt: ‚Ulfila vivat in Deo'. Auf einer Kreuz-F. von Castel Trosino steht ‚Rustica vivat' (Werner-Fuchs 44, E. 5, Taf. C).

A. Alföldi, Insignien u. Tracht der röm. Kaiser: RM 50 (1935) 1/171. – O. Almgren, Studien über nordeurop. F.formen der ersten nachchristl. Jahrhunderte (Stockholm 1897). – H. Baudot, Mémoire sur les sépultures des Barbares de l'époque mérovingienne découvertes en Bourgogne (Dijon 1860). – G. Becatti, Oreficerie antiche (Rom 1955). – N. M. Beljaev, Fibula v. Vizantii: Seminarium Kondakovianum 3 (1929) 48/100. – J. Boube, Fibules et garnitures de ceinture d'époque romaine tardive: Bull. d'Archéol. marocaine 4 (1960) 319/79. – A. Sz. Bürger, The late Roman Cemetery at Ságvár: Acta Arch. Acad. Scient. Hung. 18 (1966) 97/234. – E. Coche de la Ferté, Le Camée Rothschild (Paris 1957); L'Antiquité chrétienne au Musée du Louvre (Paris 1958). – O. E. Dalton, Catalogue of early Christian Antiquities in the British Museum (London 1901). – M. Degani, Il tesoro barbarico di Reggio Emilia (Firenze 1959). – R. Delbrueck, Der spätantike Kaiserornat: Antike 8 (1932) 1/21; Spätantike Kaiserporträts (1933). – B. A. Dillingen, Katalog des Bayer. Nat. Museums (1892). – O. Doppelfeld, Das fränkische Frauengrab unter dem Chor des Kölner Domes (1960). – B. M. Felleti-Maj, Intorno a una fibula aurea dalla necropoli longobarda di Nocera Umbra: Commentari 12 (1961) 1/11. – A. France-Lanord, Un cimetière de Lètes à Cortrat (Loiret): RevArch 1963, 1, 15/36. – F. Fremersdorf, Ältestes Christentum (1956). – A. Grabar, Les peintures de l'Evangéliaire de Sinope (Paris 1948). – J. Hampel, Altertümer des frühen MA in Ungarn (1905). – J. Heurgon, Le Trésor de Ténès (Paris 1958). – I. Kovrig, Die Haupttypen der kaiserzeitlichen F. in Pannonien: Diss. Pannon. 2, 4 (1937). – H. Kühn, Die german. Bügel-F. der Völkerwanderungszeit in der Rheinprovinz 1 ²(Graz 1965). – R. Laur-Belart, Spätrömische u. frühmittelalterliche Gräber in der Aeschenvorstadt, Basel: Ur-Schweiz 21 (1957) 1/20; Ein frühchristl. Grab aus Basel: Ur-Schweiz 23 (1959) 57/71. – H. Leclercq, Art. Fibule: DACL 5, 2, 1478/586. – A. Baron de Loë, Belgique ancienne. Musées Royaux d' Art et d' Histoire 4 (Bruxelles 1939). – M. Minuzzi, Spilla di Ténès: Felix Ravenna 83 (1961) 99/108. – R. Noll, Vom Altertum zum Mittelalter (Wien 1958). – C. Parkhurst, The Melville Gutman Collection of ancient and mediaeval Gold: Allen Memorial Art Museum Bull. 18 (1961). – S. Reinach, Art. Fibula: Daremb.-S. 2, 2, 1101/12; Catal. illustré du Musée des Antiquités Nationales 2 (Paris 1921) 238/316. – A. Riegl, Spätröm. Kunstindustrie (Wien 1927). – M. C. Ross, Some Longobard Insignia: Allen Memoral Art Museum Bull. 21 (1964) 142/52; Catal. of the Byzantine and early Mediaeval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection 2 (Washington 1965); – B. Salin, Altgermanische Tierornamentik (Stockholm 1935). – E. Salin, La Civilisation mérovingienne 2 (Paris 1952) 287/313. – Ph. Verdier, Arts of the Migration period in the Walters Art Gallery (Baltimore 1961). – K. Weidemann, Von der Spätantike zu Karl dem Großen: Karl der Große (1965) 45/148. – J. Werner, Katal. der Sammlung Diergardt 1, Röm. German. Mus. Köln (1961); J. Werner-S. Fuchs, Die longobardischen F. aus Italien (1950). – O. Wulff, Altchristl. u. mittelalterl. Bildwerke 1 (1919). – H. Zeiss, Fränkischer Frauenschmuck aus Gräbern des Mosellandes: Trierer Zeitschr. 9 (1934) 63/8.

J. Heurgon (Übers. H. Funke).

Fichte s. Pinie.

Fides.

A. Nichtchristlich. I. Allgemein. a. Forschung. Von früh an bis zum Beginn der Kaiserzeit u. darüber hinaus ist F. ein zentraler Begriff im röm. Leben u. Denken gewesen. Fast alle Arten von Bindungen, von Abhängigkeits- u. Loyalitätsverhältnissen (zwischen den Römern selbst u. gegenüber anderen Völkern, ebenso zu den Göttern) waren durch F. charakterisiert. Dieser Begriff u. seine Geschichte sind in der neueren Forschung besonders eingehend, teils selbständig, teils in anderen Zusammenhängen, erörtert worden. Die fruchtbarsten dieser Untersuchungen (Fraenkel, Heinze, von Beseler, Lombardi) beschränken sich nicht auf einen einzelnen Aspekt; aber auch wenn sie von ihren philologischen oder juristischen Ansatzpunkten aus andere Bereiche einbeziehen u. zu einem Gesamtbild gelangen, heben sich in der Forschung doch die einzelnen Fragestellungen deutlich voneinander ab.

1. Philologen. Auf dem begrenzten Feld der ciceronischen Schriften stellte Heerdegen 1876 die Bedeutungen von F. zusammen; Einzelerörterungen folgten (H. Krüger, F. als vox media: ArchLatLex 10 [1898] 355/60, zu perfidus 359f; vgl. J. Ph. Krebs - J. H. Schmalz, Antibarbarus [8][1905] 589 Lit.; zu perfidus auch H. Usener: Jb. f. class. Philol. 24 [1878] 74f; F. Stolz: ArchLatLex 2 [1885] 503f). Eine sichere Grundlage erhielt die Forschung, als 1916 Fraenkel das Material im ThesLL differenziert geordnet vorlegte u. dann zur Erläuterung u. Ergänzung in einem Aufsatz (RhMus) eine Geschichte des Wortes gab. In den Rhetoriklehren vom Beginn des 1. Jh. vC. (Auctor ad Herennium, Cicero de inventione) hob er die Stellen heraus, wo sich in der nichtchristl. Welt zum ersten Mal mit F. die Bedeutung ,Vertrauen, Zutrauen, Glaube' verbindet (s. u. Sp. 810); ,sonst heißt F. in der republikanischen Literatur durchaus: Gewähr, Bürgschaft, Versprechen; Zuverlässigkeit, Treue, Glaubwürdigkeit; ... bezeichnet also alles, worauf man sich verlassen kann, Garantie im weitesten Sinne, sei es, daß sie in einem Akte, einer Versicherung, einem bestimmten rechtlichen Verhältnis von Personen zueinander, oder in einer Eigenschaft von Menschen oder Dingen gründet' (187). Hieran knüpfte 1929 Heinze an (vgl. seine Neubearbeitung von A. Kiesslings Horaz-Kommentar, bes. zu carm. 2, 18, 9 oder 1, 35, 21). Er trat Fraenkels Auffassung entgegen, daß F. zunächst moralisch farblos gewesen sei, u. ordnete sie in ein Gesamtbild vom röm. Wesen ein: ,F. ist das im Menschen, was seine gegenüber einem anderen eingegangene Bindung oder Verpflichtung zu einer sittlichen Bindung macht u. so das Vertrauen des anderen begründet' (66). Dieser Hermes-Aufsatz, sogleich vielfach anerkannt (zB. bei v. Wilamowitz, Glaube 2 [1932] 328_2), ist für Arbeiten über das Römertum, das eine Zeitlang in die Mitte der latinist. Forschung rückte, von kaum zu überschätzender Bedeutung geworden, zugleich hat er (mit Heinzes auctoritas-Aufsatz: Hermes 60 [1925] 348/66) als Muster für Untersuchungen anderer röm. Wertbegriffe gedient (vgl. H. Fuchs: MusHelv 4 [1947] 157f; E. Burck, Vorwort zu Heinzes Aufsatzband 5f; K. Büchner, Humanitas Romana [1957] 317/9). Von den Arbeiten Fraenkels u. Heinzes ist die weitere Forschung, auch bei den Historikern, entscheidend bestimmt.

2. Historiker. Seit Th. Mommsen (Das röm. Gastrecht u. die röm. Clientel: HistZ 1 [1859] 332/79 [= Röm. Forschungen 1 (1864) 319/90]) ist die Rolle der F. im röm. Leben immer präziser bestimmt worden: Mommsen (StR), Fustel de Coulanges (der den Gesichtspunkt des ,Patronates' heraushob), zusammenfassend u. klärend dann zunächst v. Premerstein. Ein tieferes Verständnis wurde möglich, als vor allem M. Gelzer (Die Nobilität der röm. Republik [1912]) u. F. Münzer (Röm. Adelsparteien u. Adelsfamilien [1920]) die Bedeutung der ,Nah- u. Treuverhältnisse' herausarbeiteten u. damit die Vorstellung des 19. Jh. von röm. ,Parteien' überwanden (zu Gelzers u. verwandten Forschungen s. H. Strasburger, Art. Optimates: PW 18

[1939] 779f). Von der Einsicht in solche durch F. bestimmte Verhältnisse aus ließen sich Erscheinungen der röm. Politik, zB. auch die Voraussetzungen für den Aufstieg eines homo novus wie Cicero, neu verstehen (vgl. R. Syme, The Roman Revolution [Oxford 1939]; Taylor). Zugleich erklärte sich vieles an Roms Verhalten gegenüber fremden Völkern, sobald man die Art der Abhängigkeitsverhältnisse u. die Bedeutung, die dabei der F. zukam, erkannte (v. Premerstein, Täubler). Nach Fraenkels u. Heinzes Arbeiten setzte das Bemühen der Historiker neu ein (Heuss, Hoffmann, Piganiol, Alföldi, Badian; knappe Zusammenfassung bei Adcock, Meyer). Wichtig für die geschichtlichen Zusammenhänge sind auch die Forschungen der Juristen, bes. U. v. Lübtow (Das röm. Volk [1955]), Lombardi.

3. Juristen. Autoren wie Grotius u. Pufendorf haben die röm. F. im Rahmen ihrer eigenen Rechts- u. Staatstheorien mit erörtert (Lombardi 111/3). Im 19. Jh. untersuchte M. Voigt ausführlich u. systematisch die bona fides: Die Lehre vom jus naturale ... der Römer 1 (1856) 583/617; 3 (1875) 206/47 u. ö.; viele Einzelarbeiten schlossen sich an. Fraenkels u. mehr noch Heinzes Auffassungen stießen bei den Juristen freilich auf Kritik (scharf ablehnend Beseler 166f [seine übrigen Arbeiten zu F. verzeichnet bei Lombardi 135_4]; M. Kaser, Röm. Privatrecht 1 [1955] 181_{11}; Lombardi, vgl. Fuhrmann 680f), lösten aber auch hier neue Erörterungen aus (vgl. Pringsheim, Aequit.). Beseler entwickelte ein eindrucksvolles Gesamtbild der Entwicklung der F. in frühester Zeit. In den letzten Jahrzehnten sind, zusammen mit unmittelbar juristischen Fragen, viele Einzelprobleme erörtert worden: Kunkel, Imbert, Lemosse, Paoli (vgl. Dulckeit; Feenstra); knappe Charakterisierung bei Schulz 151/61. Lombardi setzte sich das Ziel, das Auseinanderklaffen der philologischen u. juristischen Ergebnisse zu überwinden; vom Standpunkt des Rechtshistorikers aus griff er in die vorliterarische Zeit zurück (40). Sein konstruktives, die Entwicklung erhellendes Buch, das in entscheidenden Punkten mit Beseler zusammentrifft, hat die Diskussion von neuem in Bewegung gebracht; vgl. bes. Fuhrmann u. Wieacker (bei diesem freilich auch die Feststellung: ‚ein Feld wie dieses kann erst durch die Forschungsarbeit von Generationen ganz erhellt werden‘ [421]; vgl. H. Lévy-Bruhl: RevÉtLat 39 [1961] 438/9; G. Grosso: BullIstDirRom 65 [1962] 285/93; J. Imbert: Rev. d'histoire du droit 30 [1962] 374/7).

4. Religionsforscher. Nach den früheren Zusammenstellungen (etwa bei L. Preller, Röm. Mythologie [1858] 224/7; Hild) u. knappen Erörterungen (zB. S. Reinach, Cultes, mythes, religions 1 [Paris 1905] 308: F. als Personifikation der rechten Hand) ordneten Wissowa u. Otto F. in die röm. Religiosität, den Zusammenhang mit anderen Kulten u. Vergöttlichungen ein; weiterführend u. zT. völlig neu ansetzend Latte (dazu Lombardi 147/57). Zu einzelnen Aspekten: Dumézil 71 (u. Reg.); ders., La religion romaine archaïque (Paris 1966) Reg.; Schilling, Reg.; Boyancé.

5. Zusammenfassung. Die Auffassungen über F., die unter den verschiedenen Gesichtspunkten vorgebracht worden sind, weichen weit voneinander ab (zur Forschungssituation vgl. etwa Lemosse, L'asp. 41f); von einer Synthese ist die Arbeit noch weit entfernt, auch wenn durch Lombardi vieles geklärt ist. Ein Lexikon-Artikel muß sich in dieser Situation darauf beschränken, im heidn. wie im christl. Bereich Hauptlinien u. Zusammenhänge herauszuheben u. auf einzelne charakteristische Urteile u. Anschauungen der verschiedenen Autoren hinzuweisen. Da es freilich in neuerer Zeit kaum eine größere Arbeit zur röm. Innen- u. Außenpolitik, zu Autoren wie Sallust u. Livius gibt, worin nicht auch die F. gewürdigt würde (wiewohl eigentliche Monographien, auch im heidn. Bereich, noch fast völlig fehlen), kann dies nur in Auswahl geschehen.

b. F. im Innern Roms. 1. Herkunft, Entwicklung. Schon die frühen literarischen Zeugnisse zeigen, welche Vielzahl von Bedeutungen in F. zusammenkommt. Es bezeichnet die Gewalt, die Macht des Herrschenden, Überlegenen (gegenüber Freigelassenen, Klienten, Schuldnern, Mündeln wie auch gegenüber besiegten Völkern), ebenso aber die verläßliche Verbindung, die (Vertrags-)Treue zwischen Gleichgestellten (Ehe, Freundschaft; Bündnis), das einzelne Versprechen ebenso wie die Gesinnung, die zum Einhalten von Zusagen gehört; es gilt im Innern Roms ebenso wie nach außen. Diese Vielfalt aus der Entwicklung zu erklären u. nach dem zu suchen, woraus all die Bedeutungen entstanden sind, ist immer wieder Ziel der Forschung gewesen. Voigt aO. leitete im 19. Jh. alles vom Urbegriff

,Treue' ab (dazu Lombardi 134f. 137), ähnliche Rekonstruktionen folgten. Aber wie sich etwa aus der gegen Fraenkel u. Heinze gerichteten Kritik Beselers (mit Hinweis auf W. Wundts Sprachphilosophie) u. vor allem aus den grundsätzlichen Erörterungen Lombardis über die Problematik von (logischer) Grund- u. (historischer) Ur-Bedeutung ergibt, geraten solche Rückgriffe auf das vorliterarische Stadium in große Schwierigkeiten. Lombardi betont den hypothetischen Charakter auch seiner Rekonstruktion u. seiner Entscheidung für Beseler (138); aber sein Verfahren, bei dem vor allem die festen Formeln der späteren Zeit als Grundlage für die Rückschlüsse dienen, ist in vielem zwingend (vgl. Fuhrmann 687). Auf der Grundlage der neueren Arbeiten ergibt sich von dem Ablauf mit einiger Wahrscheinlichkeit folgendes Bild: In früher Zeit hat die F. die Macht des Übergeordneten, Überlegenen bezeichnet (so ist auf lange Zeit allein F. des patronus, nicht des cliens vorhanden; vgl. Pöschl 99; Boyancé, Main 105f; ebenso geht es nach außen um die F. Roms, nicht um die anderer Völker); zugleich aber gehört zu jeder Form von F. ein Mitwirken des anderen, dessen Person dabei, anders als beim Verhältnis zwischen dominus u. servus, nicht ausgelöscht wird. Die Macht wurde von dem, der sie ausübte, selbst freiwillig beschränkt; diese Begrenzung war zunächst durch keine Gesetze festgelegt, sondern ergab sich aus den mores; das gilt etwa für den Schutz des Mündels (Imbert, Fides 351f; ders., Soc. 408), ebenso für die Behandlung der Schuldner. Hier hat es zunächst gewiß nicht an Brutalität gefehlt, aber bestimmte Grenzen durften nicht überschritten werden; reine Willkür führte zu allgemeiner Empörung u. von da zu völliger Änderung der rechtlichen Grundlage (Liv. 8, 28 zur lex Poetelia Papiria vJ. 326): Imbert, Fides; Lemosse, L'asp. 45; vgl. Piganiol 346_{24}. Einen rechtlichen Schutz des Untergeordneten gab es lange Zeit nicht; erst vom 2. Jh. an wurde die (bona) fides einklagbar. Die Entwicklung scheint, nicht geradlinig oder konsequent, so gegangen zu sein, daß die Verantwortung für die so gesetzten Grenzen immer stärker empfunden wurde u. die Allgemeinheit immer mehr auf sie hielt. Dies mußte sich stärker auf die Verhältnisse in Rom selbst auswirken als auf die Außenpolitik, wo die Rücksicht auf solche mores fehlte u. wo die politische Entwicklung ihre eigenen Forderungen stellte. Gab also zunächst die Macht, die Gewalt (Schutzgewalt) den Ausschlag, so wurde allmählich das Gefühl der Verpflichtung gegenüber dem Unterlegenen, Ausgelieferten immer stärker. Die moralische Komponente mag also nicht von Anfang an bestimmend gewesen sein (Heinzes Auffassung hat sich bei der Behandlung späterer Autoren als fruchtbar erwiesen, während sie manches Frühere unerklärt läßt); aber kein anderer Begriff zeigt so gut wie F., wie sich im röm. Denken Macht u. Moral einander zuordnen. Lombardi hat, trotz aller Kritik an Heinze, die Schönheit u. die Notwendigkeit dieser Entwicklung herausgehoben u. als röm. Eigenheit charakterisiert (103f). Zu welcher Zeit die ethische Seite an F. heraustrat, läßt sich kaum bestimmen (Lemosse, L'asp. rechnet damit, daß, wie in Athen, auch in Rom einmal eine Schuldentilgung notwendig geworden sei; sobald F. in diesem einen Bereich nicht mehr die alte Macht bedeutete, habe sie überhaupt im Innern Roms ein neues Gesicht erhalten; aber Zeugnisse für einen Vorgang von solcher Bedeutung fehlen). F. bezeichnet dann weniger die Macht, die Gewalt als vielmehr die Gesinnung, in der diese ausgeübt wurde. Nimmt man mit Beseler u. Lombardi an, daß der konkrete Vorgang am Anfang steht, so wird zunächst die Übereignung, die Vereinbarung (wobei die rechte Hand entgegengestreckt wurde) mit F. bezeichnet worden sein, woraus sich dann die weitere Entwicklung ergab, in Hinsicht auf die Machtverhältnisse ebenso wie auf Versprechungen (vgl. Wieacker 410: ,Wortgeben u. Worthalten, ebenso der durch Versprechen begründete Zustand'). Wie der Übergeordnete für den anderen verantwortlich ist, so ist der Untergeordnete zu Loyalität verpflichtet. Von da ist es kein weiter Schritt mehr zur F. zwischen Gleichgestellten (Vertrauensbasis; man verläßt sich auf den anderen, schenkt ihm Glauben; daraus kann die Bedeutung entstehen: glauben, für wahr halten, wobei zunächst alles Religiöse fern bleibt). – Aus diesem Zusammenhang wird auch deutlich, inwiefern F. die rechtliche Gesinnung, die moralischen Eigenschaften bezeichnen kann (bes. pointiert Caesars Ausspruch b. Hisp. 19, 6: . . . se Caesarem esse fidemque praestaturum; dazu R. Syme, Roman Revolution [Oxford 1939] 70; Earl 11_4). Res u. F. zusammen bezeichnen das materielle u. moralische Vermögen des Römers (zu der

Verbindung: Otto, Sprichw., Reg.; Stellen bei K. Halm: AbhM 1855, 663). So nähert sich F. den übrigen Tugenden, auch wenn sie nicht wie fortitudo, pietas u. a. für sich besteht, sondern nur in der Beziehung zu anderen wirksam wird. – Der röm. Beamte wurde bei wichtigen Entscheidungen geheißen, so vorzugehen, uti ei e re publica fideque sua videretur (‚.. wie es ihm dem Staatsinteresse u. seiner eigenen Achtung zu entsprechen scheine', Meyer 257): ThesLL 679, 13ff; Heinze 78; F. Leifer, Studien z. antiken Ämterwesen = Klio Beih. 23 NF 10 (1931) 29f; Lombardi 95_{149}. – Das Adjektiv fidus hat an dieser ganzen Entwicklung des Substantivs wenig Anteil (bei Ennius, Plautus ganz selten; Heinze 67_9 hebt hervor, daß das Verhältnis fidus-fides anderer Art ist als bei pius-pietas u. a.).

2. Klientelwesen. Was F. im röm. Leben bedeutet (zum Ganzen: Ehrhardt 1, 289/96), wird am deutlichsten im Klientelwesen. Zu den Bezeichnungen (aliquem in fidem recipere, in fidem se dedere, in fide esse, ebenso zur commendatio): Mommsen, StR 3, 651_2; U. v. Lübtow, Das röm. Volk (1955) 111/4; Hellegouarc'h bes. 23/40. 275f. Zunächst war die Macht der patroni über ihre clientes so gut wie unbeschränkt; einzig an deren Leben durften sie sich nicht vergreifen. Man verfügte über seine Klienten, in ihrer Zahl manifestierte sich der Einfluß der führenden Männer. Wie sie zum Gehorsam gegenüber ihrem patronus verpflichtet waren, so war umgekehrt der patronus verpflichtet, für sie einzutreten u. ihnen von dritter Seite keinen Schaden antun zu lassen. Zu der Bestimmung des Zwölftafel-Gesetzes: patronus, si clienti fraudem fecerit, sacer esto (Serv. Aen. 6, 609): Mommsen, Röm. Forschungen 1, 383ff; v. Premerstein 39, 18 Lit.; Heinze 76_{19}; Lemosse, Affranch. 48; Imbert, Fides 349 (zu fraus); ders., Soc. 408. In Prozessen konnten patronus u. cliens nicht gegeneinander auftreten; der Klient konnte nicht klagen, überhaupt konnte bei einem solchen Treueverhältnis eine (Zeugen-)Aussage keinen Raum haben (Gelzer 1, 70f, auch zu scheinbaren Ausnahmen). Der ursprüngliche Abstand der Beteiligten voneinander (potestas-obsequium) schwand allmählich, so daß sie fast auf einer Stufe standen; ‚der moralische Gehalt des Verhältnisses, die F. auch auf Seite des Clienten, tritt mehr u. mehr in den Vordergrund' (v. Premerstein 33, 27). Erst recht gilt das, wenn man nicht von vornherein (etwa als libertus oder als dessen Sohn) zu einer Klientel gehört, sondern freiwillig in sie eintritt. So entstehende Treueverhältnisse bilden dann in der republikanischen Zeit die eigentlichen Kräfte in der röm. Politik. – Man hat die Entstehung solcher Klientelschaften in Rom in die älteste Zeit zurückverlegen wollen. Aber hinter dem ausführlichen Bericht bei Dion. Hal. 2, 9/11 (vgl. Cic. rep. 2, 16), der solche Abhängigkeiten auf Romulus zurückführt, steht eine Propagandaschrift erst des 1. Jh. vC., die politische Tagesforderungen in die röm. Frühzeit zurückprojiziert (M. Pohlenz, Eine politische Tendenzschrift aus Caesars Zeit: Hermes 59 [1924] 157/89; Heinze 75_{19}; Taylor 41f; für Herkunft aus sullanischer Zeit E. Gabba, Studi su Dionigi da Alicarnasso 1: Athenaeum 38 [1960] 175/225). – In der Kaiserzeit blieb für die alten Bindungen, Klientelen u. dgl. wenig Raum mehr, zumindest schwanden ihre politischen Möglichkeiten (Gelzer 1, 136/53); so tritt die alte F. in diesem Bereich zurück. Die F. der Dienenden, Untergeordneten wird aber um so stärker im militärischen Bereich herausgehoben, auf Münzen u. ebenso in der Literatur: fides militum, legionum, exercituum u. ä.: Strack 1, 82f. 179/83; P. G. Hambert, Studies in Roman imperial art (Kopenhagen 1945) 18/31; F. Taeger, Charisma 2 (1959) Reg.; Boyancé, Main 107/11.

3. Gerichtspatronat. Eine Analogie zu dem freiwilligen Eintritt in die Klientel ist die Entstehung des Gerichtspatronats (Heinze 73/5). Dabei geht es zunächst um die F. des Anwalts, des advocatus, dem man sich anvertraut. Das legt diesem die Pflicht äußerster Gewissenhaftigkeit, Verläßlichkeit auf (Cicero hat darauf u. auf den Zusammenhang zwischen F. u. diligentia häufig hingewiesen, s. dazu u. Sp. 820). Die Klienten sind dann ihrerseits zu Gegendiensten verpflichtet; bei seiner politischen Laufbahn, bei den Wahlen kann der Anwalt auf sie u. ihren Einfluß rechnen. Mit diesem Vertrauensverhältnis ist es gegeben, daß der Anwalt kein Honorar beanspruchen kann (auch als dies in späterer Zeit doch üblich wurde, war es niemals einklagbar).

4. Andere Treuebindungen. In verschiedenen Bereichen tritt so neben die F. des Übergeordneten die F. des anderen Partners; die Gegenseitigkeit, die von Anfang an zu einem solchen Verhältnis gehört, tritt immer stärker

heraus, die scharfe Trennung schwindet auch in der äußeren Situation. In diesen Zusammenhang, F. zwischen Partnern auf gleicher Stufe, gehören Ehe (Val. Max. 6, 7; Sen. Agam. 80: coniugii sacrata fides; ebenso später bei den Christen: Lact. inst. epit. 61, 6; Aug. s. 260 [PL 38, 1202]: fides coniugalis; Oksala 90) u. Freundschaft (Schulz 158/60; Cic. Lael. 18, 65: firmamentum stabilitatis constantiaeque est eius, quam in amicitia quaerimus, fides; dazu Alfonsi 374; vgl. auch F. Lossmann, Cicero u. Caesar iJ. 54 = Hermes-Einzelschr. 17 [1962] 47). Von solch enger Verbundenheit kann auch in anderen Zusammenhängen, etwa wo es um Komplizenschaft bei verbrecherischen Unternehmungen geht, gesprochen werden; zu der Stelle im SC de Bacchanalibus: .. neve quisquam fidem inter se dedisse (volet): Imbert, Fides 355; Boyancé, Serm. 336_3; Lombardi 113/5.

5. F. u. imperium. In alten devotio-Formeln, wie sie bei Macrobius erhalten sind (dazu o. Bd. 3, 852; Piganiol 345f), ist die ursprüngliche ‚Macht'-Bedeutung von F. noch deutlich erkennbar: Sat. 3, 9, 11: eosque (sc. hostes) ego vicarios pro me, fide, magistratuque meo, pro populo Romano, exercitibus legionibusque nostris do, devoveo, ut me meamque fidem imperiumque, legiones exercitumque nostrum, qui in his rebus gerundis sunt, bene salvos siritis esse. Als Stütze dieser Verbindung fides–imperium kommt hinzu Ennius sc. 186 V. (weiter ann. 107, textlich unsicher). Zur Einordnung u. zu allen Einzelfragen Lombardi 90/9.

6. Die F. der Götter. Die Römer wissen sich in der Hand der Götter u. ordnen sich ihnen so unter, wie sie es sich selbst gegenüber von anderen Völkern erwarten oder wie es die Klienten gegenüber ihrem patronus tun; damit ist die feste Zuversicht verbunden, daß die Götter sich ihrer Schützlinge annehmen. Den geläufigen Ausruf ‚di vostram fidem' erläutert Donatus zu Ter. Andr. 716: fidem dicit spem et auxilium (Fraenkel 193; Beseler 146). Es handelt sich hier nicht um eine eigentlich religiöse Vorstellung, sondern um einen der verschiedenen Bereiche, in denen F. wirksam ist. Diese Auffassung von der F. der Götter spielt auch für die Vorstellung von den Unterpfändern der röm. Herrschaft eine Rolle (vgl. Gross 34/6).

7. Rechtsleben, Handel. Aus der oben skizzierten Entwicklung wird deutlich, daß F. zunächst kein juristischer Begriff ist, sondern in das vorrechtliche Stadium gehört; außer Schulz 16 u. Pringsheim, Röm. Aeq. 165 vgl. dazu Imbert, Soc. 411 (prédroit, nach L. Gernet); Heinze 75; Meyer 255. 257. Erst vom 2. Jh. an erhielt die bona F., durch die Neuerung des röm. Praetor, eine gesetzliche Grundlage. Zu den mannigfachen Einzelfragen, die mit der rechtlichen F. (u. bona F.) zusammenhängen, muß auf die juristische Spezialliteratur verwiesen werden. In Handelsvereinbarungen taucht F. ebenfalls früh auf. Bei der Wendung fidem emptoris sequi (wohl schon im Zwölf-Tafel-Gesetz; Feenstra) geht es darum, daß man zwar im Vertrauen auf die spätere Zahlung Kredit gewährt, dies jedoch nicht Basis zu einer rechtlichen Klage werden kann. – Zum Recht des Siegelrings, das nur den freien Bürgern zukam, denen allein man F., Treu u. Glauben, zubilligte vgl. Ateius Capito (bei Macrob. Sat. 7, 13, 12); im Zusammenhang damit Petron. sat. 58, 11 (zu beiden Stellen Dölger, ACh 5 [1936] 193).

8. F. gegenüber πίστις. Von griechischer Einwirkung ist bei alledem kaum etwas zu spüren, u. wo die Römer selbst sich zur F. äußern (vgl. o. Sp. 806f u. Sp. 811f), bleibt diese Möglichkeit erst recht außer Betracht; alles ist an die röm. Welt gebunden. Nichts deutet darauf hin, daß das Heraustreten der moralischen Komponente durch fremden Einfluß bedingt ist, zumal πίστις in der griech. Ethik keine zentrale Stellung hatte (s. u. Sp. 826, auch zu PsArist. virt. et vit. 1250b23). Bei der Lockerung der festen Bindungen, der ‚Demokratisierung', wie sie etwa im 3./2. Jh. einsetzt, mag Griechisches mittelbar hereinspielen, aber der Begriff F. wird davon allenfalls über aequitas/iustitia hin betroffen sein. Dagegen begegnen nach geringen Ansätzen bei Plautus (Lombardi 29f) in den Rhetoriklehren des 1. Jh. vC. Stellen, an denen die andere, ‚aktive' Seite des Begriffes, die von jeher latent mitgegeben (u. im Verbum fidere bestimmend) war, heraustritt u. F. zur Entsprechung zu πίστις ‚Vertrauen, Glaube' wird. Daß dies gerade in rhetorischen Schriften geschieht, kann Zufall sein u. ist nur ein Beispiel dafür, wie leicht der Übergang allenthalben möglich ist; um eigentlich rhetorische termini handelt es sich nicht; daß πίστις in der Rhetorik häufig im Plural vorkommt, ‚Beweisstück' (vgl. F. Solmsen, Antiphon-Studien = Neue philol. Unters. 8 [1931] 5ff) hat zu keiner Zeit auf F.

eingewirkt. Der Verfasser einer lat. Rhetorik am Beginn des 1. Jh., der sich an einen (vermutlich stoisch beeinflußten) griech. Lehrer anschloß (dazu Heinze 60) u. an den wiederum die ältesten erhaltenen lat. Rhetoriklehren anknüpfen, kam auf F. in dem Zusammenhang zu sprechen, wo es um die Wirkung der Redekunst geht u. um ihre Kraft, zu überzeugen u. Glaubwürdigkeit zu schaffen. Danach heißt es Auct. ad Her. 1, 10: si persuasus auditor fuerit, id est si oratio adversariorum fecerit fidem auditoribus (neque enim non facile scire poterimus, quoniam non sumus nescii, quibus rebus fides fieri soleat), ergo si fidem factam putabimus ... Ebenso Cic. inv. 1, 25: sin oratio adversariorum fidem videbitur auditoribus fecisse (id quod ei, qui intellegit, quibus rebus fides fiat, facile erit cognitu) ... Zu diesen Stellen Fraenkel 189f; Heinze 60 (Imbert, Soc. 413 führt als ältesten Beleg für diesen Aspekt von F. die Formel des legatus bei der Kriegserklärung an, Liv. 1, 32, 6: verbisque meis fides sit). Indes setzt sich diese Seite von F. nur langsam durch; auch Cicero scheint in seinen späteren rhetorischen Schriften F. nicht in diesem Sinn zu verwenden.

c. F. gegenüber anderen Völkern. 1. Griech. u. röm. Urteile. Gegenüber anderen Völkern beriefen sich die Römer von den frühen Berührungen an auf ihre F.; nach Alföldi 11 reicht die Parole der F. in Roms auswärtiger Politik bis zum 5. Jh. zurück (damals wurde der Tempel des Dius Fidius geweiht, des Gottes der Vertragstreue; offen bleiben muß, wie weit es sich dabei auch um auswärtige Verträge handelte). Von Ende 3./Anf. 2. Jh. an betonen die Römer bei der Ausdehnung ihrer Herrschaft immer wieder ihre Redlichkeit, ihr strenges Festhalten an Vereinbarungen. Die Hieronrede bei Diodor, die auf den Historiker Philinos (Mitte 3. Jh.) zurückgehen wird (Gelzer 3, 58. 70; Fuchs, Widerst. 28; zur Situation Dahlheim 28), zeigt, welchen Unwillen bei anderen Völkern dieses ständige Betonen der F. hervorrief: θρυλοῦντες τὸ τῆς πίστεως ὄνομα (Diod. 23, 1, 3). In diesen Zusammenhang gehört der Päan, den die Chalkidier bei einem Opfer zu Ehren des T. Flaminius singen, dem sie ihre Rettung verdanken: πίστιν δὲ Ῥωμαίων σέβομεν τὰν μεγαλευκτοτάταν ὅρκοις φυλάσσειν. μέλπετε κοῦραι Ζῆνα μέγαν Ῥώμαν τε Τίτον θ᾽ἅμα Ῥωμαίων τε πίστιν (Plut. Tit. Flam. 16,4; G. Pasquali, Orazio lirico [Firenze 1920] 160). Hier wird auch die lokrische Münze (vJ. 274 ?) einzuordnen sein, auf der Pistis die sitzende Roma (oder, wie Alföldi vermutet, Rhome) bekränzt (Head, Hist. Num. 104; Heinze 79_{22}; Gelzer 3, 70_{72}; Piganiol 344; U. Knoche, Die augusteische Ausprägung der Dea Roma [1952] = U. K., Vom Selbstverständnis der Römer [1962] 150; Boyancé, Serm. 338). Ebenso wie sich dies bei den griech. Historikern spiegelt, ist F. in der röm. Geschichtsschreibung von Fabius Pictor an bis Livius herausgehoben worden. Gelzer u. Hoffmann haben gezeigt, daß es sich dabei nicht um bloße propagandistische Verbrämung handelt; die Römer hielten sich bei ihrem Vorgehen an diese Prinzipien. So war die Behandlung von Rhegion um 270 (die verschiedenen Begebenheiten hinsichtlich des Verhaltens der Besatzung) von der Rücksicht auf F. geprägt; dazu Polybios (bzw. Fabius Pictor) 1, 7, 7. 12 (Hoffmann 62f; Alföldi 12). – Späterer Zeit angehörig, aber für die Geltung des F.begriffs überhaupt charakteristisch ist Liv. 22, 13, 11 (dazu W. Capelle: Klio 25 [1932] 97).

2. Deditio in fidem. Die Römer machten einen Unterschied zwischen besiegten Gegnern, die bis zuletzt Widerstand geleistet, u. solchen, die sich vorher in ihre F. begeben hatten (Cic. off. 1, 35 dehnte dies noch weiter aus: eine Kapitulation selbst noch im letzten Augenblick könne eine mildere Behandlung herbeiführen). So kann F. leicht neben clementia treten (zB. Sall. b. Iug. 33, 4, dazu Timpe 374; später werden F. u. clementia von Claudian. cons. Stil. 2,6/49 als sorores zusammengestellt; Ehrhardt 1, 293f; vgl. Harder 404). Dieser Unterschied erstreckt sich jedoch zunächst nur auf die Art der Eroberung (bei der deditio gab es kein Plündern, kein Niedermachen der Gegner); über die weitere Behandlung befindet dann der Senat. Se dedere in dicionem ist von se dedere in fidem (zu den Termini vgl. o. Sp. 807; weiter Täubler 26/8) nicht als eine andere, frühere Stufe unterschieden, so daß sich das Verhalten Roms zu seinen Gegnern von dem einen zum anderen entwickelt, abgemildert hätte (so Täubler, der durch die Annahme eines deditio-‚Vertrages' einen falschen Gesichtspunkt wählte), sondern es sind ‚zwei Seiten eines u. desselben Rechtsverhältnisses' (Heuss 63_1; dicio u. F. gehören verschiedenen Bereichen an, sie können nicht auseinander hervorgehen). Eine harte, gelegentlich brutale Be-

handlung der Besiegten wurde durch eine solche deditio nicht ausgeschlossen, was bei den Betroffenen Anlaß zu tiefer Enttäuschung werden konnte u. das Gefühl entstehen ließ, hintergangen worden zu sein; so erging es Capua bei seiner Bestrafung iJ. 212 (Heuss 65), so den Karthagern nach dem 3. Punischen Krieg. Aber trotz solcher Vorkommnisse u. solcher Härten hatte diese deditio für die Unterlegenen einen sicheren Vorteil: wer sich in die röm. F. begab (wozu gehörte, daß er auf sämtliche Rechte u. sämtlichen Besitz verzichtete; vgl. Polyb. 36, 4, 1/3; Liv. 1, 38, 2; 26, 33, 12 u. ö.), wurde damit, ohne ‚Vertrag', des röm. Schutzes gegen Dritte teilhaftig. Die innerröm. Verhältnisse sind damit auf die Außenpolitik übertragen (Heinze 69); dementsprechend gibt es solche Verhältnisse nicht nur gegenüber Feinden; in die röm. F. begeben sich auch Völker u. Städte, die nicht mit Rom im Kampf gestanden hatten. Wie bei der Klientel im Laufe einer langen Entwicklung die Unterordnung geringer u. statt dessen die gegenseitige Verpflichtung bestimmend wurde (o. Sp. 805f), ebenso gibt es gegenüber fremden Völkern Fälle, wo es sich nicht um unbedingte Herrschaft, sondern um ‚Foreign Clientelae' handelt (zu Badian's grundlegendem Buch s. J. Bleicken: Gnomon 36 [1964] 176/87; vgl. Dahlheim). Musterfall dafür, wie eine solche Klientel angetragen werden konnte, u. für ihre Konsequenzen ist die deditio von Capua iJ. 343 (der Bericht darüber Liv. 7, 31 ist in seinem geschichtlichen u. juristischen Kern freilich umstritten: skeptisch Heuss 81f, entschieden für die Richtigkeit Beseler, zuletzt Piganiol 344f; vermutlich hat Livius, um seiner ‚Einzelerzählung' willen, nur einige eigene Züge hereingebracht). Ein Hilfegesuch Capuas gegen die bedrohenden Samniten wurde von den Römern zunächst abgelehnt; sie berufen sich auf ihre F., ihre Vertragstreue gegenüber den Samniten, die ihnen keinen anderen Weg lasse. Als aber dann die Capuaner in aller Form ihre Stadt in die F. der Römer überantworten, ist mit einem Schlage die Situation verändert: die in der röm. F. stehenden Capuaner müssen nun gegen jedwede andere Macht, d. h. zunächst gegen die Samniten, geschützt werden. Die Besonderheit, das für andere Völker Befremdliche des F.begriffes wird an einer vieldiskutierten Polybiosstelle berührt (20, 9f: deditio der Aetoler der Jahre 191/89). Die Griechen seien von ihrem πίστις-Begriff ausgegangen u. hätten von da aus auf milde Behandlung vertraut, bei den Römern aber bedeutet ‚sich in die F. begeben' das gleiche wie ‚schrankenlose Gewalt dem Sieger über sich einräumen' (20, 9, 12; παρὰ ʽΡωμαίοις ἰσοδυναμεῖ τό τε εἰς τὴν πίστιν ἑαυτὸν ἐγχειρίσαι καὶ τὸ τὴν ἐπιτροπὴν δοῦναι περὶ αὑτοῦ τῷ κρατοῦντι; s. Heinze 70_{12}; weiterführend Heuss 66f; besonders eingehend Piganiol); erst nach längerem Hin u. Her begeben sich die Aetoler dann in die röm. F. Es ist ungewöhnlich, Ausdrücke der beiden Sprachen so zu konfrontieren (bei Liv. 36, 28, 4 nimmt die Polyb.-Stelle eine völlig neue Gestalt an; vgl. F. Hellmann, Livius-Interpretationen [1939] 83ff, bes. 92f; H. Fuchs: MusHelv 4 [1947] 157f). Handelt es sich nur um ein sprachliches Mißverständnis, um die arglose Gleichsetzung F.-πίστις, oder machen die Römer jetzt von F. einen anderen, brutaleren Gebrauch als früher? Die mannigfachen neueren Erörterungen legen die Auffassung nahe, daß ein grundsätzlicher Wandel des ‚röm. Imperialismus' (außer Piganiol etwa Paoli 274; Timpe 358; Beseler andererseits sprach von Relikten aus frühester Zeit) nicht erfolgt ist; das Verfahren ist davon abhängig, mit welchem Gegner es die Römer zu tun haben (überzeugend Imbert, Fides 345/7, bes. 347).

d. F. als röm. Tugend. Immer wieder wird deutlich, wie sehr die Römer die F. als ihre besondere, chrakteristische Tugend ansahen. An preisenden Äußerungen darüber hat es, von Ennius an bis zur Spätantike, bei ihnen nicht gefehlt (zB. Cic. Lael. 18, 65; off. 2, 84 u. ö.; Gell. 20, 1, 39; Serv. Aen. 11, 134). Als Gegenbild dienten die verräterischen Karthager; im röm. Bewußtsein wurden die drei Punischen Kriege immer mehr zu einer Kette karthagischer Vertragsbrüche. Zur fides Punica vgl. E. Wölfflin: ArchLatLex 7 (1892) 135f. 336f; R. Heinze, Virgils epische Technik ^{3}(1928) 10_2; E. Burck, Das Bild der Karthager in der röm. Literatur: Rom u. Karthago (1943) 297/345, bes. 301. 323f. 342 (vgl. 29. 192); M. David, The treaties between Rome and Carthago and their significance for our knowledge of Roman international law: Symbolae J. C. van Oven (Leiden 1946) 231/50; F. Walbank, Commentary on Polybius 1 (Oxford 1957) 412; äußerst kritisch gegen diese röm. Behauptungen Thiel, der gerade die röm. Vertragsbrüche gegenüber Karthago heraushebt. Zur Aktualisierung

dieses Vorwurfs gegen Karthago in der Mitte des 2. Jh. vgl. W. Hoffmann: Historia 9 (1960) 336f. In späterer Zeit hat man die Formel variiert u. auch anderen Gegnern angepaßt: Livius spricht von perfidia plus quam Punica (21, 4, 9), Lucan von fides Eoa (8, 213, vgl. 8, 311); Rutil. Nam. 1, 142: submittant trepidi perfida colla Getae (Helm verweist dazu auf Amm. Marc. 22, 7, 8: Goten); doch taucht F. Punica noch bei den SHA auf (Capitol. Gord. 14, 1: Afri fidem Punicam praestiterunt; vgl. 16, 3; 15, 1). In antiken Dichtungen über Roms Herrschaft wird F. besonders herausgehoben; vgl. F. Christ, Die röm. Weltherrschaft in der antiken Dichtung = Tübinger Beitr. z. Altertumswiss. 31 (1938) 149. 154: Cic. cons. suo 2, 68 (Morel 70: zus. mit pietas); Augusteer (s. u.); Sil. Ital. (zB. 16, 156f); Mart. 12, 6, 3 (mit clementia, bei Nerva); Claud. in Rufin. 1, 53 (mit pietas); paneg. de sexto cos. Hon. Aug. 585f (in Tugendreihe). Mit all dem hängt auch die hohe Geltung der Göttin F., des F.kultes in Rom zusammen.

e. Göttin F. 1. Gottheit, Tempel. Zur indogerm. Herkunft Dumézil; danach Schilling 52f. 58f (freilich gestützt auf Meillets problematische Etymologie, u. Sp. 818). Aus der Erwähnung in den Iguvinischen Tafeln ist das hohe Alter zu erkennen, auch wenn im einzelnen manches unklar bleibt (VI, b. 4 Fisu Pacio, nach G. Devoto [Ausg. Rom 1940] 217 = Fides Pacia; Lombardi 153f). Die entscheidenden Schritte aber sind erst auf römischem Boden erfolgt. Ein Zusammenhang besteht mit dem Dius Fidius (Wissowa 118: urspr. Beiname Jupiters, wie Zeus Pistios, dann davon als selbständige Gottheit abgespalten; Ehrhardt 1, 290) u. mit der Verehrung des, auf Vermischung zweier Schwurgottheiten beruhenden, Semo Sancus Dius Fidius (R. M. Ogilvie zu Liv. 1, 21). Boyancé, Serm. rechnet umgekehrt damit, daß Dius Fidius ebenso wie F. erst aus fides zu verschiedenen Zeiten vergöttlicht worden sei; bestimmend sei die F., die durch den Eid wirksam wird (337), daher die räumliche u. vorstellungshafte Nähe zu Jupiter. Anders wieder V. Basanoff, Les dieux des Romains (Paris 1942). Zeugnisse für die Bedeutung des Eides: Boyancé, Serm. 337; vgl. Schulz 155. Bei der Bedeutung, die man der F. beilegte, suchte man die Entstehung dieses Kultes möglichst weit zurückzuverlegen. Nach einer Überlieferung bei Agathokles v. Kyzikos (wohl 2. Drittel des 3. Jh.: F. Jacoby, FGH 472 F 5a = Festus 328, 16 L.; vgl. Adriani 384) hat Rhome, die Enkelin des Aeneas, einen F.tempel auf dem Palatin begründet. Diese Erfindung ist nicht erst nachträglich von röm. Seite aus in Agathokles Werk eingefügt worden (E. Schwartz: PW 1 [1893] 758; vgl. Hoffmann 120_{276}). Vielleicht steht dahinter die Gründung des F.tempels um 250 (s. u.): Jacoby 3c (1955) 220; doch ist die Vorstellung von der F. so alt, daß sie auch schon vor 250 von dem Historiker vorgebracht worden sein kann (Alföldi 11f). – Seit dem Ende der röm. Republik finden sich zahlreiche Belege dafür, daß man die Gründung des F.tempels dem Religionsstifter Numa zuschrieb (zT. bei Hild 1116): Liv. 1, 21, 4; Val. Max. 3, 2, 17; 6, 6, 1; Plin. n. h. 35, 36; Dion. Hal. 2, 75, 3 (vgl. 5, 68, 4); Plut. Numa 16 (15); Florus 1, 2, 3. Daß F. bei Varro eine sabinische Gottheit ist, wird ebenfalls damit zusammenhängen (Wissowa 133_7). Historisch ist die Errichtung des F.tempels durch A. Atilius Calatinus (Klebs: PW 2 [1896] 2079/81) im ersten Punischen Krieg (zur Bedeutung der F. gerade im Gegensatz zu Karthago s. o. Sp. 814f); das Jahr (258, 254 oder 247) läßt sich nicht sicher bestimmen (Latte 237_1). Der Bericht darüber steht bei Cicero nat. deor. 2, 23, 61: (vorher: .. itaque tum illud quod erat a deo natum nomine ipsius dei nuncupabant; Beispiele Ceres, Liber) tum autem res ipsa, in qua vis inest maior aliqua, sic appellatur ut ea ipsa vis nominetur deus, ut Fides, ut Mens, quas in Capitolio dedicatas videmus proxume a M. Aemilio Scauro, ante autem ab ⟨A. add. Fleckeisen⟩ Atilio Calatino erat Fides consecrata (die Mens war also anfangs nicht dabei). Bei dem erwähnten Scaurus hat man in der Regel an den (von Cic. Brut. 29/30, 110/6 literarisch gewürdigten) Konsul des J. 115 gedacht (vgl. Lombardi 152; anders Latte 237_2, der es wegen proxume auf den Sohn dieses Scaurus bezieht). Im 3. Jh. wurde eine Reihe solcher Vorstellungen vergöttlicht: Hoffmann 86 (mit Verweis auf H. L. Axtell, The deification of abstract ideas in Roman literature and inscriptions, Diss. Chicago [1907]; Altheim, Rel. 2, 13ff. 96; vgl. Boyancé, Serm. 329f).

2. Kult. Die Stätte des Heiligtums kann ursprünglich außerhalb Roms gelegen haben (Boyancé, Serm. 329; Otto setzte dagegen das sacellum Numas an der gleichen Stelle an wie den um 250 errichteten Tempel). Der spä-

tere F.tempel befand sich beim Tempel des kapitolinischen Jupiter; vgl. Cic. off. 3, 29, 104: qui ius iurandum violat, is fidem violat, quam in Capitolio vicinam Iovis Optimi Maximi, ut in Catonis oratione est (zum Pathos solcher Äußerungen Schulz 152), maiores nostri esse voluerunt. Zur Bedeutung dieses Zusammenhanges: Boyancé, Serm. 336/41; zur Verbindung F.-Venus (u. Venustempel) Schilling 148. – Ausführlichste Schilderung des Zeremoniells (jeweils am 1. Oktober: CIL[2] 1, 214f. 242; vgl. W. Otto: WSt 34 [1912] 320; Latte 237_3; zur jährl. Feier: o. Bd. 2, 850) bei Liv. 1, 21, 4: (Numa) et [soli] Fidei sollemne instituit; ad id sacrarium flamines bigis curru arcuato vehi iussit manuque ad digitos usque involuta rem divinam facere, significantes fidem tutandam sedemque eius etiam in dexteris sacratam esse (Erklärungsversuch zu dem meist mit Sigonius getilgten soli: J. Heurgon, Livius 1 [Paris 1963] 81; doch s. R. M. Ogilvie, Comm. on Livy 1/5 [Oxford 1965] 103f). Die flamines können später aus anderem Zusammenhang eingefügt worden sein (Latte 237_4; doch s. Lombardi 150 u. Boyancé). Zur rechten Hand s. Plin. n. h. 11, 45, 103 (bzw. 250): inest et aliis partibus quaedam religio, sicut in dextera: osculis aversa adpetitur, in fide porrigitur; vgl. Serv. zu Aen. 1, 292: ei albo panno (vgl. Hor. carm. 1, 35, 21) involuta manu sacrificabatur, per quod ostendit (-tur: vgl. Boyancé, Main 101) fidem debere esse secretam (zu F. secreta verweist Hild 1116_{15} auf Sil. Ital. 2, 480 u. Apul. met. 3, 26); Serv. zu Aen. 3, 607; 8, 636 (Herleitung des Brauches von den Sabinern, wohl varronisch); Val. Max. 6, 6, 1: venerabile Fidei numen dexteram suam, certissimum salutis humanae pignus, ostentat; Mythogr. lat. 1, 191 (Latte 237_4); Tert. apol. 24, 5. Zum Problem der Verhüllung u. ihrem symbolischen Sinn vgl. W. Otto: WSt 34 (1912) 320f; Wissowa, Rel. 134; A. Dieterich, Kl. Schriften (1911) 440ff, bes. 447; H. Wagenvoort, Roman Dynamism (Oxford 1947) 133; Latte 237 (Schutz des Heiligen vor menschlicher Berührung, orientalischer Einfluß; doch s. Lombardi 151; O. Seel, Römertum u. Latinität [1964] 311); eingehend Boyancé, Main; vgl. o. Bd. 3, 881f (dazu A. Piganiol, F. et mains de bronze [Cic. ad Att. 7, 1]: Mélanges H. Lévy-Bruhl = Publ. de l'Inst. de droit rom. 17 [Paris 1959] 471/3). Zu Liv. 23, 9, 3: dextrae dextras iungentes fidem obstrinximus, vgl. Täubler 340f; Beseler 160. – Da Dion. Hal. 2, 75 von der Πίστις δημοσία spricht, hat man zumeist ‚F. publica', ‚F. populi Romani' als ursprüngl. Bezeichnung angesehen. Doch kann Dion. Hal. die Anschauung oder Benennung, die sich erst in der Kaiserzeit herausgebildet hat, wiedergeben. Fraenkel dachte allgemein an eine Göttin ‚Gewähr' (196); Heinze hat, mit anderem Ansatz, wahrscheinlich gemacht, daß F. ohne einen Zusatz zu ihrem Namen verehrt wurde (73); aus Ausrufen wie ‚di vostram fidem' (o. Sp. 809) sei diese Kraft der Götter herausgehoben worden (vgl. zuletzt Boyancé, Serm. 333_5). – Von solch religiöser Verehrung konnte die Dichtung ausgehen u. F. als göttliche Macht anrufen. So schon Ennius sc. 403 V. (Trag. fragm. 380 Ribb.): o Fides alma (zu diesem Epitheton C. Koch, Religio [1960] 74f; vgl. im übrigen I. B. Carter, Epitheta deorum = Suppl. zu Roscher, Lex. [1902] 38; Forcellini, Lex. 5, Onomasticon [Pavia 1940] 611f) apta pinnis et ius iurandum Iovis (zum Bezug von Iovis: Boyancé, Serm. 338). Die Personifikation wurde dann immer mehr ausgestaltet (zB. Hor. carm. 1, 24, 7; 4, 5, 20; carm. saec. 57). Über Silius reicht dies bis in die heidn. u. christl. Spätantike hinein (zB. Apul. met. 3, 26, 16) u. entfaltet sich etwa bei Claudian (cons. Stil. 2, 30/49; knapper c. Rufin. 1, 53; paneg. cons. Manl. 171) u. Prudentius, schließlich bei Ennodius von neuem.

f. Etymologie. Meillet sah in F. das (semantische) Verbalsubstantiv zu credere u. rekonstruierte für beide Wörter eine gemeinsame indogerm. Herkunft; eine religiöse Bedeutung sei mit F. schon zu Beginn verbunden gewesen, dann zurückgetreten u. im Christentum wieder lebendig geworden (A. Ernout-A. Meillet, Dict. étymol. [4][Paris 1959] 233); an ihn schlossen sich, mit zT. weitgreifenden Hypothesen, französische Gelehrte wie Dumézil u. Schilling an (o. Sp. 815; behutsam Braun 443_2). Aber diese Annahme wird durch keine Belege gestützt; der Ausruf ‚di vostram fidem' (Meillet 216) gehört in einen anderen Zusammenhang (o. Sp. 809), auch wird F. ‚Glaube' vor Verg. Aen. 4, 12 nicht als Substantiv zu credere gestellt (Lombardi 159/61). Sicher ist, daß F. ebenso wie πείθομαι auf die indogerm. Wurzel *bheidh- zurückgeht. Beseler hat dafür die Urbedeutung ‚Bindung, Vergeiselung' erschlossen (zur Bedeutung ‚binden, flechten' war auf anderem Wege auch R. Meringer gelangt: Wörter u. Sachen 7 [1921] 15; dazu Beseler 141. 150);

da F. ebenso wie πείθομαι keinen konkreten Vorgang bezeichnet, erschloß er, daß schon in indogermanischer Zeit eine Humanisierung erfolgt u. an die Stelle einer wirklichen Bindung die symbolische Übereignung getreten sei. Doch ist diese Erklärung sprachwissenschaftlich nicht zu halten; vgl. A. Walde-J. B. Hofmann, Wb 1³ (1938) 494; sachliche Einwände gegen die ‚Bindung' bei Lombardi 136 (mit der Feststellung, daß dies für Beselers Gesamtbild nicht entscheidend ist); vgl. Boyancé, Main 105f. (Auch Beselers Versuch, officium von opifidicium statt, wie üblich, von *opifaciom, abzuleiten, SavZRom 49 [1929] 448f, zeigt zwar seine hohe Auffassung von F. u. ihrer Geltung, wird aber dem Befund nicht gerecht: Walde-Hofmann, Wb 2 ³[1954] 204f.) – In der Antike war das Gefühl für die Zusammengehörigkeit mit foedus immer lebendig: Enn. ann. 32 V.; Cat. 87, 3; 76, 3f; Cic. off. 1, 38 an wohl noch unfertiger Stelle: Poeni foedifragi (nach Ennius: W. H. Friedrich: Hermes 76 [1941] 116) als Variation zu fides Punica (vgl. Sil. Ital. 13, 284f); Donat. zu Ter. Andr. 1, 5, 54: dextram .. fidei et foederis membrum; Serv. Dan. zu Aen. 8, 641: Cicero foedera a fide putat dicta; vgl. Lucan. 8, 311: quod si nos Eoa fides (vgl. o. Sp. 815) et barbara fallent foedera; Paul. Fest. 84 M.; Isid. orig. 8, 2, 4 (u. Sp. 830). Durch Isidor blieb diese Etymologie auch im MA lebendig. Ob bei Eutropius 10, 3, 2, wo in einem Teil der Überlieferung infoedus für infidus steht, ein Etymologisieren des Autors (so E. Bickel: Schmeck, Inf. 441_1) beabsichtigt ist oder, über Isidor hin, ein Abschreiber auf diese Verwandtschaft anspielen wollte (oder ob bloße Verschreibung vorliegt), bleibt unsicher (Schmeck, Inf.). Mit F.-foedus hat man auch die Fetiales in Verbindung gebracht (Varro ling. 5. 86; Lombardi 123).

II. Einzelne Autoren. a. Zweites Jh. vC. 1. Ennius. Bei Ennius (mit Ansätzen bei Naevius ?) ist offenbar das Verhalten des Regulus als exemplum von F. gestaltet worden (im Zusammenhang der Verhandlungen über die Cannae-Gefangenen ? Kornhardt); davon hängen dann Cicero (off. 3, 102/5; vgl. fin. 2, 65: nulla vi coactus praeter fidem, quam dederat hosti), Horaz (carm. 3, 5) u. Silius Italicus (6, 545ff) ab. Daß Einzelherrschaft u. F. sich ausschließen, sprach Ennius in einem bes. wirkungsreichen (s. Vahlens Testimonia) Vers aus, sc. 404 V.: nulla regni sancta societas nec fides est (zum Text O. Skutsch: ClassQ 42 [1948] 94; danach vielleicht auch Catos Klage, frg. 9 J.: ubi societas, ubi fides maiorum ?).

2. Plautus. Verzeichnis aller F.stellen mit klarer Gruppierung bei Lombardi 30/2 (vgl. D. C. Earl: Historia 9 [1960] 241f). Im Rudens-Prolog (11. 29) taucht bereits die später geläufige Verbindung F.-pietas auf. Zu Aulularia 608ff (Verstecken des Schatzes im F.-Tempel) d'Agostino 76f. Über die Heraushebung von F. in Zusätzen zum griech. Original Kunkel 6f. 15. – Zu den Autoren des Scipionenkreises: D. C. Earl, Terence and Roman Politics: Historia 11 (1962) bes. 482 (vgl. Earl, Sall. 27). Fabius Pictor legte in seiner Geschichtsdarstellung vor der griech. Welt auf F. (πίστις) größten Nachdruck (Gelzer 3, bes. 70).

b. Ausgang der Republik. 1. Cicero. In Ciceros Leben u. Werk kommt der F. ein besonderer Platz zu (vgl. o. Sp. 803). In seinen Reden betont er häufig, mit welcher F. er sich der Aufgabe annehme; F. rückt damit in enge Nachbarschaft zu diligentia (J. Graff, Ciceros Selbstauffassung [1963] 87; eingehende Erörterung der Stellen u. dieses ganzen Zusammenhanges bei G. Kuhlmann, Diligentia, Diss. Münster [1958] 96. 116f. 149f, bes. 168). Auch sonst hebt Cicero oft die F. hervor (eindringlich in Catil. 2, 11, 25) u. macht sie fast zu einem Leitprinzip seines Wirkens (zur geläufigen Verbindung F.-officium Gelzer 1, 72f). Voll Stolz berichtet er, wie auch diese Seite Anerkennung findet (zB. Att. 7, 2, 7 vom Nov. 50; Graff aO. 40). Wie an anderen Stellen (zB. fides et probitas, rep. 3, 8. 27. 28; dazu Earl 12) u. wie bei Sallust rückt F. dabei in eine Reihe mit den eigentlichen Tugenden; zur Verbindung F.-gravitas (zB. Mil. 22 iustitia gravitas humanitas fides) Hiltbrunner, Lat. 202_{19}. 206_{34}. In De officiis tritt F. bereits in den von Panaitios bestimmten Teilen heraus, zunächst im iustitia-Abschnitt 1, 20/3 (zur geläufigen Verbindung F.-iustitia ThesLL 682, 71ff). Da in dem, wohl mit Umstellung u. Verkürzung, aus dem Griechischen übernommenen Abschnitt das, was für den Römer entscheidend war, zu wenig herauskam, fügt Cicero nach dem zunächst deutlich markierten Ende hinzu: fundamentum autem est iustitiae fides (23), u. erläutert dann F., etwas summarisch: id est dictorum conventorumque constantia et veritas (Pohlenz 27 rechnet mit der Möglichkeit, daß auch Panaitios hier kurz πίστις erwähnt

habe, schwerlich zu Recht; zu der Definition vgl. Donatus zu Ter. Andr. 34: fides commendatorum fida executio vel observantia; eine einfachere Definition gab Cicero früher part. or. 78: iustitia ... creditis in rebus fides ... nominatur). Danach erweitert Cicero seinen Zusatz durch die Etymologie: credamusque, quia fiat, quod dictum est, appellatam fidem (mit dieser Etymologie spielt er auch fam. 16, 10, 2; rep. 4, 7; vgl. ThesLL 661, 69/83; zum Zusammenhang der Etymologie mit juristischen Ausdeutungen einzelner Wörter o. Bd. 6, 818). In off. 2, 26/9 wird über die Begriffe aequitas u. F. eingehend gesprochen, wobei sie in den Vorstellungsbereich der humanitas rücken (Harder 404. 406). In Buch 3, dem selbständigsten Teil des Werkes, erhält F. noch größeres Gewicht (vgl. Pringsheim 1, 167; Heinze 80), am meisten bei der Regulus-Erzählung, an der sich das Thema des Buches (Konflikt utile-honestum) bes. gut demonstrieren ließ. Pohlenz hat auch hier Cicero auf griechische Vorlage zurückgeführt (NGG 1934, 31f); aber die feste Einbeziehung der Ennius- u. Acciusverse u. die ganze Argumentationsweise spricht dagegen, Cicero wird auch hier F. von sich aus herausgehoben u. das angemessene Beispiel gewählt haben. – Zur Nachwirkung der F.definition off. 1, 23 bei Ambros. off. min. 1, 142 s. u. Sp. 833.

2. Sallust. Bei Sallust wird F. gelegentlich zusammen mit anderen ‚Tugenden' in die Reihe der bonae artes gestellt, zB. Cat. 10, 4 (Earl 11f). Konsequent hält sich Sallust an die Bedeutung ‚Verläßlichkeit'; das kann mit der archaischen Herkunft der ganzen sallustischen Werte zusammenhängen (Pöschl 81), doch war die andere, ‚modernere' Bedeutung (‚Glaube', subjektive Überzeugung) einstweilen überhaupt wenig durchgedrungen. Zur außenpolitischen Problematik der F., derer man sich allmählich überhaupt stärker bewußt wurde, vgl. den Mithridatesbrief in den Historien, wo der Mißbrauch des röm. Schlagwortes F. beklagt wird (§ 7, dazu Earl 109f).

3. Catull. In Catulls Liebesdichtung erhält F. einen wichtigen Platz. Reitzenstein hat (in der Zeit von Gelzers Untersuchungen zur Nobilität) herausgearbeitet, wie die Bindung der Ehe von Catull auf seine Liebe übertragen u. damit der röm. F.hintergrund für diese Dichtung hinzugewonnen wird. Vgl. O. Hezel, Catull u. das griech. Epigramm = Tübinger Beitr. z. Altertumswiss. 17 (1932) 65/8; Alfonsi; Oksala.

c. Augusteische Zeit. Die Rückbesinnung auf die alten Werte, die Erneuerung der Religiosität führte zu neuer, stärkerer Hinwendung auch zu F. Während pietas, in den vorausgehenden Auseinandersetzungen oft als Schlagwort benutzt, jetzt etwas zurücktrat (zum Fehlen der personifizierten Pietas in augusteischer Zeit C. Koch: PW 20 [1941] 1224f), wird die Personifikation der F. mit noch größerem Nachdruck als zuvor (etwa Cat. 30, 11) angewandt. Im offiziellen Bereich ist die Hinwendung zu F. zwar nur gelegentlich greifbar: vom F.tempel wird nichts Besonderes berichtet, auch auf dem Tugendschild des Augustus kommt F. nicht eigens vor (zum Tugendkanon: virtus clementia iustitia pietas s. oben Bd. 3, 124), ebenso wird F. im Mon. Ancyr. nicht überstark herausgehoben (6, 6); vgl. dazu A. v. Domaszewski, Die philosophische Grundlage des augusteischen Prinzipats: Festgabe E. Gothein (1925) 69. Aber in der Literatur zeigt sich, welches Gewicht jetzt hierauf gelegt wird (daher auch das neue Interesse an Numa).

1. Vergil. In der Prophezeiung von Roms Weltherrschaft u. der augusteischen Friedenszeit ist F. stark herausgehoben (die Verbindung cana Fides, Aen. 1, 292, kehrt noch bei Dracont. Romul. 7, 12 wieder). An dem Helden der Aeneis wird die pietas, der fromme Gehorsam gegenüber den Göttern, herausgehoben; dagegen ist Achates immer wieder durch seine F. gegenüber Aeneas charakterisiert. Wichtig für die weitere Bedeutungsentwicklung von F. ist Aen. 4, 12: credo equidem, nec vana fides, genus esse deorum; die Bedeutung ‚Glaube, Überzeugung' wird hier indes noch durch das Verbum credere gestützt (zum bes. Nachdruck: R. Heinze: GGA 177 [1915] 156; vgl. auch Meillet).

2. Horaz. Zur Geltung von F. bei Horaz vgl. W. Theiler, Das Musengedicht des Horaz = Königsberger Gel. Ges. 12, 4 (1935) 277[5]. In den Römeroden wird F. weniger herausgehoben als die anderen Tugenden, da sie auf einer besonderen Stufe steht (nur im untergeordneten Zusammenhang begegnet carm. 3, 2, 25: fideli ... silentio). Für den Unterschied pietas-F. bezeichnend sind folgende zwei Stellen: carm. 2, 18, 9: fides et ingeni benigna vena est (‚man hat Vertrauen zu mir', Heinze), Verläßlichkeit im menschlichen Bereich; carm. 1, 17, 13: dis pietas mea et musa cordi est, gegenüber den Göttern (bei Bakchylides, der Vorlage für den Eingang von

carm. 2, 18, blieb die Aussage äußerlich: εὐμενὴς θυμός).
3. Livius. Im Geschichtswerk des Livius gibt es wohl keinen wichtigeren Abschnitt, in dem nicht die F. zu einem bestimmenden Element würde; an dem überlieferten Geschehen wird immer wieder diese Seite ins Licht gerückt (u. wo dies, wie beim Kampf zwischen Rom u. Karthago, von der Tradition längst vorgegeben war, wird es noch stärker unterstrichen). Neben den früheren Erörterungen (bes. E. Burck, Livius als augusteischer Historiker: Die Welt als Geschichte 1 [1935] bes. 477/9; G. Stübler, Die Religiosität des Livius = Tübinger Beitr. z. Altertumswiss. 35 [1941] Reg.; P. G. Walsh, Livy [Cambridge 1961] 98. 69) s. jetzt die Monographie von Merten.
4. Elegie (in der Mehrzahl der Fälle steht das Wort fides am Ende des Pentameters). Bei Tibull spielt F. nur eine geringe Rolle; sehr stark tritt sie bei Properz hervor, zT. im Anschluß an Catull. Zum augusteischen Ethos solcher Stellen vgl. Burck, bes. 171. – Ovid entwickelt frühere Wendungen weiter. Anders als Verg. Aen. 4, 12 kann F. bei ihm auch ohne Stütze durch credere das subjektive ‚glauben' ausdrücken: fast. 2, 498 (F. neben credere: fast. 4, 203f; auch ist fide maius 2, 113 etwa gleichbedeutend mit vix equidem credo 2, 551, vgl. Heinze 321_{19}). Wie F. u. pietas seit dem Rudens-Prolog eng verknüpft waren (Ehrhardt 1, 289f; Boyancé, Main 110), das eine im Bereich der verwandtschaftlichen, das andere darüber hinaus bei nicht naturgegebenen Bindungen galt (vgl. C. Koch: PW 20 [1941] 1221f), kann beides gelegentlich auch ausgetauscht werden; Ovid variiert damit sogar den Aeneis-Eingang: aus pietate insignis wird fide conspicuus (her. 5, 139).
d. Spätere Zeit. 1. Prosaiker des 1. Jh. nC. Die alte F., die in Treueverhältnissen der Wirklichkeit zurücktrat (s. o. Sp. 808), konnte in der Rhetorik um so freier zum Thema gewählt u. ausgestaltet werden. Die Bereiche treten am deutlichsten bei Valerius Maximus heraus: 9, 6 u. vor allem (systematisch) 6, 6/8. Zu Vell. Pat. 2, 126, 2f vgl. Fuchs, Aug. 193 (auch zu der alten Verbindung F.-pax). Beim Philosophen Seneca ist F. wenig herausgehoben. Bei einer Durchmusterung der Tugenden wird sie sanctissimum humani pectoris bonum genannt (ep. mor. 88, 29; A. Stückelberger, Senecas 88. Brief [1965] 128f); doch werden in dem Zusammenhang die anderen Tugenden gleichermaßen gepriesen (dazu M. Pohlenz, Die Stoa 1 ²[1959] 315; 2, 158).
2. Dichter des 1. Jh. Während in der Prosa weithin die alte Bedeutung festgehalten wird, experimentiert die Dichtung in der neuen Richtung. Wie schon Ovid (trist. 4, 3, 14) spielt Manilius 2, 130 mit den beiden Seiten der F., der ‚objektiven' u. der ‚subjektiven' (ThesLL 672, 72; 688, 27). Bei den Epikern werden frühere Verbindungen aufgenommen, zB. pietas-F. (pietasque fidesque fast stereotyp: Lucan. 5, 297; 10, 407; Stat. Theb. 2, 462; 5, 627; 7, 217; fides et pax: Stat. Theb. 7, 542. 612; F. personifiziert 11, 98), ebenso das längst formelhafte si qua fides (zB. Lucan. 2, 550; 9, 83; vergilnäher Calpurn. buc. 7, 55f: F. neben credere). Zu Lucans fides Eoa s. o. Sp. 819. Zu Stat. silv. 5, praef. 10 (bona fide) vgl. F. Sauter, Der röm. Kaiserkult bei Martial u. Statius = Tübinger Beitr. z. Altertumswiss. 21 (1934) 173. – Nirgends aber ist im Epos die F. stärker herausgehoben als bei Silius Italicus (v. Albrecht 55 spricht sogar vom ‚Epos der F.'). Eindrucksvollste Stelle ist der Auftritt der personifizierten F. (gestaltet nach Vergils Fama u. den Allegorien Ovids) bei der Einnahme Sagunts durch Hannibal am Anfang des 2. Punischen Krieges (2, 475ff; v. Albrecht 56/62). Auch sonst tritt F. stark hervor. Die Römer sind die sacrata gens clara fide (1, 634; vom Gegensatz zur fides Punica her); 16, 156f: si pulchra tibi Mavorte videtur, pulchrior est gens nostra fide (Christ, LitG 154; vgl. o. Sp. 815). Eingehende Erörterung bei v. Albrecht 55/86.
3. Tacitus. Welch große Rolle F. für Tacitus spielt, zeigt schon die Vielzahl der Stellen (A. Gerber-A. Greef, Lex. Taciteum 1 [1877/90] 462/4; R. Syme, Tacitus 2 [Oxford 1958] 544; vgl. 561. 535). Das gehört zu dem taciteischen Bemühen, die alten Werte noch einmal aufzunehmen u. zur Geltung zu bringen. Die Zurückhaltung gegen die moderne Entwicklung ist auch an einer sprachlichen Einzelheit zu beobachten: anders als sonst in nachklassischer Zeit tritt bei Tacitus fidus nicht hinter fidelis zurück (E. Wölfflin: Philol 26 [1867] 147 = Ausgew. Schr. [1933] 78).
B. Christlich. I. Allgemein. a. Forschung. Die Erörterungen christlicher Autoren über den wahren Glauben, in Schriften mit dem Titel De fide (bzw. De fide Christiana) oder in allen übrigen Zusammenhängen, müssen aus diesem Artikel, der nicht eine Geschichte des Glaubensbegriffes geben kann, fernbleiben.

Daher ist auch nicht auf den einen wichtigen Unterschied einzugehen, daß F. einmal den Glaubensvorgang (fides, qua creditur), zum anderen den Glaubensinhalt (fides, quae creditur) bezeichnet (zu diesem doppelten Aspekt in den Schriften von Marius Victorinus u. Augustinus vgl. Benz; Löhrer; Kamlah, bes. 74f. 197/200). Darin könnte sich das frühere Nebeneinander: F. als Versprechen u. F. als Treue zu der einmal getroffenen Vereinbarung, fortsetzen; aber da bei Begriffen wie disciplina, doctrina eine ähnliche Doppelheit begegnet, bedarf dies weiterer Klärung. – Einem orientierenden Überblick über den Wortgebrauch, wie er auch in diesem Teil des Artikels das einzige Ziel sein kann, steht der Mangel an detaillierten Untersuchungen, an Kommentaren u. Speziallexika zu christl. Autoren im Wege; bei der christl. F., die zunächst weit eindeutiger festgelegt zu sein scheint als die heidnische, dann aber rasch an schwierige Probleme heranführt, sind noch weit mehr Fragen offen als bei der heidnischen (die Notwendigkeit einer eingehenden Untersuchung wird oft betont, etwa bei Ehrhardt 1, 289_5). Auch neuere Wörterbücher (zB. Blaise, Dict. 351) leiden unter diesen Schwierigkeiten. Indes fehlt es nicht an Vorarbeiten für eine Untersuchung des christl. F.-begriffes (bzw. für die dazu notwendigen Monographien); nach vereinzelten früheren Hinweisen (zB. G. Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins [1879] 52/6, bes. 54; desgleichen ist im ThesLL bei F. ebenso wie bei credere u. den zugehörigen Wörtern der christl. Sprachgebrauch gestreift; vgl. Dahinten) hat die neuere Forschung auch diese Aufgabe in Angriff genommen. Die Geschichte des Wortes πίστις ist dank der NT-Forschung (Bultmann, vgl. Hatch, Ljungman; W. Bauer, Wb[5] [1958] 1309/19, bes. 1313/7, Lit.) von Homer bis zum frühen Christentum geklärt. Im Lateinischen haben Arbeiten aus der Schule von J. Schrijnen u. Ch. Mohrmann zur Syntax u. Semantik, Einzeluntersuchungen zu Begriffen u. Begriffsgruppen (zB. Blumenkranz, Dürig, Stuiber) u. zu einzelnen Autoren (zB. Teeuwen u. Braun zu Tertullian, Löhrer zu Augustinus) wichtige Gesichtspunkte gewonnen; auch wird F. in anderen Zusammenhängen gestreift (zB. bei de Ghellinck, Sainio). Auf dieser Grundlage soll im folgenden einiges herausgehoben werden; vgl. im übrigen die Art. *Devotio, *Disciplina, *Fiducia, *Glaube, *Gnade, *Hoffnung, weiter *Pietas, *Religio.

b. Πίστις u. fides. Das griech. Wort πίστις leitet sich zwar aus der gleichen ‚Vertrauens'-Wurzel her wie F. (o. Sp. 818), hat aber in vielem einen besonderen Weg genommen, wobei die Zahl seiner Nuancen weit geringer blieb als bei F. Das Wort hatte seinen Ort zunächst in der menschlichen Sphäre; dabei stieg es nicht zum Rang einer moralischen Eigenschaft empor, sondern blieb etwa bei der Bedeutung ‚Zuversicht, Vertrauen' u. dgl. Isoliert steht eine Stelle PsArist. virt. et vit. 1250b23: ἀκολουθεῖ τῇ δικαιοσύνῃ καὶ ἡ ὁσιότης καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ πίστις καὶ ἡ μισοπονηρία; vgl. E. A. Schmidt, Aristoteles über die Tugend (1965) 95 mit Verweis auf Demetr. Phal. 60f (Wehrli). (Wohl unter röm. Einwirkung ist πίστις auch bei Epiktet eine Tugend; wie es scheint, ist jedoch Heinzes Hinweis [80] nicht aufgegriffen u. Epiktets Sprache noch nicht in weiterem Umfang auf solche röm. Elemente hin untersucht worden.) Von hellenistischer Zeit an wird das Wort auch in religiösen Zusammenhängen gebraucht (‚Vertrauen zu den Göttern' u. ä.); das erleichtert dann seine Anwendung in der jüd. u. christl. Welt. – Wenn sich πίστις u. F. im heidn. Bereich nach verschiedenen Richtungen entwickelt hatten u. sich nur noch an einer verhältnismäßig schmalen Seite berührten, so war andererseits die Entsprechung doch stets wie von selbst gegeben (vgl. Fabius Pictor: o. Sp. 812). So wird auch für πίστις in christl. Sinne von Anfang an F. eingesetzt; bei Tertullian u. Minucius Felix zeigt sich, mit welcher Selbstverständlichkeit sogleich die frühen Christen im Lat. dieses Wort dafür angewandt haben. Ebenso wie die Substantive werden auch die Adjektive in der neuen Bedeutung gleichgesetzt; für πιστός, ἄπιστος ‚gläubig, ungläubig' haben die Übersetzer das nur zu π., ἄ. – ‚treu, untreu' passende fidelis, infidelis eingesetzt; vgl. A. Debrunner, Griech. Bedeutungslehnwörter im Latein: Festschr. F. C. Andreas (1916) 18. Übrigens begegnet fast nur diese vollere Form, nicht (in)fidus, einmal wohl weil dessen heidnischer Sinn ‚untreu' solcher Umwertung widerstrebte, vor allem aber weil es im nachklassischen Latein ohnedies immer weiter zurücktrat (Tacitus bildet die Ausnahme; o. Sp. 824); in den romanischen Sprachen hat sich nur die vollere Form fidelis mit ihren Ableitungen durchgesetzt (W. Meyer-Lübke, Etymol. Wb. d. roman. Sprachen [1938] s. v.; zur Entwicklung im Deutschen: Trübners dt. Wb. 2 [1940]

242); zum Zurücktreten von infidus hinter infidelis: Schmeck, Infidus 441f. Die Gleichsetzung von F. mit dem christlich umgeprägten Wort πίστις wird dadurch erleichtert oder vielmehr erst ermöglicht, daß der Aspekt des ‚Glaubens' (freilich nicht in religiösem Sinne, sondern in der Bedeutung: ‚für wahr, für richtig halten') an ihm allmählich, seit den Schriften zu Beginn des 1. Jh. vC. u. dann bes. in der Dichtersprache, bes. von Verg. Aen. 4, 12 an, immer stärker in den Vordergrund getreten war. In den Monographien zur heidn. F. ist auf diese Vorstufen zur christl. Bedeutung immer wieder hingewiesen worden (außer Fraenkel u. Heinze ist wieder vor allem auf Beseler zu verweisen, der die verschiedenen Voraussetzungen des ‚Glaubens'-Begriffes klärt; vgl. Lombardi 145f). Gewiß wird bei der Gleichsetzung von F. mit christl. πίστις ein großer Teil der mit F. bisher verbundenen Vorstellungen preisgegeben. Ein wesentlicher Unterschied zu früher liegt darin, daß die Machtseite, die bei πίστις gefehlt hatte u. für die es im Griechischen auch sonst keinen Ausdruck gibt, jetzt keinen Raum mehr hat (zur F. der Götter s. o. Sp. 809; Dianae sumus in fide [Cat. 34, 1] ließe sich nicht von Gott aussagen), sondern es nur um die F. des Verehrenden, Aufschauenden geht. Bei dem gegenseitigen Verhältnis, bei dem anfangs die übergeordnete Seite bestimmend war (wenngleich niemals ohne Mitwirken des anderen Partners), hat sich das Gewicht jetzt völlig auf die andere Seite verlagert. Andererseits läßt sich der große Hintergrund von F. auch im neuen Bereich kaum ausschalten; dank seiner reichen Vergangenheit bekommt F. im Christlichen größeres Gewicht als es πίστις besaß (M. Pohlenz, Die Stoa 1²[1959] 436; vgl. Pringsheim 1, 167). Zunächst mochte F. tatsächlich als bloße Übersetzung von πίστις gelten u. nur gelegentlich, etwa in bestimmten Verbindungen, seine alten Zusammenhänge bewahren. Aber je freier u. sicherer man sich dann gegenüber der geistigen Welt des Heidentums fühlte, um so stärker drang allmählich auch bei F. der alte, ‚röm.' Gehalt wieder ein. (Dabei wird mitgesprochen haben, daß die biblischen Begriffe berith u. διαθήκη die Vorstellung vom Treueverhältnis zwischen Gott u. seinem Volk lebendig hielten.) Dieser Vorgang erreicht im Ausgang des 4. Jh. seinen Höhepunkt, vgl. Ambrosius, Prudentius, Augustinus (u. Sp. 832f).

c. F. u. credere. Wie in der früheren Zeit ist auch bei den christlichen Autoren das zu F. gehörige Verbum regelmäßig credere, nur ausnahmsweise fidere; bis in die späte Zeit (s. etwa die Aug.-Konkordanz von F. D. Lenfant 1/2 [Bruxelles 1963]) kehrt die Zusammenstellung F.-credere wieder. Umgekehrt fehlt zwar das Substantiv credulitas nicht; das Wort wird auch, anders als im heidn. Bereich, in positivem Sinn gebraucht, aber an Häufigkeit reicht es an F. nicht entfernt heran. (Später begegnet bei Hieronymus neben dem geläufigen F. auch fidelitas, jedoch in abwertendem Sinne [adv. Pelag. 2, 22: fidelitas parva]; sonst ersetzt er in seiner Übersetzung fidelitas durch F.; L. J. Engels, Observations sur le vocabulaire de Paul Diacre = Lat. Christ. Primaeva 16 [Nijmegen 1961] 247f.) Im Griechischen war beim Verbum die hebr. Konstruktion durch πιστεύειν εἰς nachgebildet worden; diese ungewöhnliche Verbindung wurde dadurch erleichtert, daß die nachklass. Koine ohnedies präpositionale Ausdrücke bevorzugt (nach Camelot, Credere; Mohrmann 195; F. Blass-A. Debrunner, Gramm. d. ntl. Griech. ⁸[1948] 105f). Analog verläuft die Entwicklung im Lateinischen. Auch hier kommt eine eigene, spätlat. Neigung, den Kasus statt durch die Endungen immer mehr durch Präpositionen auszudrükken, der neuen Konstruktion zugute (zudem war pietas erga parentes u. dgl. längst geläufig): credere/fidere in Christum bzw. in Deum (J. Schrijnen–Ch. Mohrmann, Studien z. Syntax der Briefe des hl. Cyprian 1 [Nijmegen 1936] 128/30); analog beim Substantiv fides in (ebenso spes in). Zunächst ist dies nur gräzisierender Ersatz für credere Deo; es macht die Fremdheit deutlich, aber ein Bedeutungsunterschied liegt kaum vor (bei Tert. apol. 23, 18 zeigt sich an den verschiedenen Fassungen [dazu G. Thörnell, Studia Tertullianea 4 (Uppsala 1926) 102/4], wie zunächst noch zwischen den verschiedenen Konstruktionen geschwankt wird). Aber bald kam es zur Differenzierung; am intensivsten reflektiert Augustinus auf die Bedeutungsunterschiede. Vgl. tr. in Joh. 29, 6 (CCL 36, 287): .. ut credatis in eum, non ut credatis ei; ... non autem continuo qui credit ei, credit in eum ... Rursus etiam de apostolis ipsius possumus dicere: credimus Paulo, sed non: credimus in Paulum; credimus Petro, sed non: credimus in Petrum .. Quid est ergo credere in eum? credendo amare, credendo diligere, credendo

in eum ire et eius membris incorporari. Ipsa est ergo fides quam de nobis exigit Deus (vgl. en. in Ps. 77, 8 [CCL 39, 1072f]; dazu Camelot 151; Mohrmann 197; zu Faustus v. Riez spir. 1, 1 vgl. Mohrmann 200). Bis zu Thomas v. Aquino (Camelot 152; Imbert, Soc. 414) hat dies immer stärkere Bedeutung erlangt, großenteils im Anschluß an eine PsAug.-Stelle, s. de symbolo 1 (bzw. 181 de tempore): PL 40, 1190f: Non dicit ‚credo Deum' vel ‚credo Deo', quamvis et haec saluti necessaria sint. aliud enim est credere illi, aliud credere illum, aliud credere in illum. credere illi est: credere vera esse quae loquitur (= heidn. Sprachgebrauch von F. u. credere); credere illum: credere quia ipse est Deus; credere in illum: diligere illum. credere vera esse quae loquitur, multi et mali possunt; . . credere autem ipsum esse Deum, et daemones possunt (vgl. Beumer); credere vero in Deum, soli noverunt qui diligunt illum, qui non solum nomine Christiani sunt, sed et factis et vita, quia sine dilectione fides inanis est . . .

d. F. = fides christiana. Statt mit fides Christiana konnte die neue Religion schlicht mit F. bezeichnet werden; daher heißen, analog dem Griechischen, die Christen häufig fideles (o. Bd. 2, 1120f). Gelegentlich, etwa in Bibelzitaten bei Tertullian, also aus den Anfängen der christl. Latinität, heißt es auch ohne Bedeutungsunterschied credentes (Koffmane 53); jedoch werden bei Hieron. sit. et nomin. locor. hebr. 3, 59, 19/21 credentes (= catechumeni) unterschieden von fideles (= Getaufte, s. u.); vgl. Dölger, ACh 2 (1930) 74f.

e. F. = Taufe. Wenn F. ohne Zusatz den christl. Glauben bezeichnet, war es kein großer Schritt, darunter auch den Eintritt in diesen Glauben zu verstehen u. es entweder mit confessio (für Cyprian herausgehoben von H. A. M. Hoppenbrouwers, Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance = Lat. Christ. Primaeva 15 [Nijmegen 1961] 126; zB. ep. 31, 3: quid gloriosius . . quam supplicia sua post fidem amare coepisse?) oder mit der Taufe gleichzusetzen. Als zwei Stadien treten schon bei Tertullian ante fidem u. post fidem nebeneinander (pudic. 18, 15; zu an. 41, 4 vgl. J. H. Waszink, Tert. de an. [Amsterdam 1947] 455); Tertullian nennt die Taufe sacramentum fidei (adv. Marc. 1, 28, 2; an. 1, 4; die Verbindung gelegentlich auch in anderem Sinne) oder signaculum fidei: de Ghellinck 114. Die gleichen Ausdrücke finden sich bei Augustinus (Stellen bei Camelot, Sacr., mit Einordnung in dessen Theologie). Dementsprechend werden catechumeni u. fideles unterschieden (Sainio 33f; Teeuwen 121; zuletzt A. A. R. Bastiaensen, Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'itinéraire d'Égérie = Lat. Christ. Primaeva 17 [Nijmegen 1962] 9/11). Zu fidei candidatus (Hieron. ep. 69, 3 u. a.) vgl. o. Bd. 2, 840. – Zu calor fidei (bzw. fervor) bei Tertullian, Hilarius, Eugippius, Caesarius (vgl. Ambr. hym. 7, 19: Fides calore ferveat) vgl. ThesLL 3, 182, 8ff; vor allem Skånland.

f. F. auf andere Lehren übertragen. F. hatte seinen Platz zunächst nur im Zusammenhang der christl. Religion; sekundär wurde es dann auch auf Irrlehren, Sekten, ja sogar auf die heidn. Religion übertragen. Am weitesten geht darin Tertullian, mit Freude an der Paradoxie; vgl. idol. 14, 7: o melior fides nationum in suam sectam, quae nullam sollemnitatem Christianorum sibi vindicat; dazu L. Koep: JbAC 5 (1962) 53_{73}; Tert. adv. Marc. 1, 1, 5: Marcion deum, quem invenerat, extincto lumine fidei suae amisit. In solchen Zusammenhängen kann ausnahmsweise auch der Plural auftreten (gegen die zunächst selbstverständliche Feststellung der Grammatiker: fides . . pluralem numerum facere prohibetur [Prob. inst. gramm. 4, 88, 12]): Hilar. syn. 7: omnes fides, quae post sanctum Nicaenum synodum diversis temporibus et locis editae sunt; ad Const. 2, 5: annuas atque menstruas de Deo fides decernimus; pointierter ebd. 7: condis fides, contra fidem vivens (zu dieser Betonung des Gegensatzes vgl. 2, 9: haeretici omnes scripturas sine scripturae sensu loquuntur et fidem sine fide protendunt).

g. Festhalten des alten Sinnes. Bei alledem aber ist der alte Vorstellungsbereich von F. nicht ausgeschaltet. Die Kontinuität ist so groß, daß die Definition von F. mit Hilfe der angeblichen Etymologie (fieri) auch bei christl. Autoren immer wieder aufgegriffen wird, etwa bei Augustinus (s. Konkordanz), zB. epist. 82, 22; mend. 20, 41; s. 492 usw.; Caesar. s. 12 (57 Morin); Cassiod. in Ps. 72, 39: fides dicta est ab eo, quod fiant dicta (Isid. orig. 8, 2, 4: . . nomen fidei inde est dictum, si omnino fiat, quod dictum est aut promissum; . . . hinc et foedus). In seiner alten Bedeutung ‚Treue, Verläßlichkeit' kehrte F. bei den christl. Autoren überall wieder, nicht

nur bei Tertullian, Laktanz oder Augustinus (dazu Kamlah 197), sondern auch noch in der Regula Benedicti (s. o. Bd. 2, 134).

h. Umprägungen. Wichtiger aber ist es, wie die alten Zusammenhänge u. Verbindungen von F. in den neuen Bereich übertragen werden. Die alte Verbindung spesque fidesque (Ov. met. 7, 648) wird, bei Anspielungen auf 1 Cor. 13, 13, von christl. Dichtern aufgenommen; vgl. Sedul. carm. pasch. 1, 375: spesque fidesque meum comitantur in ardua gressum; Paul. Nol.; Orientius (die Stellen bei E. Wölfflin: ArchLatLex 3 [1886] 457). Apologeten können hier leicht an die heidn. Vorstellungswelt anknüpfen. Bei Tertullian, der dank seinem Verhältnis zur Sprache für solche Möglichkeiten einen besonderen Blick hat, begegnet auch resque fidesque (o. Sp. 806) im neuen Sinn; vgl. de fuga 13, 1: qui rem, non qui fidem meam eripere quaesierit (Otto, Sprichw. 297). Die fides sincera kehrt mit ihren verschiedenen Schattierungen im neuen Zusammenhang wieder (Hiltbrunner, Lat. 130 u. a.), ebenso die alte Verbindung F.-gravitas, so bei Tert. adv. Marc. 2, 7, 1: exigere ... a deo debes et gravitatem summam et fidem praecipuam in omni institutione eius (dazu Hiltbrunner, Vir grav. 207).

i. F. u. militia christiana. Im Vorstellungskreis der militia christiana erhält auch F. ihren Platz. Auch wenn bei *sacramentum die Christianisierung nicht über den Begriff ‚Fahneneid' erfolgt ist (dazu zuletzt, nach de Ghellinck u. a., Braun 437), wirkt doch dieser Aspekt später mit herein; zB. Arnob. 2, 5 in parallelem Ausdruck: fidem rumpere Christianam, salutaris militiae sacramenta deponere (de Ghellinck 226); vgl. Martin v. Braga corr. rustic. 17: fidem Christi rumpere. – Die Verbindung F.-devotio, wohl seit alter Zeit in der Soldatensprache zur Bezeichnung des treuen Gehorsams geläufig, wurde ebenfalls christlich umgeprägt. Schon bei Tertullian setzt dies ein, von Cyprian u. Laktanz an entfaltet es sich weiter; vgl. Stuiber (auch o. Bd. 3, 858f); weiter A. Kolping, Sacramentum Tertullianeum (1948) 107_{51} (vgl. 73_{114}); A. Wlosok, Laktanz u. die philos. Gnosis: AbhH 1960, 189. Allmählich treten dann, bes. bei Ambrosius, die militärischen Assoziationen in dieser Verbindung zurück; es geht nur noch um den gläubigen Gehorsam gegenüber Gott. Musterbeispiel solcher F. u. devotio ist Abraham (vgl. schon Tert. cult. fem. 2, 2, 6: pater fidei); vgl. Stuiber 156; F. et devotio supplicantis noch bei Ennodius 61, 19 (Vogel). – Die pignora fidei, die man früher eng mit der juristischen Seite der F. in Zusammenhang brachte, gehören weit mehr mit der moralischen F.bedeutung zusammen (allem Anschein nach hat die juristische Sonderentwicklung von F. überhaupt verhältnismäßig wenig auf den christl. Sprachgebrauch eingewirkt). Im Anschluß an Heinze u. Gross hat Dürig den Ausdruck in die christl. Sprache eingeordnet.

II. Einzelne Autoren. a. Tertullian. Dieser macht sich in der Apologetik die Zusammenhänge mit der heidn. Vorstellungswelt zunutze, zB. apol. 46, 14 (bei einem Vergleich zwischen christl. u. heidn. Tugenden): si de fide comparem, Anaxagoras depositum hospitibus denegavit; Christianus et extra fidelis vocatur. Obwohl Tertullian in diesem Werk darauf bedacht ist, an heidn. Vorstellungen u. heidn. Sprachgebrauch anzuknüpfen, dringen bei einem Begriff wie F. die christl. Elemente wie von selbst ein (zB. c. 21). Wichtig selbst in dieser Schrift die bei allen christl. Autoren geläufige Verbindung F. u. disciplina; vgl. apol. 23, 11: cognoscitis, quid sit vere deus et an ille et an unicus quem Christiani profitemur et an ita credendus colendusque ut fides et (bzw. ut) disciplina disposita est Christianorum. Dabei gehören disciplina u. colere, F. u. credere zusammen (J. Lortz, Tert. als Apologet 1 [1927] 192; Braun 444). Neben solcher Parallelität gibt es aber, beim späten, montanistischen Tert., auch Urteile, die F. der disciplina überordnen u. die den Bereich der Lehre, Monotheismus u. Christologie, vom Bereich des Verhaltens trennen; vgl. adv. Marc. 1, 21, 3: stabat ... fides semper in Creatore et Christo eius, sed conversatio et disciplina nutabat (vgl. Mauch 98f). Zur Interpretation der einzelnen Stellen u. zu den Zusammenhängen mit disciplina, regula u. a.: vgl. Teeuwen, Beck u. vor allem Braun.

b. Laktanz. Bei Laktanz begegnet F., wie es bei seiner Ciceronähe von vornherein zu erwarten ist, häufig im alten Sinne. Für die Anpassung an die christl. Gedanken wichtig inst. div. epit. 61, 1 (= 66, 6; dazu S. Brandt, Index CSEL 27, 435).

c. Ambrosius. Der Umfang der Gedanken, die Ambrosius von den Kappadokiern u. anderen griech. Kirchenvätern übernommen hat, u. die Art dieser Übernahme ist im einzelnen noch zu wenig untersucht; für den Sprach-

gebrauch auch von F. wäre dabei sicherlich viel zu gewinnen. Eine von E. Lewy (Sobria ebrietas = ZNW Beih. 9 [1929] 146/50) bemerkte Einzelheit kann als Beispiel dienen. In dem Hymnusvers: Christusque nobis sit cibus potusque noster sit Fides (h. 2, 21f), ist an die Stelle des griech. Logos die F. gesetzt; das steht in Zusammenhang mit dem ‚Ausscheiden der intellektualistischen Elemente aus der alexandrinischen Theologie bei Übertritt in die lat. Sphäre' (vgl. de fide ad Gratianum 1, 135f; expos. in Ps. 35, c. 19, 3). – In de off. min. 1, 142 wird (vielleicht unter Einwirkung von Laktanz) ein wichtiger F.-Satz Ciceros wörtlich übernommen: fundamentum est iustitiae fides (off. 1, 23; zum Zusammenhang der Stelle s. o. Sp. 820), aber völlig mit christl. Sinn erfüllt. Statt mit der ciceronischen Definition (fides autem est dictorum conventorumque constantia et veritas) fährt Ambrosius fort: iustorum enim corda meditantur fidem .... fides enim omnium Christus (vgl. o. Bd. 3, 113; Hagendahl 355_5. 373); ein Beispiel für die Art, wie die Schrift Ciceros hier in den neuen Geist transponiert ist. – An diese Ambr.-Stelle wiederum schließt sich Ende 5. Jh. Julianus Pomerius an; vgl. v. contempl. 3, 21, dazu Hagendahl 373. – Auch im Streit vJ. 385 um den Victoria-Altar taucht der F.begriff auf. In seiner relatio geht Symmachus auf F. in einer Weise ein, die in der heidn. Vorstellungswelt ungewöhnlich ist: (5) omnia quidem deo plena sunt nec ullus perfidis tutus est locus.. Illa ara concordiam tenet omnium, illa ara fidem convenit singulorum. Ebenso appelliert er an die Treue zur röm. Tradition: (8) servanda est tot saeculis fides. Wo Ambrosius das Argument aufgreift, vermeidet er beim Zitieren dieses Wort: sed maiorum, inquit, servandus est ritus (ep. 18, 23). Im übrigen hebt er in seinen beiden Schreiben mit Nachdruck die christl. F. heraus (hier auch mehrfach f. et devotio: o. Sp. 831f).

d. Prudentius. Die Personifikation der F. war in der Dichtung, ebenso wie in der Münzprägung, stets lebendig geblieben, im 4. Jh. etwa bei Claudian. Aber nirgends taucht sie so machtvoll auf wie bei Prudentius. Wenn für ihn die Übernahme von Elementen der großen röm. Dichtung auch sonst charakteristisch ist u. er tief in dieser röm. Tradition steht (dazu F. Klingner, Vom Geistesleben im Rom des ausgehenden Altertums: Röm. Geisteswelt [5][1965] 567f), so bedeutet diese Aneignung der heidn. F., ihre Übertragung ins Christliche, doch einen Höhepunkt. F. erscheint in mehreren seiner Dichtungen: cath. 3, 15; per. 10, 352; hamart. 853. Entscheidend aber ist ihre Rolle in der Psychomachia: 21ff. 714ff. 734ff. 799ff (dazu Gnilka, bes. 45_{49}. 93). – Hier sei angemerkt, daß die Personifikation der F. zur Erfindung legendarischer Gestalten geführt hat; vgl. zur hl. Fides u. zu den hl. Fides, Spes, Caritas BHL 2966/2973 u. H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs [2](Bruxelles 1933) 286.

e. Augustinus. Von den Frühdialogen bis zu den Confessiones, weiter zu De trinitate hin hat Augustinus den F.begriff immer stärker durchdacht, etwa das Verhältnis zu sapientia-cogitatio genauer bestimmt usw.; s. dazu Löhrers Untersuchungen (zur Ausdeutung der verschiedenen credere-Konstruktionen s. o. Sp. 828; Camelot). – Bei einer Auseinandersetzung mit der röm. Göttin F. wird ihr die wahre iustitia u. der ex fide vivens gegenübergestellt: civ. D. 4, 20. Zur Aneignung einer πίστις-Stelle aus Plato (Tim. 29C) trin. 4, 18, 24 (PL 42, 904) s. Löhrer, De trin. 413f. – Am Beispiel der Regulus-Erzählung kann der Wandel des F.begriffs in christl. Literatur, die größere Freiheit, die seit dem Ende des 4. Jh. gegenüber den heidn. Urteilen u. Werten erreicht ist, besonders deutlich werden. Von früher Zeit an (o. Sp. 819f: Ennius) war Regulus in Rom zum exemplum der F. geworden; zugleich war er Muster der patientia, aber dies blieb untergeordnet (nur weil er getreulich an den Vereinbarungen festhielt, nahm er die Martern auf sich). Auch bei Cicero u. Horaz (s. o.) ist Regulus Muster der Vertragstreue; bei Seneca werden dann F. u. patientia zusammengenommen (prov. 3, 9). Für die Christen war zunächst nur die patientia des Regulus wichtig: von ihr aus konnten sie, protreptisch, den Heiden das Verhalten der christl. Märtyrer verständlich machen, die sich ebenfalls im Angesicht des Todes durch keine Marter beugen ließen. So erscheint Regulus zunächst mit anderen Heiden zusammen, die ebenfalls den Tod unerschrocken hingenommen haben, als Gegenbild zu den christl. Märtyrern; so Tert. mart. 4, 6; nat. 1, 18, 3; apol. 50, 6; test. an. 4, 9 (contempta mors); Min. Fel. 37, 5 (abgeschwächt; im Anschluß daran auch Lact. div. inst. 5, 13, 13). Der F.begriff erlaubt es, die Parallele zu den Christen weiterzuführen u. Regulus ihnen weit näher zu rücken. Von dem

Vergleich der patientia her lag es nahe, auch den Sinn der Haltung des Regulus, sein Festhalten an der F., mit der F. der Christen in Bezug zu setzen. Das geschieht bei Augustinus; weit mehr als die patientia hebt er an Regulus die F. heraus. In civ. D. 5, 18 vergleicht er das Festhalten der Christen an ihrem Glauben damit, wie Regulus sogar gegenüber seinen Todfeinden sein Wort gehalten hat (P. Blättner, Studien zur Regulusgeschichte, Diss. Freiburg/Schw. [1945] 66f): Si Marcus Regulus, ne crudelissimos hostes iurando falleret, ad eos ab ipsa Roma reversus est . . eumque Carthaginienses . . . gravissimis suppliciis necaverunt: qui cruciatus non sunt pro fide illius patriae contemnendi, ad cuius beatitudinem fides ipsa perducit? aut quid retribuetur domino pro omnibus quae retribuit, si pro fide quae illi debetur talia fuerit homo passus, qualia pro fide quam perniciosissimis inimicis debebat passus est Regulus? Ebenso greift Augustinus das Sagunt-Beispiel auf (vgl. Sil. Ital., o. Sp. 824). Vgl. M. L. Carlson, Pagan examples of fortitude in the Latin christian apologists: ClPhil 43 (1948) 93/104 (Regulus 102f, mit Hinweis auch auf Aug. epist. 125, 3 = CSEL 44, 5, 15). – Auf diese Weise nehmen seit dem Ende des 4. Jh. die christl. Autoren zentrale Elemente der heidn. F. in ihre Werke auf u. unterbauen u. bereichern damit die F.vorstellung. Damit ist zugleich eine neue Stufe der Apologetik u. des Verhältnisses zur heidn. Welt erreicht.

f. Ennodius. Die Personifikation der F. lebt im 6. Jh. überraschend noch einmal in einem Hymnus des Ennodius auf, wobei sich wieder Heidnisches u. Christliches vereinigt (MG AA 7, 312f; vgl. o. Bd. 5, 18). In der Mitte eines prosimetrischen Lehrbriefes, nach Verecundia u. Castitas u. vor der Gruppe Grammatica-Rhetorica, tritt F. auf u. charakterisiert ihr Wesen. Horazische Oden stehen im Hintergrund (daher auch die Form der sapphischen Strophe). Zwischen den philosophischen tauchen christliche Vorstellungen auf: Erbsünde (2, allerdings textlich unsicher), Heil u. Erlösung (8 salus, der einzige semantische Christianismus), Unsterblichkeit (8). Auch bei Ennodius scheint sich sonst nichts Vergleichbares zu finden.

g. Spätere Zeit. Wie weit die F. im Lehnswesen des MA weiterlebte u. neue Formen entwickelte, ist in den Arbeiten der Historiker u. Juristen auch zur altröm. F. mit berührt worden (bes. Fustel de Coulanges; auch Beseler); zu diesen Fragen s. jetzt F. L. Ganshof, Qu'est-ce que la féodalité?[3] (Bruxelles 1957; dt. Übers. 1961; Lit.). Zu den ma. Erörterungen über F., woran Luther anknüpfte, vgl. Schwarz (Lit.). Herausgehoben sei noch der früheste Versuch, zu einer klaren Bestimmung des F.begriffes zu gelangen: M. Flacius, De voce fidei (1549); dazu G. Moldaenke: RGG[3] 2 (1958) 971.

F. E. Adcock, Röm. Staatskunst (1961; engl. Ausg. Ann Arbor 1959). – M. Adriani, Traditio romana e culto della F.: Studi Romani 4 (1956) 381/9. – V. d'Agostino, La f. romana: RivStudClass 9 (1961) 73/86. – M. v. Albrecht, Silius Italicus (Amsterdam 1964). – A. Alföldi, Die trojanischen Urahnen der Römer, Rektoratsprogr. 1956 (Basel 1957). – L. Alfonsi, L'amore-amicizia negli elegiaci latini: Aevum 19 (1945) 372/8. – E. Badian, Foreign clientelae (Oxford 1958). – A. Beck, Röm. Recht bei Tertullian u. Cyprian = Schr. d. Königsb. Gel. Ges. 7, 2 (1931) 27/175; Zu den Grundprinzipien der bona f. im röm. Vertragsrecht: Aequitas u. Bona F. = Festgabe A. Simonius (Basel 1955) 9/27. – E. Benz, Marius Victorinus u. die Entwicklung der abendländ. Willensmetaphysik = Forsch. z. Kirchen- u. Geistesgesch. 1 (1932). – G. v. Beseler, F.: Atti del congresso internaz. di diritto romano 1 (Pavia 1934) 133/67. – J. Beumer, Et daemones credunt (Jac. 2, 19): Gregorianum 22 (1941) 231/51. – B. Blumenkranz, Perfidia: ArchLat MA 22 (1951/2) 157/70. – P. Boyancé, F. et la vie internationale: Séance publique annuelle des cinq Académies (Paris 1962) 13ff; F. et le serment: Hommages à A. Grenier 1 = Coll. Latomus 58 (Bruxelles-Berchem 1962) 329/41; La main de F.: Hommages à J. Bayet = Coll. Latomus 70 (Bruxelles-Paris 1964) 101/13. – R. Braun, ‚Deus Christianorum', Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tert. = Publ. de la faculté des lettres et sciences d'Alger 41 (Paris 1962). – R. Bultmann, Art. πιστεύω, πίστις, πιστός, πιστόω ..: ThWb 6 (1959) 174/82. 197/230. – E. Burck, Röm. Wesenszüge der augusteischen Liebeselegie: Hermes 80 (1952) 163/200. – Th. Camelot, Credere deo, credere deum, credere in deum: ScPhilosThéol 1 (1941/2) 149/55; Sacramentum fidei: Augustinus Magister 2 (Paris 1954) 891/6. – K. Dahinten, Die Verbalausdrücke für den Begriff des Glaubens im Lat., Diss. Jena (1930). – W. Dahlheim, Deditio u. societas. Unters. z. Entwicklung der röm. Außenpolitik in der Blütezeit der Republik, Diss. München (1965). – W. Dürig, Der Begriff pignus in der röm. Liturgie: ThQS 129 (1949) 385/98. – G. Dulckeit, Voluntas u. fides im Vermächtnisrecht: Festschrift P. Koschaker 2 (1939) 314/52. – G. Dumézil, Mitra-Varuna

³(Paris 1948) Reg. – D. C. Earl, The political thought of Sallust (Cambridge 1961) 11. 100. 109f. – A. A. T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin 1/2 (1959). – R. Feenstra, Fidem emptoris sequi: Studi in onore di U. E. Paoli (Firenze 1955) 273/88. – E. Fraenkel, Zur Geschichte des Wortes F.: RhMus 71 (1916) 187/99 (= E. F., Kl. Beitr. z. klass. Philol. 1 [Rom 1964] 15/26); Art. F.: ThesLL 6, 1, 661/91. – H. Fuchs, Augustin u. der antike Friedensgedanke = Neue philol. Unters. 3 (1926); Der geistige Widerstand gegen Rom (1938). – M. Fuhrmann, Rez. L. Lombardi: Gnomon 35 (1963) 680/90. – N. D. Fustel de Coulanges, Les origines du système féodal. Le bénéfice et le patronat pendant l'époque mérovingienne (Paris 1890). – M. Gelzer, Kl. Schriften 1/3 (1962/4; bes.: Die Nobilität der röm. Republik [1912] = 1, 17/135; Röm. Politik bei Fabius Pictor: Hermes 68 [1933] = 3, 51/92). – J. de Ghellinck, Pour l'histoire du mot Sacramentum 1 = Spicileg. sacrum Lovaniense 3 (Louvain-Paris 1924) Reg. – Ch. Gnilka, Studien zur Psychomachie des Prudentius = Klass.-philol. Stud. 27 (1963). – K. Gross, Die Unterpfänder der röm. Herrschaft = Neue dt. Forschungen 41 (1935). – H. Hagendahl, Latin fathers and the classics = Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 6 (Göteborg 1958). – R. Harder, Kl. Schriften (1960). – A. v. Harnack, Militia Christi (1905). – W. H. P. Hatch, The idea of faith in Christian literature from the death of St. Paul to the close of the second century, Diss. Strassburg (1925). – F. Heerdegen, De fide Tulliana (1876); Lat. Semasiologie, Neubearbeitung v. Reisigs Vorlesungen über lat. Sprachwiss. (1890) 97ff. – R. Heinze, Vom Geist des Römertums ³(1960). – J. Hellegouarc'h, Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république = Publ. de la faculté des lettres et scienc. hum. de l'Univ. de Lille 11 (Paris 1963). – A. Heuss, Völkerrechtl. Grundlagen der röm. Außenpolitik in republikanischer Zeit = Klio Beih. 31, NF 18 (1933). – J. A. Hild, Art. F.: DS 2 (1896) 1115/7. – O. Hiltbrunner, Vir gravis, Sprachgeschichte u. Wortbedeutung = Festschr. A. Debrunner (Bern 1954) 195/207; Latina Graeca (Bern 1958). – W. Hoffmann, Rom u. die griech. Welt im 4. Jh. = PhilolSuppl 27, 1 (1934). – J. Imbert, F. et nexum: Studi in onore di V. Arangio-Ruiz 1 (Napoli 1953) 339/63, Lit.; De la sociologie au droit (La F. romaine): Mélanges H. Lévy-Bruhl (Paris 1959) 407/15. – W. Kamlah, Christentum u. Geschichtlichkeit ²(1951). – M. Kaser, Das altröm. Jus (1949) Reg. – H. Kornhardt, Regulus u. die Cannaegefangenen: Hermes 82 (1954) 85/123. – W. Kunkel, F. als schöpferisches Element im röm. Schuldrecht: Festschr. P. Koschaker 2 (1939) 1/15. – K. Latte, Röm. Religionsgeschichte = Hdb. d. Altertumswiss. (1960) 237. 273. – M. Lemosse, Affranchissement, clientèle, droit de cité: Mélanges F. de Visscher 2 (Bruxelles 1949) 37/68; L'aspect primitif de la f.: Studi in onore di P. de Francisci 2 (Milano 1956) 39/52. – H. Ljungman, Pistis. A study of its presuppositions and its meaning in Pauline use = Acta Reg. Societ. human. litt. 64 (Lund 1964). – M. Löhrer, Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones (1955), Lit.; Glaube u. Heilsgeschichte in ,De trinitate' Augustins: Freiburger ZsPhilosTheol 4 (1957) 385/419. – L. Lombardi, Dalla ,f.' alla ,bona f.' = Fondazione G. Castelli 28 (Milano 1961). – O. Mauch, Der lat. Begriff Disciplina, Diss. Basel (1941). – A. Meillet, Latin credo et f.: Mém. de la Soc. de Linguistique 22 (Paris 1922) 215/8. – M. Merten, F. Romana bei Livius, Diss. Frankfurt (1965). – E. Meyer, Röm. Staat u. Staatsgedanke ²(Zürich 1961). – Ch. Mohrmann, Credere in deum. Sur l'interprétation théologique d'un fait de langue: Mélanges J. de Ghellinck (1951) 277/85 (= Ch. Mohrmann, Études 1² [Rom 1961] 195/203, vgl. 118f). – A. Momigliano (ed.), The conflict between paganism and christianity in the fourth century (Oxford 1963). – R. Muth, Röm. Religio: Serta philologica Aenipontana (1962) 247/71, Lit. – P. Oksala, ,F.' u. ,Pietas' bei Catull: Arctos 2 (1958) 88/103. – A. Otto, Die Sprichwörter u. sprichwörtl. Redensarten der Römer (1890) Reg. – W. F. Otto, Art. F.: PW 6 (1909) 2281/6. – J. Paoli, Quelques observations sur la f., l'imperium et leurs rapports: Aequitas u. Bona F. = Festgabe A. Simonius (Basel 1955) 273/86. – A. Piganiol, Venire in fidem: Mélanges F. de Visscher 4 (Bruxelles 1950) 339/47. – V. Pöschl, Grundwerte röm. Staatsgesinnung in den Geschichtswerken des Sallust (1940). – M. Pohlenz, Antikes Führertum = NWzA 2, 3 (1934). – A. von Premerstein, Art. Clientes: PW 4 (1900) 23/55. – F. Pringsheim, Aequitas u. bona f. (1931); Röm. Aequitas der christl. Kaiser (1935) = Ges. Abhandl. 1 (1961) 154/72. 224/46. – G. Radke, Die Götter Altitaliens (1965) 128. – R. Reitzenstein, Zur Sprache der lat. Erotik = SbH 1912, 12. – M. A. Sainio, Semasiolog. Untersuchungen über die Entstehung der christl. Latinität = Annales Acad. Scient. Fennicae B 47, 1 (Helsinki 1940). – R. Schilling, La religion romaine de Vénus = Bibl. écoles franç. d'Athènes et de Rome 178 (Paris 1954). – H. Schmeck, Infidus-infoedus: Emerita 18 (1950) 440/3; Infidelis: VigChr 5 (1951) 129/47. – F. Schulz, Prinzipien des röm. Rechts (1934). – R. Schwarz, F., Spes u. Caritas beim jungen Luther unter bes. Berücksichtigung der ma. Tradition = Arb. z. Kirchengesch. 34 (1962). – V. Skånland, Calor fidei: SymbOsl 32 (1956) 86/104. – P. L. Strack, Untersuchungen z. röm. Reichsprägung des

2. Jh. 1 (1931) 82f. 179/83; 2 (1933) 95; 3 (1937) 27. 36. – A. STUIBER, Die Diptychon-Formel für die nomina offerentium im röm. Meßkanon: EphLit 68 (1954) 127/46, bes. 143ff. – E. TÄUBLER, Imperium Romanum 1 (1913). – L. R. TAYLOR, Party politics in the age of Caesar (Berkeley-Los Angeles 1949). – S. W. J. TEEUWEN, Sprachl. Bedeutungswandel bei Tertullian = Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altert. 14, 1 (1926). – J. S. C. TEIJEIRO, La F. (Valencia 1949). – J. H. THIEL, Punica f.: Mededelingen d. Konklijke Nederl. Akad. v. Wetenschappen, NR 17, 9 (Amsterdam 1954) 259/80. – D. TIMPE, Herrschaftsidee u. Klientelstaatenpolitik in Sallusts b. Jug.: Hermes 90 (1962) 334/75. – Th. ULRICH, Pietas (pius) als politischer Begriff im röm. Staate bis zum Tode des Kaisers Commodus, Diss. Breslau (1930). – W. WALLISFURTH, Cassian u. sein Glaubensbegriff (Santiago 1943). – F. WIEACKER, Rez. L. Lombardi: SavZ Rom 79 (1962) 407/21. – G. WISSOWA, Art. F.: Roscher, Lex. 1, 2 (1886/90) 1481/3; Rel.[2] (1912) Reg.

C. Becker.

Fideiussor s. Katechumenat; Prozeß.

Fiducia.

F. ist neben *Fides, confidentia (hier gelegentlich mitbehandelt) usw. immer das wichtigste Substantiv der lateinischen, auf den Begriff des Vertrauens bezüglichen Terminologie gewesen. Das Wort kennt in der heidn. Gemeinsprache keine Ableitungen u. ist auch deshalb nicht zu lösen von (con)fidere, (con)fidens u. ä. Von Cicero u. Caesar an begegnen jedoch immer häufiger Umschreibungen vom Typus fiduciam habere, gerere, reponere oder fiducia est alicui, die (con)fidere semantisch gleichstehen. In der Bibelsprache u. in der durch diese beeinflußten christl. Sondersprache zeitigt f. einige Ableitungen (besonders wichtig fiducialiter). Der namentlich in der klass. Latinität große Bedeutungsunterschied zwischen f. u. confidentia verschwindet seit den Archaisten (Gellius, Apuleius) allmählich, u. in spätantik-christl. Zeit sind somit nicht nur fiduciam habere u. confidere, sondern auch f. u. confidentia, fiducialiter u. (con)fidenter weitgehend synonym (deshalb ist hier confidentia usw. nur unter A von f. getrennt). Fides gewinnt in aktiver Bedeutung (Vertrauen, Glauben im Gegensatz zu Mißtrauen, Zweifel, also nur zT. synonym mit f.: Puccioni 433) erst seit augusteischer Zeit Boden, erlangt jedoch keine größere Verbreitung (Fraenkel 686, 55/689, 42, bes. 687, 45/52; ders.: RhMus 71 [1916] 187/90; R. Heinze: Hermes 64 [1929] 142/3; L. Lombardi, Dalla ‚fides' alla ‚bona fides': Fondazione G. Castelli 28 [Milano 1961] 9/14. 29/32. 102. 139f). Die Bedeutungsentwicklung in der Bibel u. im altchristl. Latein (unter Einfluß von πίστις – Glauben im Gegensatz zu Wissen: R. Braun, ‚Deus Christianorum' = Publ. de la Fac. des Lettres et des Sciences Humaines d'Alger 41 [Paris 1962] 443/5) hat die Frequenz, mit der fides als Synonym von F. verwendet wird, verkleinert. Bezüglich des hellenist.-jüd. u. altchristl. Begriffs der παρρησία, der in diesem Zusammenhang sowohl übersetzungstechnisch als seiner tief einschneidenden Wirkung wegen eine besondere Stellung einnimmt, s. *Parrhesia.

A. Nichtchristlich. I. Gemeinsprache. F. hat aktive Bedeutung: festes, sicheres Vertrauen (im Gegensatz zu diffidentia) oder, hinsichtlich der Zukunft, Zuversicht, zuversichtliche Hoffnung, Erwartung (im Gegensatz zu desperatio). Passive Bedeutung wird f. gelegentlich zugesprochen (zB. K. E. Georges, Lat.-Dt. Handwb. s. v., unter Hinweis auf Liv. 8, 8, 8: Verlässigkeit; Manigk 2287: Zuverlässigkeit), wohl ohne triftigen Grund.

a. Vertrauen. F. kann sowohl Selbstvertrauen oder Vertrauen auf eigene (geistige oder körperliche) Eigenschaften, auf eigenes Ver-

mögen, auf Ansehen, Macht usw., als Vertrauen auf andere Menschen oder andrer Leute Mittel bezeichnen. Beides begegnet schon bei Plautus (bacch. 413f. 752). Der Ansicht, daß f. meistens den erstgenannten ‚subjektiven' Wert hat (Puccioni 433), ist entgegenzusetzen, daß zB. bei Cicero f. öfter Vertrauen auf andere als Selbstvertrauen bedeutet u. daß, obgleich f. ohne genauere Bestimmung Selbstvertrauen bezeichnen kann (Liv. 26, 42, 10; Gell. 4, 18, 2 u. ö.), sogar mit der Verbindung fiducia sui nicht immer Selbstvertrauen gemeint ist (zB. Pomp. Trog. Iust. 12, 16, 9; Plin. paneg. 26, 6; Quint. decl. 321 [260 R.]; vgl. auch u. Sp. 844).

1. Vertrauen auf andere. Die Quellen zeigen klar, daß Selbstvertrauen höher geschätzt wird als Vertrauen auf andere. Während, wenn von Selbstvertrauen die Rede ist, öfters in der Wortwahl innere Anteilnahme mitschwingt (s. u. Sp. 842), sind die Aussagen über Vertrauen auf andere meistens stilistisch farblos (vgl. Liv. 6, 8, 9; 25, 15, 9; 28, 37, 4; 29, 23, 2. 33, 4; 34, 28, 8; 36, 22, 2; 37, 42, 7. 43, 10; 38, 8, 3; 39, 25, 12; 40, 12, 14). Nur ausnahmsweise begegnet dieses f. mit deutlich hervortretendem günstigen Gefühlswert, so wenn es sich um das Vertrauen auf die Götter handelt (zB., wohl paratragödisch, Plaut. aul. 586). In der heidn. religiösen Sphäre spielt f. übrigens nur diese recht unbedeutende Rolle (Engels 106), u. es ist in dieser Hinsicht kaum berührt vom heidn. Geist, weshalb es für die Christen keinen besonderen Grund gab, das Wort zu vermeiden. Daß Selbstvertrauen höher eingeschätzt wird als Vertrauen auf andere, zeigen auch Plin. n. h. 22, 15; Gell. 2, 29, 2. 17; Liv. 27, 18, 8. Daß Vertrauen auf Freunde, auf Freundschaft u. ä. (fiducia amicorum, propinquorum, amicitiae, hospitii, societatis) begegnet, bedeutet nicht, daß f. in der Lehre von der Freundschaft eine spezielle Rolle spielt (so Jaeger, Foi 623). Bei Cicero (Lael. 52) u. Seneca (benef. 4, 34, 5; 6, 33, 2. 42, 1; 7, 23, 1) fehlt davon jede Spur. Erst bei Fronto zeigt sich neben der f. als Vertrauen auf ein Freundschaftsverhältnis die f. als ein Moment bei der Entstehung eines derartigen Verhältnisses: ep. ad M. Caes. 2, 1, 1. Diese F. ist nicht wie fides wechselseitig. Sie wird zwar bedingt durch den Partner, es ist aber doch in erster Linie die seelische Lage des Subjekts, die dessen Haltung dem anderen gegenüber u. somit sein Verhältnis zum anderen bestimmt. Es handelt sich weniger um Hingabe als um eine Art von aus Vertraulichkeit hervorgehendem Selbstvertrauen dem anderen gegenüber (vgl. Mart. Cap. 5, 435). F. wird CLE 111, 50 (um 385 nC.) zur Bezeichnung des Bandes der Freundschaft verwendet: quanta amicis iungimur fiducia (vgl. u. Sp. 871).

2. Selbstvertrauen. Von f. im Sinne von Selbstvertrauen ist, besonders seit Caesar u. Livius, sehr oft die Rede. Es wird gelobt an Feldherren, Soldaten, Politikern, Künstlern usw.; von der Mannigfaltigkeit vermittelt das Kapitel De fiducia sui in den Dictorum et factorum memorabilium libri des Valerius Maximus (3, 7) einen Eindruck. Regelmäßig wird die Größe dieser F. betont (fiducia magna, grandis, ingens, summa, plena, incredibilis; weiter, in der heidn. Literatur öfter als in der altchristlichen, fiduciae plenus). Mit ihr gehen edler Mut u. Beherztheit Hand in Hand (die Texte weisen in der Nähe von f. öfters Termini wie animus, animi, spiritus, audacia, audax, audere, fortis, fortitudo auf). Das Selbstvertrauen nähert sich sogar dem Übermut: Val. Max. 3, 7, 5. Daß somit f., namentlich in der militärischen Sphäre, öfters einfach mit Mut zu übersetzen ist, zeigt auch die Gegenüberstellung von metus, terror, trepidatio u. ä. (zB. Sall. hist. frg. 2, 104; Val. Max. 7, 4, 1). Wie sehr man diese F. als etwas Schönes, Erhabenes schätzt, zeigen die begleitenden Wörter: efferre (Liv. 27, 8, 7), generosus (Val. Max. 3, 7, 1a; vgl. 3, 7, ext. 1), speciosus (Amm. Marc. 15, 7, 4; 19, 11, 3; 21, 10, 7; 23, 2, 1; 27, 8, 3; 29, 5, 10; vgl. 24, 4, 4: fiducia elata, 21, 12, 17: fiducia celsior). Während das Selbstvertrauen auf der einen Seite affektive oder instinktive Momente aufweist, fehlt andrerseits die ruhige, wohlüberlegte Selbstbeurteilung als Grundlage der F. nicht, obgleich sie sich im Kriegsgetümmel seltener zeigt als anderswo (vgl. Latro b. Sen. contr. 10 praef. 15; Val. Max. 3, 7, ext. 1). Diese iusta fiducia (Liv. 27, 8, 7; Val. Max. 3, 7, ext. 2) hat mit arrogantia (trotz Quint. inst. 4, 1, 33), contemptus u. insolentia (Val. Max. 3, 7, ext. 1), temeritas u. confidentia (Quint. inst. 12, 5, 2) nichts zu tun. Zu ihr gesellen sich constantia (vgl. Val. Max. 3, 7 u. 8) u. securitas (Quint. inst. 4, 1, 55; Claud. Don. Aen. 10, 313). Unsicherheit, Verwirrung u. Unstetigkeit werden ihr entgegengestellt (sollicitudo: Curt. 3, 8, 20; 7, 2, 12; vgl. Quint. inst. 12, 5, 4; mutatio: Sen. contr. 7 praef. 5; vgl. Plin. ep. 9, 13, 8).

3. Gefühlswert. Die alten Grammatiker sprechen f. zwar meistens günstige Bedeutung zu (vgl. Fraenkel 697, 75/698, 7), aber das Wort wird in der Gemeinsprache ziemlich oft in ungünstigem Sinne verwendet (fiducia falsa: Prop. 3, 24, 1; levis et inanis: Gell. 2, 29, 17; insolens: Phaedr. 5, 7, 2; temeraria: Curt. 3, 1, 17; nimia: Caes. civ. 3, 96, 1 u. ö.). Diese F. ist Ursache von Anmaßung (Amm. Marc. 29, 1, 1), Willkür (Pomp. Trog. Iust. 26, 3, 4), Fahrlässigkeit u. Unvorsichtigkeit (Curt. 3, 11, 14; 4, 1, 31; Frontin. strat. 2, 10, 2).

b. Hoffnung. 1. Zuversicht, Gewißheit. In der Bedeutung ,zuversichtliche Hoffnung, Erwartung', der man im Latein aller Zeiten, Stilgattungen u. Sprachschichten häufig begegnet, kommt f. spes semantisch sehr nahe (spes et fiducia: bell. Alex. 12, 2; Gell. 12, 11 tit.; Sil. 2, 242; Curt. 4, 10, 7; spes atque fiducia: Caes. civ. 1, 20, 2; bell. Afr. 19, 4; Flor. epit. 3, 7, 2; spes ac fiducia: Liv. 10, 25, 4; Curt. 9, 4, 25; Flor. epit. 3, 5, 4; spes fiduciaque: Nep. Hann. 8, 1; Gell. 2, 29, 2). F. geht jedoch gelegentlich über spes hinaus: Zuversicht, Gewißheit, Sicherheit (Sen. nat. 7, 29, 3; ep. 16, 2; Tac. Agr. 3). In der mit spes verwandten Bedeutung wird f. in sehr verschiedenen Verbindungen verwendet (Sen. suas. 5, 3; Ov. Pont. 4, 1, 27; Amm. Marc. 21, 12, 7; Caes. civ. 3, 96, 1 u. Vell. 2, 113, 1; anders Curt. 4, 1, 32; Suet. Vesp. 8, 2); häufig wird f. mit Gerundium oder Gerundivum konstruiert (entweder Hoffnung: Caes. civ. 2, 38, 2; Liv. 10, 42, 6; Claud. Don. Aen. 7, 427 u. a. oder [frevelnder] Mut etwas zu tun: zB. Tac. ann. 13, 39, 7; Plin. ep. 9, 1, 3; Quint. decl. 269 [99 R.]). Besonders stark tritt das Moment der Sicherheit hervor an zwei Stellen, wo Seneca einen bekannten Topos aufgreift (ep. 97, 13 [vgl. auch Gell. 12, 11 tit.]): Eleganter itaque ab Epicuro dictum puto: ,potest nocenti contingere, ut lateat, latendi fides (vgl. Plut. non p. suav. 6, 1090 C πίστις περὶ τοῦ λαθεῖν) non potest', aut si hoc modo melius hunc explicari posse iudicas sensum: ,ideo non prodest latere peccantibus, quia latendi etiam si felicitatem habent, fiduciam non habent' (vgl. ep. 105, 8). Dieses f. hat bisweilen eine etwas schillernde Bedeutung: sowohl Erwartung als Überzeugung, Gewißheit, Sicherheit können darin beschlossen liegen (vgl. auch f. mit Infinitivkonstruktionen: Fronto ep. ad M. Caes. 4, 3, 4; Plin. paneg. 70, 4; Ov. ars 2, 349; Liv. 36, 7, 11).

2. Gefühlswert. Wie f. im Sinne von Vertrauen kann f. auch in der Bedeutung Hoffnung, Zuversicht in bonam u. in malam partem verwendet werden, zB. Sen. benef. 4, 34, 5; 6, 33, 2.

II. Juristensprache. a. Allgemeines zur F. Das röm. Privatrecht kennt Übereignung von Sachen für eine bestimmte Zeit bzw. für einen bestimmten Zweck, wobei der Erwerber den Gegenstand unter gewissen Voraussetzungen an den Veräußerer zurückübertragen oder in bestimmter Weise damit verfahren soll. Die Übereignung, die immer Teil eines größeren Rechtsgeschäfts ist, geschieht durch einen Formalakt (mancipatio oder in iure cessio, nicht traditio: Erbe 12/3; Kaser 1, 386). Die besonderen Vereinbarungen dagegen werden in einem formlosen pactum getroffen (Erbe 19/21; Kaser 1, 350), was bedeutet, daß sie ursprünglich nicht klagbar sind. Dies erklärt, warum diese Rechtsvereinbarung F. genannt wird: der Veräußerer (Fiduziant) tritt förmlich sein Recht an der Sache ab u. muß, weil das Rückgabepactum (pactum fiduciae) formlos ist, handeln im Vertrauen auf den Erwerber (Fiduziar), dessen fides seine Gewähr für das Einhalten der Vereinbarungen ist. Die F. erfordert auf der einen Seite Vertrauen, auf der anderen Zuverlässigkeit. Daher Boeth. in Cic. top. 42 u. die älteste Form des Formelzusatzes: fidi fiduciae causa (zB. in der Formula Baetica: Bruns, Fontes nr. 135: FIRA 3 nr. 92, 4), auf die schon Plautus anspielt (trin. 117. 142). Noch während der Republik, im 3. oder 2. Jh., bekommt die F. Klagschutz (Erbe 4/6; Kaser 1, 387/8) u. die actio fiduciae steht dem Fiduzianten (actio directa) u. dem Fiduziar (actio contraria), in gewissen Fällen auch ihren Erben, zur Verfügung, um das Einhalten der im pactum fiduciae formulierten Abreden zu erzwingen. Die Klage ist bonae fidei, das iudicium fiduciae gehört zu den iudicia bonae fidei (Cic. nat. 3, 74; off. 3, 70; Q. Rosc. 16; Gaius inst. 4, 62) u. eine Verurteilung suo nomine hat Infamie (ignominia: Gaius inst. 4, 182) zur Folge (Erbe 86/120. 183/5; Kaser 1, 42. 127. 179. 182). – Das Schicksal der schon der hohen Republik angehörenden u. im klassischen Recht noch sehr verbreiteten F. ist eng verknüpft mit dem der in iure cessio u. mancipatio. Erstgenannte ist als Geschäft zur Übertragung des Eigentums schon am Ende der klassischen Periode verschwunden, die mancipatio spätestens in der 1. Hälfte des

4. Jh. (Kaser 2, 48. 197). Obwohl die F.terminologie (s. u. Sp. 846) bis in die Rechtsquellen des frühen MA begegnet, gilt den meisten Forschern Cod. Theod. 15, 14, 9 (vJ. 395) als letztes Lebenszeichen der echten F. (Erbe 204/7; Kaser 2, 226/7).

b. Einzelheiten. Gaius inst. 2, 60 unterscheidet F. cum creditore u. F. cum amico. Nach H. Kreller: SavZRom 61 (1941) 465/7 besagt dies nicht, daß f. cum amico ein technischer Ausdruck ist.

1. F. cum creditore (Erbe 12/120; Kaser 1, 386/8). Hierbei wird dem Gläubiger zur Sicherung einer Forderung, meist einer Darlehnsforderung (daher Isid. orig. 5, 25, 23), eine Sache fiduziarisch übereignet (Sicherungs-F., Pfand-F.). Er wird Eigentümer des Gegenstandes, aber nicht notwendig auch Besitzer. Der Schuldner-Fiduziant kann die Sache als Prekarist besitzen oder als conductor innehaben, zB. wenn es sich um ein Grundstück handelt, dessen Bewirtschaftung ihm die Tilgung der Schuld ermöglicht (laut Gaius inst. 2, 59f ist in derartigen Fällen usureceptio vor der Tilgung der Schuld ausgeschlossen). – Ursprünglich ist die res fiduciae data (auch res fiduciaria oder kurz fiducia genannt) ein Verfallspfand, das, gleichviel ob mehr oder weniger wert als die Forderung, nach ungenütztem Verstreichen des Zahlungstermins dem Gläubiger zufällt. Aus der Verfalls-F. hat sich die Verwertungs-F. entwikkelt: durch Verkauf des Pfandes kann der Gläubiger seinen Anspruch aus dem Erlös befriedigen, wobei er etwaige aus der Sache gezogene Früchte (zB. die Leistung eines servus fiduciarius: Paul. sent. 2, 13, 2) auf das Kapital anrechnen muß, aber andrerseits den Betrag seiner Forderung erhöhen darf, um sich für Zinsen u. Aufwendungen, die er an die Sache gemacht hat, schadlos zu halten. Deckt der Preis die Forderung nicht, so haftet der Schuldner für das reliquum. Übersteigt der Erlös die Schuld, dann kommt das superfluum dem Schuldner zu. Die F. ist somit ihrem Zweck mehr u. mehr angepaßt unter Herabsetzung der formalen Rechtsmacht des Gläubigers im Interesse des Schuldners (s. zB. Paul. sent. 2, 13, 3; weiteres bei Erbe 77/85).

2. F. cum amico. Dieser Ausdruck bezeichnet die uneinheitliche Gruppe der außerhalb des Pfandrechts stehenden Treuhandfälle. Die Anwendungsfälle sind zahlreich (Manigk 2301/4; Erbe 121/82). Nur einige werden hier erwähnt: Bei der donatio mortis causa konnte, wenn die Schenkung durch mancipatio oder in iure cessio vollzogen wurde, dem Rückforderungsrecht ein pactum fiduciae zugrundgelegt werden, unter der Verabredung, daß das Geschenkte zurückübereignet werden sollte, falls der Beschenkte vor dem Schenkenden starb oder dieser die Lebensgefahr überstand (Manigk 2302; Erbe 129/34). Indem man eine Sache, die den Einsatz eines Prozesses bildete, einem Dritten für die Zeit des Rechtsstreites fiduziarisch übereignete, versah man diesen Stellvertreter mit allen dem Eigentümer zur Verfügung stehenden Mitteln zur Verteidigung des Gegenstandes (Erbe 124/9). Treuhand zum Zwecke der Obhut erwähnen Gaius inst. 2, 60 u. Boeth. in Cic. top. 42 (vgl. Manigk 2301; Erbe 141/4). Wer einen Sklaven mit der Freiheit belohnen möchte, ohne ihn aber bei Lebzeiten zu verlieren, bediente sich der fiducia manumissionis causa, durch die der Fiduziar die Verpflichtung übernahm, den Sklaven nach dem Tode des Gebers, der sein Leben lang possessor blieb, freizulassen (Manigk 2302; Erbe 145/64; Kaser 1, 252). Auch im Familienrecht spielt die Treuhand eine wichtige Rolle. So konnte zB. die Frau durch coemptio fiduciae causa Wechsel des Vormunds u. Testamentsfähigkeit erlangen (Manigk 2302f; Erbe 165/77).

3. Terminologisches. Das Substantiv f. wird in der Juristensprache verwendet zur Bezeichnung der causa mancipationis (fiduciae causa mancipare, mancipio accipere, in iure cedere usw.), als Synonym von pactum fiduciae (fiduciam contrahere) u. als Synonym von res fiduciae data (fiduciam accipere, vendere, distrahere usw.); vgl. Fraenkel 701, 3/49. Es ist bemerkenswert, daß f. als technischer Ausdruck einige Ableitungen kennt; es begegnen ein Adjektiv fiduciarius, zB. in Verbindung mit heres, tutor, tutela, coemptio (ebd. 702, 69/703, 10) u. die Verben fiduciare, fiduciari (ebd. 703, 17/32), infiduciare (Hofmann: ThesLL 7, 1, 1418, 26/32) u. offiduciare (bisher nur aus P. Marini 115, 1, 7 [Ravenna vJ. 540] bekannt), alle in der Bedeutung fiduciae dare. Das Adverb fiducialiter, dem Ernout-Meillet, Dict. étym. 1 [4](Paris 1959) 233 technische juristische Bedeutung zusprechen, fehlt in der Juristensprache.

c. Einfluß auf gemeinsprachliches f. Die von Fraenkel (701, 50/66) u. nach ihm von anderen (Puccioni, Jaeger) angenommene Übertragung der abgekürzten juristischen Bedeutung ‚Pfand‘ in den allgemeinen Sprach-

gebrauch ist nicht wahrscheinlich. Es läßt sich sehr wohl verstehen, daß man im Rahmen der Gemeinsprache (die fast nie Verwendung der von f. abgeleiteten juristischen t. t. aufweist u. die deren Bedeutung nicht verallgemeinert) eine Person oder Sache, in die man sein Vertrauen setzt, als seine f. bezeichnet (zB. Ov. trist. 5, 6, 1f; Sil. 2, 242f; 8, 606f; Quint. decl. 343 [354 R.]; Amm. Marc. 14, 11, 6; in der Bibelsprache auch confidentia in diesem Sinne: vgl. u. Sp. 855), sodann auch die Person oder Sache, die etwas erhoffen oder mit Sicherheit erwarten läßt (Garantie: Ov. met. 8, 10; Quint. inst. 5, 6, 2; PsQuint. decl. 2, 1; 18, 3) oder etwas beweist (Cod. Iust. 1, 3, 22, 2 vJ. 445 nC. bezeichnet f. den offiziell anerkannten Reiseausweis eines Klerikers).

III. Philosophensprache. a. Cicero: fidentia als Entsprechung von θαρραλεότης. Bei Cicero erfüllt in philosophischem Zusammenhang nicht f., sondern die Neubildung fidentia eine spezielle Aufgabe, besonders in der schematischen Darstellung der virtus u. ihrer partes (inv. 2, 159/65 werden die Kardinaltugenden [prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia] u. die jeder dieser untergeordneten Tugenden sowie die contraria bzw. apposita vitia erörtert). Die mit magnificentia, patientia u. perseverantia zur fortitudo gehörende fidentia wird 2, 163 definiert: fidentia est, per quam magnis et honestis in rebus multum ipse animus in se fiduciae certa cum spe conlocavit. Als contrarium bzw. appositum vitium werden ihr die diffidentia u. die audacia entgegengesetzt (2, 165). Im wesentlichen handelt es sich hier um das namentlich von der alten Stoa entwickelte, vom Mittelplatonismus modifizierte u. mit der platon. Dreiteilung der Seele verbundene (s. Albin. didasc. 29) System der ἀρεταὶ πρῶται (φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία u. δικαιοσύνη), jede mit einer Zahl von ἀρεταὶ ὑποτεταγμέναι, u. zwar bei der ἀνδρεία fünf: καρτερία, μεγαλοψυχία, θαρραλεότης, εὐψυχία u. φιλοπονία (Gauthier 150/6; Scarpat 126/31). Ciceros fidentia ist der θαρραλεότης gleichzusetzen (Gauthier 163_2; Scarpat 128). Daß Cicero f. absichtlich meidet als Bezeichnung des großen, unerschütterlichen, in res magnae u. honestae hervortretenden u. mit Zuversicht Hand in Hand gehenden, als eine Art von Wissen aufzufassenden Selbstvertrauens, ergibt sich aus der Tatsache, daß er f. Tusc. 4, 80 sogar ganz aus der Definition der fidentia entfernt u. das nur dort belegte Wort confisio bevorzugt. Der Terminus fidentia hat sich selbst in Fachkreisen nicht durchgesetzt. Er begegnet fast nur in unmittelbar auf Cicero zurückgehenden Quellen (Bauer: ThesLL 6, 1, 661, 45/58; Gauthier 271_1. 311_3. 312_2). Wo fidentia außerhalb der philosophischen Fachliteratur belegt wird, ist die Überlieferung meistens unsicher (vgl. krit. App. zu Tert. apol. 23, 18 [CCL 1, 133]; Hier. tract. in Ps. 1 [CCL 78, 175]; Aug. fid. et symb. 9, 19 [CSEL 41, 24]).

b. Seneca u. andere: f. als Entsprechung von θαρραλεότης. Martinus v. Braga (zu dessen Abhängigkeit von Seneca: Gauthier 141/3; C. W. Barlow, Martini episcopi Bracarensis opera omnia [New Haven 1950] 145/6. 204/9; S. Taveres, O senequismo de S. Martinho de Dume: RevPortFilos 6 [1950] 381/7) u. Macrobius (somn. 1, 8, 7; dazu W. H. Stahl, Macrobius. Commentary on the Dream of Scipio [New York 1952] 121; Gauthier 164; Scarpat 130f) reden nie von der Tugend der fidentia, sondern immer von f., Seneca sogar dial. 7, 8, 3, wo fidens animo fidentia gewissermaßen suggeriert. Die Identität dieser F. mit Ciceros fidentia u. mit der griech. θαρραλεότης läßt sich kaum anzweifeln (zT. anders Scarpat 123/31), wenn man den Bedeutungsinhalt der Termini vergleicht u. dabei Rücksicht auf die Änderungen im Tugendsystem der mittleren Stoa nimmt, deren Ethik von Seneca u. Martinus von Braga vertreten wird. Der Unterschied zwischen ἀρεταὶ πρῶται u. ἀρεταὶ ὑποτεταγμέναι verwischt sich, u. a. durch die Tendenz, der μεγαλοψυχία eine Stellung als Kardinaltugend einzuräumen auf Kosten der ἀνδρεία, die mit der θαρραλεότης der μεγαλοψυχία untergeordnet wird; ἀνδρεία, μεγαλοψυχία u. καρτερία wachsen eng zusammen u. die θαρραλεότης wird verknüpft mit der εὐθυμία (Gauthier 137/44. 157/62; Scarpat 129f). Dementsprechend begegnet in der schematischen Darstellung in den ersten Kapiteln der Formula vitae honestae des Martinus v. Braga die F. im Gefolge der magnanimitas, die (1 a) an Stelle der ihr (3) gleichgesetzten fortitudo tritt. Seneca verbindet F. öfter u. enger mit magnitudo animi (dial. 2, 10, 3; 3, 20, 1f; ep. 87, 32. 35; vgl. ebd. 115, 2) als mit fortitudo (dial. 3, 20, 2) u. setzt ihr, wie Cicero der fidentia, die audacia gegenüber: ep. 87, 32. Dial. 3, 20, 2 vermittelt dadurch, daß der F. die öfters (ep. 87, 32. 35) der magnitudo animi entgegen-

gestellte insolentia u. der fortitudo die audacia gegenübersteht, einen Eindruck von den engen Beziehungen zwischen F. u. sowohl magnitudo animi als fortitudo, aber auch von der Freiheit, mit der das System gehandhabt wird (vgl. wie tumor an der Stelle dial. 3, 20, 1 der magnitudo animi u. in ep. 87, 35 der F. gegenübersteht). Dial. 7, 8, 3 trifft F. zusammen mit der dritten Tugend der genannten Triade, der καρτερία (nach SVF 3, 264 die ἐπιστήμη ἐμμενητικὴ τοῖς ὀρθῶς κριθεῖσι), die hier u. ep. 92, 3 (constantia bene iudicati tenax) mit constantia wiedergegeben ist (dagegen constantia = εὐστάθεια Sen. ep. 66, 9; 95, 71; Mart. Brac. form. 3; vgl. Gauthier 139/44. 164; Scarpat 118/22). Die Verbindung von θαρραλεότης u. εὐθυμία spiegelt sich wieder in der von F. u. securitas (ep. 87, 35 aus Poseidonios; vgl. 24, 12; 44, 7; 115, 2). Die Texte zeigen, daß Senecas F. wie Ciceros fidentia zuversichtliches Selbstvertrauen bezeichnet. Auch stimmen die Adjektiva (Sen. benef. 6, 42, 1: summa fiducia sui, ep. 64, 3: ingens fiducia) u. die Opposita (benef. 6, 42, 1: anxietas, ep. 95, 71: trepidatio, benef. 6, 42, 1, ep. 44, 7 u. 115, 2: sollicitudo) weitgehend überein. Die Verbindung mit dem Großen u. dem Ehrenhaften ist in der Verknüpfung mit der magnitudo animi eingeschlossen, zeigt sich aber zB. auch in der stiltheoretischen Erörterung ep. 115, 2. Die F. soll nicht nur eine scientia (dial. 7, 8, 3), sondern ein in der Realität u. in der Praxis erprobtes Wissen um die eigene Beschaffenheit sein (ep. 75, 9; vgl. 13, 1). Für die praktische Lebensführung ist diese F. wichtig, weil sie das Verhalten dem Schicksal gegenüber bestimmt. Der Weise kennt keine Furcht u. kein Zögern (dial. 9, 11, 1); zur F. gesellt sich eine ad tolerandum omne obfirmata mens (ep. 98, 7; vgl. 64, 3 u. 71, 34; dial. 7, 8, 3).

c. Erklärung dieser Änderung: das Verhältnis zur Gemeinsprache. Die Ablösung von fidentia durch f. ist wohl herbeigeführt durch das Bestreben der Tugendlehrer, die wichtige Verbindung mit der Alltagssprache nicht zu verlieren. Diese entwickelt, von Caesar an belegt, eine f.terminologie (s. o. Sp. 842). Es wäre verfehlt, daraus, daß Cicero fidentia bevorzugte, auf sein ausschließliches Interesse an der Reinheit der Terminologie zu schließen (f. konnte in malam partem verwendet werden u. war t. t. in der Juristensprache). Der Versuch mit fidentia, der nach confidens/confidentia auf der Hand liegt u. der auch semantisch gelungen scheint (ThesLL 6, 1, 697, 12/45), wurde von der Sprachgemeinschaft nicht anerkannt u. bereitete daher der populären Ethik (vgl. Sen. benef. 3, 18, 2) Schwierigkeiten. Das Verwendbare auslesend, folgt die philosophische f.terminologie der Gemeinsprache. Später hat sie ihrerseits diese beeinflußt u. zB. den Darstellungen des Selbstvertrauens ihr Gepräge verliehen (vgl. Gell. 4, 18, 1f).

IV. Confidentia. Bis in die spätere Latinität unterscheidet sich confidentia (ThesLL 4, 205, 38/206, 38) besonders dadurch von f., daß es meistens ungünstigen Sinn hat (im Altlatein in etwa 70 Prozent der Belege; seit Cicero, der Tusc. 3, 14 confidens peiorativen Wert zuspricht, begegnet confidentia selten u. nur in malam partem verwendet). In dieser Periode ist es auch, im Gegensatz zu f., immer an das Subjekt gebunden u. bezeichnet meistens die im Benehmen, besonders in der Rede, zum Ausdruck kommende Dreistigkeit oder Frechheit (anders f., vgl. Engels 116f). Beziehungen mit spes weist confidentia in der profanen Literatur nie auf. Wo f. u. confidentia zusammentreffen, stehen sie einander inhaltlich gegenüber (Quint. inst. 12, 5, 2 setzt die confidentia als ein vitium der fiducia entgegen). Bei den Archaisten (Fronto, Gellius u. Apuleius) u. im Spätlatein wird confidentia wieder häufiger u. ändert seine Bedeutung in Richtung auf den altlat. Sprachgebrauch. Seit Apuleius Plat. 1, 2 kann confidentia wie f. mit einem Objektsgenitiv konstruiert werden. Gelegentlich bezeichnet es Vertrauen auf andere (Cod. Theod. 3, 1, 6, 1, vJ. 331, mit der vorher pleonastischen Verbindung confidentia sui). F. u. confidentia nähern sich (Amm. Marc. 29, 5, 36 [vgl. 25, 1, 18] zum ersten Mal ein Gerundium bei confidentia) u. treffen als Synonyme, auch in bonam partem, zusammen (Amm. Marc. 16, 12, 2f; Veg. mil. 3, 18; in der Lexikographie zB. Corp. Gloss. Lat. 2, 399, 22. 401, 46). Diese Entwicklung (die von Part. pro Adj. confidens u. von confidenter läuft parallel: ThesLL 4, 209, 79/210, 80) setzt sich, wie unten öfters gezeigt wird, in der Bibel u. in der altchristl. Literatur durch.

B. Biblisch. Es ist Rücksicht darauf zu nehmen, daß in der hier zu erörternden Periode meist die altlat. Bibelübersetzungen u. noch nicht die seit dem 8./9. Jh. allgemeiner akzeptierte Vulgata den christl. Sprachgebrauch beeinflußt haben. Andererseits ist zu beach-

ten, daß die Vulgata nicht ohne weiteres den christl. Sprachgebrauch des 4./5. Jh. vertritt: sie unterscheidet sich zT. höchstens als Revision von der Vet. Lat., u. Hieronymus respektiert, auch wo er seiner Fassung den hebräischen oder aramäischen Originaltext zugrundelegt, öfters die consuetudo scripturarum (s. G. Q. A. Meershoek, Le latin biblique d'après saint Jérôme [Nijmegen 1966]).

I. Alttestamentlich. a. Übersetzungstechnisches. Der Umstand, daß die Vet. Lat. aus dem Griechischen, die Vulg. aber zT. aus dem Hebräischen oder Aramäischen übersetzt worden ist, hat für f. u. die Neubildung fiducialiter (Fraenkel 702, 7/68; das Adj. fiducialis ist vereinzelt u. nur bei christl. Autoren belegt: ebd. 701, 80/702, 6) quantitative u. qualitative Unterschiede zwischen Vet. Lat. u. Vulg. verursacht. Die Belege der Vet. Lat., die zwar im allgemeinen für das AT weniger zahlreich sind als für das NT, vermitteln den Eindruck, daß die Einschaltung einer griech. Zwischenstufe die Rolle von f. u. fiducialiter in der Formulierung der atl. Vertrauenslehre verkleinert zugunsten jener von confidere u. ä. (s. u. Sp. 852). Dagegen erweist sich für die Verwendung von f. u. fiducialiter im Zusammenhang mit der Freiheit gegen Gott usw. (s. u. Sp. 852) eine griech. Vorlage als unentbehrlich.

1. F. als Entsprechung von πεποιθέναι, θαρσύνειν u. ä. u. hebräisch bāṭaḥ. Die gelegentlich begegnende Übersetzung von θαρσύνειν mit fiduciam dare, Mut geben (Esth. 14, 12 Vulg.), von γενναίως (mutig: Scarpat 140) mit cum fiducia (2 Macc. 7, 11 Vulg.) u. von πεποιθέναι mit fiduciam habere (Dan. 13, 35 Vulg.) ist ohne weiteres verständlich. Die bemerkenswerte Tatsache, daß πεποιθέναι viel öfter mit (con)fidere als mit fiduciam habere wiedergegeben wird, ist eine der Ursachen einer beachtlichen Diskrepanz zwischen Vet. Lat. u. Vulg. Πεποιθέναι hat eine feste Entsprechung im Hebräischen in bāṭaḥ u. seinen Derivaten, dessen Bedeutung die Momente des Vertrauens u. der Hoffnung, aber auch die des Friedens, der Ruhe u. der Sicherheit enthält (daher die anderen griech. Entsprechungen [ἐπ-] ἐλπίζειν, ἐλπίς, εἰρήνη usw.; vgl. R. Bultmann: ThWb 2, 518; 6, 5; Foerster: ebd. 2, 407). Indem nun πεποιθέναι meistens durch (con)fidere wiedergegeben wird u. die anderen Termini den latein. Übersetzern nicht f. o. ä., sondern spes, sperare, pax usw. suggerieren, wird bāṭaḥ, der Übereinstimmung mit dem Bedeutungsfelde von f. gemäß, bei direkter Übersetzung aus dem Hebräischen in der Vulg. u. im Ps. iuxta Hebr. oft mit f. (fiducialiter) wiedergegeben. F. begegnet in der Vulg. 44mal (davon 28mal fiduciam habere), meistens in Übersetzungen aus dem Hebräischen, u. ist dann in etwa 80 Prozent der Fälle Entsprechung von bāṭaḥ; fiducialiter findet sich in der Vulg. 7mal, davon 4mal als Wiedergabe von bāṭaḥ (auch andere latein. Übersetzungen gehören zur herkömmlichen f.terminologie, zB. confidere 4 Reg. 18, 20f; Is. 36, 4f; Ier. 17, 7, confidenter Ier. 49, 31, securitas Is. 32, 17, sperare 4 Reg. 18, 21). Wie sich die Einschaltung einer griech. Zwischenstufe im Lateinischen auswirkt, zeigen zB. Dtn. 28, 52: fiduciam habere (Vulg.), πεποιθέναι LXX, confidere (cod. Lugd.); Is. 14, 30: fiducialiter (Vulg.), ἐπ' εἰρήνης LXX, in pace (Hier. in Is. 6, 14 [PL 24, 235]); Os. 2, 18 (20): fiducialiter (Vulg.), ἐπ' ἐλπίδι LXX, in spe (Hil. myst. 2, 1 [CSEL 65, 30]); Ps. 22 (21), 10: fiducia (iuxta Hebr.), ἐλπίς LXX, spes (Vulg.); 41 (40), 10: fiduciam habere (iuxta Hebr.), ἐλπίζειν LXX, sperare (Vulg.). So erhält f. bei Übersetzung aus dem Hebräischen oft eine Funktion, die ihm eine griech. Zwischenphase in der Regel vorenthält.

2. F. als Entsprechung von παρρησία, παρρησιάζεσθαι. Die Übersetzung von παρρησία u. παρρησιάζεσθαι (Darstellung der heidn. Vorgeschichte bei Peterson, Bedeutungsgesch. 283/9; Schlier 869/72; Scarpat 11/69; zur Bedeutung der παρρησία in der epikur. Psychagogik vgl. S. Sudhaus, Epikur als Beichtvater: ARW 14 [1911] 647f; P. Rabbow, Seelenführung [1954] 270; W. Schmid: o. Bd. 5, 741/3) durch f. ist beim ersten Anblick überraschend. Der atl. Bedeutungsinhalt des Wortes (Schlier 872/5; Jaeger, παρρ. 223/5; Smolders 20/2; Scarpat 73/5) weist viele heidn.-griech. u. hellenist. Elemente auf (zB. die Verbindung mit ursprünglich politischer, später moralischer Freiheit u. die Momente der Öffentlichkeit u. des Freimuts), erhält aber eine besondere Prägung dort, wo von der auch in der jüd.-hellenist. Literatur häufig begegnenden (Peterson aO. 289/92; Schlier 875/7; Scarpat 74f) παρρησία gegen Gott, d. h. ‚die Freiheit oder auch der freie u. freudige Stand vor Gott, der einen offenen, durch nichts mehr versperrten Zugang zu ihm einschließt' (Schlier 873; vgl. vor allem Job 22, 26; 27, 10; ferner Sap. 5, 1; Prov. 13, 5 u.

20, 9) u. von der παρρησία Gottes selbst, die ein Erscheinen u. Offenbarwerden bedeutet (Ps. 11, 6; 93, 1), die Rede ist. In 4 Macc. 10, 5 begegnet die παρρησία des Märtyrers, der sich angesichts der Todesdrohung zu Gott bekennt. Παρρησία (Substantiv u. Verb finden sich in der LXX 12mal bzw. 5mal, bei den späteren Übersetzern nur vereinzelt) hat im Hebräischen keine feste Entsprechung. Wo der Vulg. der hebräische Originaltext zugrunde liegt, weicht die latein. Fassung stark von der der LXX ab (Engels 108/14). Die bezüglichen Vulg.-Texte enthalten nie f. (fiducialiter). Als Übersetzungen von παρρησία begegnen in der Vet. Lat.: f., fiduciam habere, cum fiducia, fiducialiter agere, confidere, (con)fidenter, fideliter agere, audere, libere, cum libertate agere u., wo das der profanen f. fremde Moment der Öffentlichkeit stark empfunden wird (Engels 124), palam. Damit weitgehend übereinstimmend weist die Vulg. als Entsprechungen von παρρησία auf: fiducialiter agere (Ps. 11, 6; Sir. 6, 11), die zu der traditionellen f.terminologie gehörenden Termini constantia (Sap. 5, 1) u. securus (1 Macc. 4, 18), libere agere (Ps. 93, 1), ein Ausdruck, der dem Moment der Redefreiheit in παρρησία der latein. Tradition gemäß gerecht wird (Scarpat 109/16; Engels 99. 116f), u. venia (Sir. 25, 34), Wiedergabe des von jeher in παρρησία eingeschlossenen Aspektes der ἐξουσία (Recht, Macht u. ä.), der auch im NT (s. u. Sp. 856 u. Sp. 857) u. oft in der späteren juristischen Literatur begegnet, wo παρρησία meistens mit licentia, facultas u. ä. u. selten mit f. übersetzt wird (was allerdings doch in der latein. Kanzleisprache f. gleich Recht, Macht, Erlaubnis usw. hervorruft; Engels 107). Diesem Tatbestand ist einerseits eine Vorliebe für f. u. zu dessen Bedeutungsfelde gehörende Termini, andrerseits ein Bestreben zu entnehmen, die verschiedenen Bedeutungsmomente von παρρησία auszudrükken.

b. Bedeutungsinhalt. 1. Mut, Freimut. Das Moment des Mutes in f. ist im AT vor allem beibehalten in Übersetzungen aus dem Griechischen. Zweimal wird F. mit Reden verbunden u. nähert sich dem Freimut. Esth. 14, 12f (Vulg.) ist diese Verbindung, wie 14, 19 zeigt, sekundär, aber die Stelle bleibt trotzdem Texten, in denen παρρησία steht (wie etwa Act. 4, 29: u. Sp. 857), sehr ähnlich. In 2 Macc. 7, 10f (Vulg.) könnte die außergewöhnliche Wiedergabe von γενναίως (zu erwarten wäre etwa fortiter, audacter oder viriliter; vgl. jedoch 1 Paral. 19, 13 cod. Tolet. u. Vulg.) durch ait u. das Moment des Bekennens (s. u. Sp. 856 u. Sp. 858) hervorgerufen sein.

2. Öffentlichkeit, Freimut, Freiheit vor Gott. Als Entsprechung von παρρησία begegnet f. im AT nicht sehr oft, in der Vulgata sogar sehr selten. Die παρρησία Gottes wird Ps. 11, 6 (Vet. Lat. u. Vulg.) wiedergegeben mit fiducialiter agere. Ausnahmsweise ist auch (con)fidenter agere belegt (vgl. zB. Aug. in Ps. 93, 7f [CCL 39, 1307/9] mit Ps. 93, 1 [Vulg.]). Bemerkenswert ist Ps. 80 (79), 2 (dazu Schlier 874f), wo sich Cod. Cas. ein sehr seltenes Verb fiduciari = sich zeigen, erscheinen, findet (Vulg. manifestari, Psalt. Rom. appareri, iuxta Hebr. ostendi). Der Aspekt des Redens tritt, mit dem der Öffentlichkeit, hervor in Prov. 1, 20 (Iren. adv. haer. 5, 20, 2; Ambr. in Ps. 118 exp. 12, 51, 1 [CSEL 62, 280]: fiducialiter agere; ebd. 4, 27, 2 [CSEL 62, 80]: cum fiducia agere). Religiös farblos herrscht das Moment der Rede Sir. 6, 11 (Vulg.) vor. Während dieses Moment von Anfang an in fiducialiter agere eingeschlossen scheint, wird es Christen latein. Sprache nicht leicht gewesen sein, angesichts der Texte wie Prov. 20, 9 (Cassian. conl. 23, 17, 1 [CSEL 13, 665]: quis fiduciam habebit se mundum esse a peccato, wo fiduciam habere ein einfach einem verbum dicendi gleichstehendes παρρησιάζεσθαι übersetzt [Schlier 874]), an ‚sagen' u. nicht an ‚vertrauen' zu denken (confidere ist Hier. c. Iovin. 2, 2 [PL 23, 296]; c. Pel. 1, 39; 2, 4 [PL 23, 558. 564] belegt). – Von der atl. παρρησία vor Gott ist f. kaum berührt worden. Job 22, 26; 27, 10 finden sich in einer f. enthaltenden Fassung (fiduciam habere coram Domino bzw. in conspectu Domini) nur bei Hieronymus (interpr. Job 83 [88 Caspari]) u. Augustinus (spec. 5 [CSEL 21, 337]; in Job 1, 27 [CSEL 28, 2, 564]).

3. Vertrauen, Gottvertrauen. Aus den o. Sp. 851f erwähnten Gründen erfüllt f. in der Vulg. im Gegensatz zur Vet. Lat. u. im Psalt. iuxta Hebr. unter Einfluß von bāṭaḥ eine wichtige Rolle in der Lehre vom Vertrauen. Es begegnet vor allem, wo Gottvertrauen gefordert u. Selbstvertrauen u. Vertrauen zu irdischen Mächten, Gütern usw. zurückgewiesen werden (Prov. 3, 5 [Vulg.]; vgl. ebd. 3, 26; 22, 19). Die Schilderungen des Unheils,

das der Herr hereinbrechen läßt über solche, die sich von ihm abwenden, die Götzendienst treiben, die ihr Vertrauen auf Irdisches setzen usw., sind zahlreich (Dtn. 28, 52; 32, 37; 2 Paral. 16, 17; Is. 30, 1/3; 31, 3; 47, 10; Jer. 5, 17; 7, 14f; 48, 7 [alle Vulg.]; vgl. Ps. 49 [48], 7; 78 [77], 21f [iuxta Hebr.]). Die f. des Gottlosen ist zerbrechlich wie Spinnengewebe (Job 8, 14 [Vulg.]), u. sie wird ihm genommen werden (ebd. 18, 14). In diesem Zusammenhang kennt die Vulg. den in der profanen Latinität nahezu fehlenden (Engels 115_2) Gegensatz f.–confusio (Jer. 48, 13; vgl. Is. 30, 3; confidentia – confusio: Jer. 2, 36f [Vulg.]). – Während auf dem Vertrauen auf Menschen ein Fluch liegt, ruht auf Gottvertrauen Segen (Jer. 17, 5/7 [Vulg.]), denn der Herr schützt die Seinen (ebd. 39, 17f). Die Gerechten nennen ihn daher ,meine F.' (s. o. Sp. 847): Ps. 22 (21), 10 u. 71 (70), 5 (iuxta Hebr.); vgl. Ps. 65 (64), 6 cod. Cas. (fiducia) u. iuxta Hebr. (confidentia). Sie flehen um seine Hilfe (Dan. 13, 35 [Vulg.]), wobei sie ausdrücklich an ihr Gottvertrauen erinnern (2 Paral. 14, 11 [Vulg.] u. Ps. 55 [54], 24 [iuxta Hebr.]). – Unter Einfluß von bāṭaḥ ist f. mit pax, requies, securitas, spes u. ä. ein Element in der Darstellung der Glückseligkeit, die dem Gerechten zuteil wird. Dies führt zu einer Erweiterung der f.terminologie mit pax u. requies (Job 11, 18f [Vulg.]; Is. 32, 18 [Vulg.]). Zweimal könnte in der Vulg. die Rede sein von f. gegen Gott an Stellen, wo kein unmittelbarer Einfluß von παρρησία wirkt. Obgleich Tob. 4, 12 wegen des Verlustes des Originals schwer zu deuten ist, scheint die Annahme berechtigt, daß f. im Sinne von ,Grund zu F.' (s. o. Sp. 847) verwendet ist. In 1 Paral. 17, 25 begegnet f., die sich äußert im Gebet.

II. Neutestamentlich. a. Übersetzungstechnisches. In der Vet. Lat. sind f. u. fiducialiter an mindestens 35 bzw. 11 Stellen belegt, in der Vulg. begegnen sie 23mal bzw. 4mal.

1. F. als Entsprechung von παρρησία, παρρησιάζεσθαι. F. ist meistens (Vet. Lat. 27mal, Vulg. 19mal) u. fiducialiter immer Wiedergabe von παρρησία u. παρρησιάζεσθαι, deren Einfluß auf f. im NT viel größer ist als im AT, zT. weil sie im NT mit erheblich größerer Frequenz verwendet werden (31mal u. 9mal), andererseits weil gewisse andere Begriffe, die f. hervorrufen könnten, im NT eine kleinere Rolle spielen (vgl. R. Bultmann: ThWb 6, 7). – Der Bedeutungsinhalt von παρρησία hat sich im NT – das erklärt auch die Frequenz der Termini – stark vertieft (Peterson, Bedeutungsgesch. 292f; Schlier 877/83; Jaeger, παρρ. 225/8; Foi 625f; Joüon 239/42; Smolders 22/30. 117/33; van Unnik, Freed. 469/88; Achtergr. 585/601; Scarpat 76/81; Engels 122/8). – In den Evangelien wird das Substantiv (Mc. 1mal, Joh. 9mal) fast immer mit der Tätigkeit Jesu verbunden u. kennzeichnet dessen Wirksamkeit als öffentlich u. sein Reden als offen, unverhüllt (im Gegensatz zur Bildrede). – In der Apostelgeschichte begegnen Substantiv u. Verb 5mal bzw. 7mal in der Darstellung der Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel. Die wichtigsten Momente sind hier das öffentliche u. zur gleichen Zeit offene, weil einer feindlichen Welt gegenüber mutige u. bekennende Predigen der Wahrheit sowie der charismatische Charakter dieser παρρησία, der durch Wunderzeichen bekräftigt wird. Dem Verhalten der Apostel liegt ein Bündnis mit Gott zugrunde. Die παρρησία der Apostel findet sich auch in den Paulusbriefen, jetzt aber auch Christen u. Christengemeinden gegenüber (Substantiv 7mal, Verb 2mal). Diese mit Offensein gegen Gott verbundene Offenheit u. Freiheit (zB. 1 Tim. 3, 13; Eph. 3, 12) kann einerseits fast Zuneigung (2 Cor. 7, 4), andrerseits die ἐξουσία des Apostels (Phm. 8f) bezeichnen. – In Hebr. u. 1 Joh. (jeweils 4mal das Substantiv) ist παρρησία die Offenheit des Menschen Gott gegenüber, für die Glaube, Hoffnung u. ein durch das Halten der Gebote reines Gewissen Voraussetzungen sind u. die, gegeben mit dem Heilswirken Jesu, den Zugang zu Gott eröffnet, dem der Mensch sich, auch beim Gericht, in Vertrauen nähern kann u. von dem er Hilfe u. Lohn erhoffen darf. In 1 Joh. wird besonders hervorgehoben, wie diese mit der Anwesenheit des Geistes gegebene u. vom Bewahren des Gebotes der Liebe abhängige παρρησία sich äußert im Gebet, das Gott erhört, wenn es ein Gebet nach seinem Willen ist, u. wie derjenige, der die παρρησία hat, am Tag der Wiederkunft des Herrn u. des Gerichtes ohne Scham oder Furcht vor Gott hintreten kann. Col. 2, 15 ist von der παρρησία Christi selbst die Rede, dessen Macht betont wird. In der Vet. Lat. u. Vulg. wird παρρησία übersetzt mit f. (fiducialiter) u. Synonyma: f. (Vulg. 7mal), confidentia, fiduciam habere, cum fiducia loqui (Vulg. je 1mal), fiducialiter agere (Vulg. 4mal), confidenter (Vulg. 1mal), mit

zum Bedeutungsfelde von f. gehörenden Termini: audere, audenter, constantia (Vulg. je 1mal), constanter (Vulg. 2mal) u. mit Wörtern, die die Momente der Öffentlichkeit u. Offenheit zum Ausdruck bringen: palam (Vulg. 7mal), in palam (Vulg. 2mal), manifeste (Vulg. 1mal). Nur in Vet. Lat. sind zB. belegt aperte, evidenter, exerte, fidenter u. libertas (Einzelheiten dazu: Scarpat 134/43, zur Vulg.: Engels 122/5). Das o. Sp. 853f Gesagte trifft somit auch hier zu.

2. F. als Entsprechung von πεποιθέναι, θαρρεῖν usw. In der Vet. Lat. ist f. fernerhin Wiedergabe von πεποίθησις (5 Stellen) u. fiduciam habere von πεποιθέναι (2 Stellen) u. θαρρεῖν (1 Stelle). In der Vulg. entspricht f. (fiduciam habere) je 1mal πεποίθησις, πεποιθέναι, θάρρος u. θαρρεῖν (Einzelheiten: Engels 122). Jedoch ist zu beachten, daß παρρησία u. πεποίθησις einander im NT sehr nahe kommen (R. Bultmann: ThWb 6, 8f zu 2 Cor 3, 4; 10, 2).

b. Bedeutungsinhalt. 1. Öffentlichkeit, Offenheit, Freimut, Mut, Freiheit vor Gott. Zur Wiedergabe der evangelischen παρρησία sind f. u. fiducialiter nur in der Vet. Lat. je 1mal belegt. In Joh. 7, 13 cod. f hat das sich auch in cod. e (audenter) u. cod. q (constanter) durchsetzende Moment des Mutes die Übersetzung bedingt. Bemerkenswerter ist Mc. 8, 32 cod. k: cum fiducia sermonem loquebatur (unverhüllt, nicht ἐν παραβολαῖς; die übrigen Zeugen von Vet. Lat. u. Vulg.: palam); vgl. Joh. 16, 25 (Hier. in Eph. 2, 6 [PL 26, 587] confidenter; Vet. Lat. meistens wie Vulg. palam, auch evidenter, manifeste). In der Darstellung der apostolischen παρρησία spielen f. u. fiducialiter sowohl in Vet. Lat. wie Vulg. eine große Rolle. Act. 4, 29/31 (Vulg.) sind die Verbindung dieser f. mit der Rede, die Momente des Mutes u. des Bekennens (Eph. 6, 19; Phil. 1, 20 [Vulg.]), sowie die Kennzeichnung als Charisma (vgl. Act. 9, 27f; 14, 3 [Vulg.]: fiducialiter agere in nomine Iesu u. ä.) ersichtlich. Indem schon die Verbindung von f. mit einem verbum dicendi (vgl. auch Act. 9, 28f; 19, 8; Eph. 6, 19; 1 Thess. 2, 2 [alle Vulg.]) angesichts der profanen Tradition beachtlich ist, entfernt sich der ntl. Sprachgebrauch weit vom profanen, wo fiducialiter agere ohne genauere Bestimmung das Moment der Rede in sich schließt, weil der Ausdruck sich zu einem t. t. der Verkündigung entwickelt, zB. Act. 18, 26 (Vulg.); vielleicht ist cod. d: cum fiducia loqui, u. cod. g: confidenter loqui, zu entnehmen, daß derartiges fiducialiter agere doch gewissen Übersetzern nicht als ganz gelungen vorkam. Die f. der Gemeinde gegenüber begegnet 2 Cor. 3, 12 (Vulg.), wo der Apostel die Offenheit seiner Predigt erläutert durch die seiner semitischen Gedankenwelt entnommene Metapher der Entblößung des Antlitzes, die auch anderswo dem ntl. Begriff der παρρησία ihr Gepräge verliehen hat (van Unnik, Achtergr.); vgl. ebd. 7, 4; Phm. 8 (Vulg.). Die Terminologie der F. gegen Gott, deren Inhalt Hebr. 10, 19/24; 3, 6; 4, 16; 1 Joh. 2, 28; 3, 21; 4, 17; 5, 14 (Vulg.) ermitteln, bleibt der profanen öfters äußerlich nahe, obwohl sich der Sinn der bezüglichen Vokabeln erheblich geändert hat (Engels 130/2. 136). Die παρρησία Christi (Col. 2, 15) wird in der Vet. Lat. öfters mit f. (fiducialiter) wiedergegeben, zB. Hil. in Ps. 67, 23 (CSEL 22, 298); Capreol. ep. 2, 10 (PL 53, 856). Das Beibehalten gemeinsprachlicher Ausdrucksweisen kann namentlich bei fiduciam habere u. fiducia in aliquo irreführend sein (zB. Eph. 3, 12 [Vulg.] in quo habemus fiduciam; vgl. u. Sp. 869f). Die wichtigste syntaktische Neuerung ist fiducia ad/apud, wodurch zum Ausdruck kommt, daß f. ein Verhalten einem gegenüber, ja ein Verhältnis bezeichnet (Engels 135f). Der Gegensatz f. – confusio (1 Joh. 2, 28 [Vulg.]; vgl. Phil. 1, 20 [Vulg.]) entspricht im NT (vgl. dagegen o. Sp. 855) der schon im profanen Griechisch üblichen u. in der jüd.-hellenist. Literatur umgeprägten Gegenüberstellung von παρρησία u. αἰσχύνη (Schlier 871. 874/5. 879. 882).

2. Mut, Vertrauen, Zuversicht. Unabhängig von παρρησία begegnet f. gelegentlich in ziemlich allgemeinem Sinne, zB. fiduciam habere Mt. 14, 27 codd. c, f, l usw. u. Vulg., fiduciam accipere Act. 28, 15 (Vulg.; audaciam sumere cod. g). Phil. 3, 3f (Vulg.) wird der jüd. Selbstsicherheit die aus dem Glauben hervorgehende Zuversicht entgegengesetzt. Als Entsprechung von πεποίθησις (s. o. Sp. 857) kann f. die apostolische Zuversicht bezeichnen, sowohl in der Vet. Lat. (2 Cor. 10, 2 cod. r; vgl. Ambrst. in 2 Cor. 10, 2 [PL 17, 334]) als auch in der Vulg. (2 Cor. 3, 4/6).

III. Würdigung der Entsprechung παρρησία – f. Daß die Christen versucht haben, παρρησία mit latein. Termini wiederzugeben, ist verständlich, weil es sich nicht, wie bei der παρρησία als σχῆμα τῆς διανοίας in der rhetorischen Theorie (Scarpat 109/16; Engels 99. 137f), um eine Sache handelt, deren Namen

einfach mitübernommen wird. Spätlateinisch f. kann ein Verhältnis bezeichnen, wird mit conscientia verbunden u. kennt in etwa den Gegensatz zu confusio, der auch im AT wohl nicht indirekt durch παρρησία bedingt ist. Von jeher enthält f. die Momente des Mutes u. der Hoffnung. Der in παρρησία so wichtige Aspekt der Rede ist in f. nur spärlich, aber doch in nachklassischer Zeit öfter als in der klassischen Sprache vertreten. Eine Verbindung mit Öffentlichkeit u. Offenheit weist der heidn. Gebrauch von f. fast nie auf. Seinerseits hat sich παρρησία, vor allem im NT, inhaltlich f. genähert, indem in der F. der Apostel der Aspekt des Mutes besonders hervorgehoben wird u. in der auf Gott gerichteten die Momente des Hoffens, Vertrauens u. der Reinheit des Gewissens eingeschlossen sind (Engels 114. 128). Aufschlußreich ist die Synonymie mit πεποίθησις. Die neutestamentl. Stellen, die παρρησία bieten, kann man in drei Gruppen einteilen, je nachdem sie a) das Verhältnis zu Gott, b) der Apostel zur Gemeinde, c) die Eigenart der neutestamentl. Verkündigung charakterisieren sollen; dann weist die Übersetzung in der Vet. Lat. u. in der Vulg. (Engels 128f) ein System auf: in der ersten Kategorie findet sich häufig f., seltener confidentia, gelegentlich libertas; in der zweiten herrscht f. vor, begegnen Synonyma wie (con)fidentia/confidenter u. großenteils der traditionellen f.terminologie angehörige Wörter, die den Mut betonen (audere, constantia u. ä.; das Moment des Freimutes wird durch libertas usw. hervorgehoben); in der dritten werden palam, manifeste u. ä. sehr oft, f. (fiducialiter) u. confidenter dagegen äußerst selten verwendet. Das entspricht der Entwicklung von παρρησία u. f. u. zeigt, daß παρρησία zwar in allen Bedeutungsschattierungen mit f. wiedergegeben werden kann, aber daß dies nicht auf der ganzen Linie mechanisch geschieht. F. ist ebensowenig Übersetzung von παρρησία allein wie ihre einzige, allen Nuancen gleichermaßen gewachsene Entsprechung. Dies trifft auch zu für die übrige altchristl. Übersetzungsliteratur, wo sich allerdings doch allmählich eine gewisse Stereotypie anbahnt u. bisweilen etwas überraschend f. mit παρρησία wiedergegeben wird, zB. Leo M. ep. 44 (AConcOec 2, 4, 19): fiduciam sumpsimus defendendae per vos veritatis et pacis; ebd. 2, 1, 1, 25: παρρησίαν ἐλάβομεν εἰς ἐκδίκησιν τῆς δι' ὑμῶν ἀληθείας καὶ τῆς εἰρήνης.

C. Christlich. Im folgenden bleiben die in dem geschilderten Rahmen sich haltende Exegese u. die selbstverständliche Fortsetzung der profanen Tradition (zB. Tert. nat. 1, 10, 34 [CCL 1, 27]; Cassiod. var. 2, 2, 5 [MG AA 12, 47]) außer Betracht. Ursprünglich einer speziellen Sphäre des christl. Sprachgebrauches angehöriges Gut kann auch in andere Bereiche Eingang finden. So ist die Übereinstimmung gewisser Formulierungen des gehobenen Briefstils (fiducialiter deprecari [Ven. Fort. carm. 10, 3, 4 (MG AA 4, 1, 232)], fiducialiter petere [Greg. M. epist. 9, 126 (MG Ep. 2, 127)]) mit jener der liturgischen Gebete (s. u. Sp. 873f) augenfällig. Der ursprünglich wohl der theologisch-dogmatischen Literatur angehörende Ausdruck fiducialiter et veraciter dicere (s. u. Sp. 868) wird in der Vita des Caesarius Arel. (2, 35 [MG scr. rer. Mer. 3, 497]) zu einer die Glaubwürdigkeit des Berichtes verbürgenden Formel. Das von jeher nur in der Christensprache begegnende fiducialiter wird, weil sich die christl. Sondersprache durch das allmähliche Verschwinden des Heidentums verallgemeinert, vom 5. Jh. an in durchaus neutralem Sinne verwendet (Oros. hist. 7, 2, 2 [CSEL 5, 434]: Rom richtet sich nach der Vertreibung der Könige fiducialiter auf; Cassiod. var. 8, 31, 7 [MG AA 12, 260]; Iord. Get. 10, 65 [MG AA 5, 1, 73]). Durch die Übersetzungsliteratur bleibt f. in Berührung mit dem nachbiblischen Begriff der παρρησία. Die dabei übernommenen jüngeren Elemente werden an Ort u. Stelle kurz erörtert. Solchen jedoch, die nur in engerem Kreise in der Übersetzungsliteratur begegnen, d. h., die wohl keine tiefe Wurzel geschlagen haben, wird keine besondere Aufmerksamkeit zugewendet. Dies trifft zB. zu für die im orientalischen Mönchtum als Mutter aller Leidenschaften gebrandmarkte παρρησία (das Laster der Anmaßung im Gegensatz zu dem dem Mönch passenden Leben als Fremder in dieser Welt, ξενιτεία: Steidle 46/50; Scarpat 102/4), die wohl nur Vitae Patr. 5, 10, 8; 7, 42, 1 (PL 73, 913. 1057; vgl. Apophth. Patr.: PG 65, 108f) mit f. wiedergegeben wird. – I. Vertrauen u. Hoffnung. Die altchristl. Lehre vom Vertrauen ist eine direkte Fortsetzung der biblischen u. steht wie diese in scharfem Gegensatz zur heidn., da irdisches Gut nur als nützlich gilt, insofern man sich damit Verdienst für die Ewigkeit erwerben kann (Salv. eccl. 4, 43/4 [CSEL 8, 313/4]; Greg. M. moral. 1, 40 [SC 32, 165/6]) u. dem Menschen

seine Schwäche vorgehalten u. Gottvertrauen gefordert wird. Spes u. f. werden enger verbunden als in der profanen Gemeinsprache, weil einerseits im Gottvertrauen das Erhoffen u. Erwarten mit einbegriffen ist u. andrerseits die christl. Hoffnung ein starkes Moment des sicheren Vertrauens auf die von Gott zu erwartende Zukunft enthält.

a. Vertrauen. 1. Gottvertrauen. Wo von Vertrauen auf eigene Kraft, eigene Gerechtigkeit, eigenes Verdienst u. ä. (bei deren Wertung soll man sich nach Greg. M. moral. 8, 73. 75 [PL 75, 846/7] nicht auf das Urteil der Menschen verlassen) die Rede ist, ist dieses als ein auf Gott zurückgeführtes ‚Selbstvertrauen' zu deuten. Augustinus u. Hilarius bemühen sich um eine entsprechende Auslegung der f. des Psalmisten (Aug. quaest. hept. 2, 24 [CCL 33, 79]; Hil. in Ps. 138, 47 [CSEL 22, 776f]; ebd. 118 gimel 2 u. ain 10 [378. 500f]). Der Allmächtige wirkt, wo der schwache Mensch strebt (Oros. apol. 32, 6 [CSEL 5, 661]; vgl. Aug. in Ps. 88, 1, 1 [CCL 39, 1220] u. s. 276, 1, 1 [PL 38, 1256]). Gedenkt der Mensch etwas ohne Gottes Hilfe fertigzubringen, so scheitert sein Unternehmen (Salv. gub. 7, 41. 45 [CSEL 8, 168f]). Als Jesus die drei Jünger im Olivengarten zu Zeugen seines Gebets zum Vater machen wollte, suchte er ihnen zu zeigen, wo das Können des Menschen liegt u. wie man es erhält (Orig. in Mt. s. 91 [GCS 38, 207]). Der Geist verläßt solche, die durch seine Gaben in fiducia privata verfallen, vorübergehend (Greg. M. moral. 9, 80 [PL 75, 901/2]). Der Gedanke, daß der glaubende Mensch, eigener Schwäche u. Gottes barmherziger Güte eingedenk, in allem unerschütterlich (Aug. in Ps. 105, 28 [CCL 40, 1564]) auf Gott vertrauen soll, begegnet mancherorts (zB. Tert. fug. 5, 3 [CCL 2, 1141]; Hil. in Ps. 53, 10; 61, 6 [CSEL 22, 142/3. 213]; Aug. conf. 6, 1, 1 [118 de Labriolle [4](Paris 1947); in Ps. 10, 1; 26, 2, 2/4; 55, 17. 19; 115, 3/4 [CCL 38, 74/5. 154/6; 39, 691; 40, 1654/5]; confidentia: s. 165, 7, 9 [PL 38, 907]; Leo M. ep. 160 [AConcOec 2, 4, 107]; Sulp. Sev. Mart. 13, 3/8 [CSEL 1, 122/3]; v. Caes. Arel. 2, 8 [MG scr. rer. Mer. 3, 486]) u. gipfelt in Augustins Wort: gratias tibi, dulcedo mea et honor meus et fiducia mea (conf. 1, 20, 31 [27 de Labriolle]; vgl. o. Sp. 847 u. Sp. 855).

2. Zurückweisung des Selbstvertrauens. Wer sich seine Gerechtigkeit, Schuldlosigkeit usw. als Verdienst anrechnet, ohne darauf zu achten, daß er sie Gott verdankt, verfällt durch diese Selbstüberhebung (arrogantia, iactantia, insolentia, praesumptio, superbia, tumor; vgl. Aug. in Joh. 53, 8 [CCL 36, 455]; Greg. M. moral. 2, 83 [SC 32, 241]) den schwersten Sünden. So wie die elende fiducia divitiarum das deum contemnere herbeiführt (Hil. in Ps. 51, 21 [CSEL 22, 113]), so äußert sich verfehltes Selbstvertrauen Gott gegenüber in Empörung (Lact. ira 19, 8 [CSEL 27, 1, 119]) u. den Menschen gegenüber in Geringschätzung (Greg. M. moral. 9, 38 [PL 75, 879]); sie tritt in aller Lieblosigkeit ans Licht in der F. des betenden Pharisäers (Hil. in Ps. 14, 11 [CSEL 22, 92]; vgl. Cypr. dom. or. 6 [CSEL 3, 1, 269/70]). Dieser f. (oder confidentia: Hil. in Ps. 118 nun 11f [CSEL 22, 480/2]), die alles Verdienst zunichte macht (vgl. zB. Hil. in Ps. 14, 11; 118 nun 11 [CSEL 22, 92. 481]), werden die mit Gottesfurcht Hand in Hand gehende humilitas u. diffidentia sui entgegengesetzt (Lact. inst. 6, 25, 12 [CSEL 19, 579/80]; Hil. in Ps. 14, 11 [CSEL 22, 92]; Aug. in Ps. 103, 16 [CCL 40, 1533]; Pallad. hist. mon. 1, 2 [PL 74, 347]). Was dereinst den Heiden galt als contrarium vitium der Tugend F., wird den Christen empfohlen als Sicherung gegen das Laster der F.

b. Hoffnung. 1. Terminologisches. Die Christen haben, um ihr Vertrauen als ein Hoffen u. ihre Hoffnung als eine Gewißheit zu kennzeichnen, die von der Gemeinsprache zur Verfügung gestellten Mittel bewußt ausgenutzt (vgl. zB. Salv. eccl. 1, 62 [CSEL 8, 244]; Aug. in Ps. 122, 1 [CCL 40, 1814]; Hil. in Ps. 2, 50 [CSEL 22, 74]). Schon übliche Ausdruckstypen begegnen in größerer Frequenz (fiducia liberationis: Iul. Aecl. in Os. 14, 4 [PL 21, 1032], fiducialiter sperare: Aug. conf. 9, 13, 34 [235 de Labriolle]; vgl. auch Hil. in Ps. 145, 4 [CSEL 22, 841/2]; Lact. epit. 48, 4/5 [CSEL 19, 726]; Tert. scorp. 12, 9 [CCL 2, 1093]; Niceta div. appell. [3 Burn]). Bemerkenswerter ist, daß die Christensprache zu Neuerungen geschritten ist. Von Tertullian an begegnet die Verbindung fiducia spei, die sehr schön die im christl. Denken tiefer greifende Verknüpfung von f. u. spes widerspiegelt. Die Sprache der Heiden koordiniert die Termini (s. o. Sp. 843) u. in der profanen Literatur ist fiducia spei erst spät u. vereinzelt belegt, wobei außerdem die Verbindung nicht den für die Christensprache kennzeichnenden brachylogischen Charakter aufweist (Amm. Marc. 20, 5, 8/9 u. Dict. 4, 1 wird spes in dieser

Verbindung näher bestimmt durch ein Adjektiv). Der heidn. Sprache unbekannte Ausdrücke wie fiducia expectationis u. fiducia securitatis erfreuen sich bei Hilarius einer besonderen Beliebtheit (vgl. fiducia certitudinis: Greg. M. moral. 1, 40 [SC 32, 166]).

2. Inhaltliches. Objekt der christl. Hoffnung ist primär das Heil im Jenseits (vgl. die von Cyprian an belegte Verbindung fiducia futurorum). Diese eschatologische F., wirksam dargestellt bei PsPaul. Nol. (= Pelagius [Dekkers, Clavis [2]738]) ep. ad Marc. 8 (CSEL 29, 435), wirkt sich aus im contemptus mundi, in der Überwindung des amor u. des metus praesentium. Die Loslösung vom Irdischen betont zB. Hilarius in Mt. 5, 6 (PL 9, 944; vgl. op. hist. coll. Ant. B 1, 2, 2 [CSEL 65, 99]). Angesichts von Katastrophen oder Verfolgungen bewährt sich diese F. (Cypr. mort. 12 [CSEL 3, 1, 304]; ad Dem. 18 [CSEL 3, 1, 364]; vgl. Hil. in Ps. 52, 14 [CSEL 22, 128]). Die fiducia spei liegt der patientia der Bekenner u. Märtyrer zugrunde (Hil. in Ps. 61, 5; 138, 4 [CSEL 22, 212. 747/8]; vgl. Aug. s. 4, 2 [CCL 41, 20/1]). Je mehr der Christ in dieser Welt um der Wahrheit willen erduldet, um so größer kann seine F. sein (Greg. M. moral. 10, 36 [PL 75, 941]). – Von fides ist diese F. ebensowenig zu lösen wie die spes. Cyprian bezeichnet das Verhalten fiducia futurorum bonorum mundi adversa tolerare als die laus fidei (zel. 16 [CSEL 3, 1, 431]). Der Glaube verleiht die constans fiduciae expectatio; jede desperatio dagegen ist eine diffidentiae confessio (Hil. in Ps. 122, 9 [CSEL 22, 586]; vgl. 126, 14 [622]). Ganz besonders ist der Glaube an die Auferstehung des Herrn u. die zukünftige Auferweckung aller Menschen Grundlage der F. (Aug. doctr. 1, 15, 14 [CCL 32, 14] schließt die Himmelfahrt Christi ein). Tertullian setzt labefactare fiduciam resurrectionis einem destruere fidem gleich (resurr. 32, 1 [CCL 2, 960]). Ihm gilt ebd. 1, 1 (921) die resurrectio mortuorum als die (Begründung der) fiducia christianorum (vgl. o. Sp. 847). Ihre Nahrung entnimmt diese F. der Hl. Schrift (Tert. apol. 23, 18; 39, 3; 41, 5 [CCL 1, 133. 150. 156]; vgl. Aug. in Ps. 32, 3, 17 [CCL 38, 267]), die nicht nur Grundlage der F. ist, sondern auch Beispiele dieser F. enthält (Hil. in Ps. 142, 10 [CSEL 22, 809]). Die mit dem Glauben gegebene F., die fiducia fidei (auch confidentia fidei ist belegt: Hil. in Mt. 5, 12 [PL 9, 948]; in Ps. 122, 12 [CSEL 22, 588]; Cassian. conl. 9, 34, 8 [CSEL 13, 280]; vgl. 1 Clem. 35, 2; fiducia credulitatis in der hermetischen Schrift PsApul. Ascl. 29), begegnet in der hier erörterten Sphäre auch zweimal beim Ambrosiaster (quaest. test. 115, 5 [CSEL 50, 319]; in Rom. 2, 7 [CSEL 81, 66f]). Auch mit der Liebe ist diese F. verknüpft. So, wie Gott per caritatem auf Erden mit den Menschen ist, wenn sie Verfolgung leiden, so sind diese per eandem caritatem mit ihm im Himmel; daher sollen sie nicht praeter spem esse, sondern vielmehr cum magna fiducia praesumere (Aug. in Ps. 122, 1 [CCL 40, 1814]; vgl. doctr. 1, 15, 14 [CCL 32, 14/5]). Gregor M. (moral. 2, 79 [SC 32, 238]) verbindet fidem fatigare, a conditoris amore torpescere u. fiduciam spei debilitare; ein schuldloses Leben u. das Einhalten der Gebote sind für diese F. unentbehrlich (Ambrst. quaest. test. 1, 115 [CSEL 50, 319] u. in Rom. 2, 7 [CSEL 81, 67]; Salv. eccl. 1, 43 [CSEL 8, 237/8]); Gregor (expos. in 1 Reg. 2, 4, 26 [PL 79 140]) gründet die Sicherheit der Hoffnung auf Gottes Versprechen u. seine Barmherzigkeit (ähnlich schon Tert. resurr. 31, 1/3 [CCL 2, 960/1]; Hil. in Ps. 118 vau 2 u. 4 [CSEL 22, 411/3]; Aug. conf. 6, 1, 1 [117 de Labriolle]). Wuchtig wirkt die Formulierung Prospers von Aquitanien: fiducia sperantium misericordia Dei est (expos. Ps. 129, 7 [PL 51, 377]; vgl. Sacr. Gelas. 364 = 367). Nie darf der Mensch diese fiducia spei verlieren (Bachiarius laps. 10 [PL 20, 1046]).

3. Einfluß von παρρησία. Die dargestellte Entwicklung ist im allgemeinen als eine in der latein. Tradition verankerte, durch die neue Lehre hervorgerufene Adaptation des Sprachgebrauchs zu werten. Angesichts der Verknüpfung von παρρησία u. Hoffnung (s. o. Sp. 856) kann jedoch nicht mit Sicherheit gesagt werden, daß παρρησία dieses f. überhaupt nicht beeinflußt hat. Das könnte im Gegenteil zB. der Fall sein im Liber Moz. Sacr. 84 (Férotin).

II. Mut u. Freimut. Der ntl. Begriff der παρρησία bei der Predigt des Evangeliums wird in der griech.-christl. Literatur weitergeführt (Schlier 883). Dabei erhalten die Momente des Bekennens, Bezeugens u. des Eintretens für die Wahrheit eine besondere Ausarbeitung in der Märtyrerliteratur (Schlier 883; Jaeger, παρρ. 228/9; Scarpat 82/92) u. in der dogmatischen Polemik. Der Inhalt dieser biblischen u. nachbiblischen παρρησία wird großenteils durch f. übernommen; nicht nur in Deutungen der betreffenden Bibeltexte (zB. Marius

Vict. in Eph. 2, 6 [PL 8, 1293/4]) u. in Übersetzungen (s. u. Sp. 865), sondern auch in der originallateinischen Literatur weist f. sehr oft diese Momente der παρρησία auf. Daß f. jedoch, obgleich jene ihm in mancher Hinsicht sein Gepräge verliehen hat, fest in der latein. Tradition steht, ist daraus ersichtlich, daß die übernommenen Bedeutungskomponenten in einer der latein. f.tradition entsprechenden Weise weiterentwickelt werden. Das bestätigt die Tatsache, daß die Nuance der Öffentlichkeit fast nur in Übersetzungen vorherrscht (vgl. o. Sp. 856 u. Sp. 859, zB. Op. imperf. in Mt. 2, 12 [PG 56, 643]; 25, 28 [761]; AConcOec 1, 4, 87; Orig. in Mt. s. 68 [GCS 38, 159]; Hier. hom. Orig. in Ez. 8, 1 [GCS 33, 402]; vgl. J. Ziegler, Ezechiel [1952], krit. App. zu 16, 30). Dagegen drückt Leo M. die Vorstellung der Öffentlichkeit (ep. 156 [AConcOec 2, 4, 103]) mehr durch aperire als durch fiducialiter aus (s. auch Facundus def. 10, 1 [PL 67, 770]).

a. Glaubensverkünder. Augustinus, der dabei das Moment des Wunderwirkens hervorhebt (catech. 23, 4; vgl. Arator Act. 1, 806/9 [CSEL 72, 60]; Hesych. in Lev. 7 [26, 13]: PG 93, 1144; Iren. adv. haer. 3, 15, 1 [SC 34, 270] betont die Erwählung), weist oft auf den charismatischen Charakter der fiducia praedicandae veritatis hin; die häufig begegnende Verbindung der F. mit veritas (vgl. zB. auch Lact. inst. 3, 1, 4 [CSEL 19, 177/8]; 5, 19, 24 [464]) ist zT. bedingt durch die Terminologie der παρρησία (Peterson, Bedeutungsgesch. 284; Schlier 870/1. 875; Jaeger, παρρ. 232; Scarpat 44/6. 58/61. 67/8). Der Geist, von dem die Apostel erfüllt sind (PsAug. s. 182, 4 [PL 39, 2089] = PsMax. Taur. s. 8 [PL 57, 859]), beseitigt die Furcht (Aug. in Ps. 18, 1, 2 [CCL 38, 102]) u. gibt an deren Stelle die Kraft, Folter u. Tod zu ertragen (Aug. in Ps. 63, 15 [CCL 39, 817]; 90, 2, 8 [CCL 39, 1275]; vgl. 98, 2 [CCL 39, 1378]). Die Furchtlosigkeit der Prediger bekommt einen besonderen Akzent durch die Verbindung der F. (über Rom. 5, 5/8) mit der Liebe, die keine Furcht kennt (1 Joh. 4, 18; Aug. in Joh. 92, 2 [CCL 36, 556/7]; vgl. in Ps. 90, 2, 8 [CCL 39, 1275]; s. 4, 2 [CCL 41, 20/1]; fid. et symb. 9, 19 [CSEL 41, 24]; in Joh. 94, 2. 100, 1 [CCL 36, 562. 588]). Weil Gott die Menschen kräftigt (Aug. in Ps. 32, 8 [CCL 38, 260/1]), kann die vom Geist verliehene F. als Gottvertrauen gekennzeichnet werden (Aug. in Ps. 1, 3 [CCL 38, 2]; 115, 3f [CCL 40, 1654]; Filastr. 155, 8 [CSEL 38, 132]). Das Moment des Mutes in der mit der libertas an Stelle der diffidentia u. servitus auftretenden F. (Aug. in Joh. 92, 2 [CCL 36, 557]; vgl. Op. imperf. in Mt. 3, 12 [PG 56, 643]; Aug. ep. 23, 3/4 [CSEL 34, 1, 66/7]; ähnlich schon Iren. adv. haer. 4, 24, 2) wird oft betont, auch wo es sich um die Verkündigung Jesu handelt (Aug. in Joh. 37, 8 [CCL 36, 336]; vgl. PsCypr. rebapt. 8 [CSEL 3, 3, 79]; Aug. in Ps. 17, 14 [CCL 38, 96/7]; Iul. Aecl. in Ps. 11, 6 [PL 21, 690]; Aug. in Ps. 92, 7 [CCL 39, 1298]; 80, 6 [1123]; Verecundus in cant. 2, 38 [Pitra, Spic. Solesm. 4, 37]; vgl. Psalt. Coll. A 118[7] [101 Br.]; Pelagius in 2 Tim. 2, 9; PsPrimasius in Gal. 6, 11; in Eph. 6, 15 [PL 68, 606. 625]). Mit dem Festhalten an der reinen Wahrheit (Iren. adv. haer. 3, 12, 13 [SC 34, 244]) u. dem Kampf gegen die Lehre der Juden u. Heiden (ebd. 3, 12, 6 [222/3]) ist, nach dem Beispiel Jesu (Aug. in Ps. 93, 7/8 [CCL 39, 1307/9]), das Zurechtweisen der Sünder zu verbinden (Aug. in Ps. 9, 7 [CCL 38, 61]; Greg. M. moral. 14, 58 [PL 75, 1069]). Nach Pelagius (Hier. Pel. 1, 26 [PL 23, 542]; vgl. Pel. in 1 Tim. 3, 3) u. Iulianus Pomerius (1, 20, 1 [PL 59, 434]; vgl. 2, 3, 3; 3, 16, 3 [447. 499]) ist dies eine der Pflichten der kirchlichen Obrigkeit (s. auch den Socr. h. e. 6, 5 entnommenen Bericht über Chrys. bei Cassiod. hist. 10, 4, 4 [CSEL 71, 587]). Dieses fiducialiter agere (vgl. auch Pelag. v. christ. praef. [PL 40, 1032]) bedarf eines reinen Gewissens. Gregor d. Gr. erläutert in diesem Sinn Ps. 11, 6 (expos. in 7 Ps. poen. 4, 15 [PL 79, 592]; vgl. o. Sp. 853f).

b. Märtyrer u. Bekenner. Während in Zusammenhang mit der F. der Prediger Mut u. Todesverachtung hervorgehoben werden (s. o. Sp. 865; vgl. Tert. apol. 21, 25 [CCL 1, 127]; Aug. in Joh. 94, 2 [CCL 36, 562]), ist in Aussagen über Märtyrer die Rede von fiducialiter docere u. increpare, zB. mit Bezug auf Stephanus (Iren. adv. haer. 3, 12, 10 [SC 34, 236]; Greg. M. in Ez. 2, 6, 14 [PL 76, 1005/6]). Auch in den Bekennern wirkt Gott. Nach Tertullian (scorp. 8, 6 [CCL 2, 1083]) antworten die drei Jünglinge (Dan. 3, 16) dem König Nabuchodonosor mit a deo concepta fiducia. Cyprian (Fort. 10 [CSEL 3, 1, 333/4]) erinnert an die Balaam-Episode. Augustin (s. 4, 2 [CCL 41, 20/1]) weist auf den Geist hin als Geber auch dieser F. Er betont (s. 276, 1, 1 [PL 38, 1256] = PsFaust. Rei. s. 13 [CSEL 21, 273]), daß bei dieser F. (vgl.

Ambr. in Ps. 118: 21, 8, 3 [CSEL 62, 478]; Mutian. Chrys. hom. 4, 2 [PG 63, 263/4]; confidentia: Ambr. Is. 4, 37 [CSEL 32, 1, 664]; Hier. hom. Orig. in Lc. 27 [GCS 49, 159]), die wie jeder Christenmut (zB. PsLeo M. s. 17, 3 [PL 54, 514]; PsOrig. hom. in Mt. 3, 2 [GCS 41, 1, 258]) von Gott kommt, Selbstvertrauen unangebracht sei (vgl. die Verbindung von constantia mit fiducia in Deum, Tert. fug. 5, 3 [CCL 2, 1141]). Die Texte zeigen, wie die Momente des Mutes (fortitudo, constantia; Tert. scorp. 8, 6 [CCL 2, 1083] vigor) u. des Erduldens (patientia, tolerantia) besonders hervortreten u. wie dabei die gemeinsprachliche u. populärphilosophische Terminologie beibehalten wird. Die ebenfalls augenfällige Verbindung von F. mit der Rede hat vielleicht erst allmählich Boden gewonnen (Cypr. dom. or. 15 [CSEL 3, 1, 279] verbindet f. mehr allgemein mit dem Verhalten beim Verhör, constantia dagegen speziell mit sermo).

c. Verfechter der Orthodoxie. Wie sich die Verfechter der Orthodoxie als Nachfolger der ersten Christen betrachten, zeigt Papst Caelestinus I, der dem Konzil in Ephesos, anspielend auf Act. 4, 29f, schreibt: vestro nunc sancto conventui quid est aliud postulandum quam ut cum fiducia loquamini verbum domini? (AConcOec 1, 2, 24; vgl. Orig. in Mt. s. 1 [GCS 38, 1], der das Beispiel Jesu selbst erwähnt). Mehr das Moment des Bekennens u. des Leidens hervorhebend, schildert Hilarius v. Poitiers, wieviel trauriger die Lage der durch inneren Streit zerrissenen Kirche ist als die der durch eine heidn. Obrigkeit verfolgten (c. Const. 4 [PL 10, 580/1]). Inhaltlich u. terminologisch (vgl. das Bild bei Aug. ep. 23, 3f [CSEL 34, 1, 66/7] u. in Joh. 92, 2 [CCL 36, 557]) weist diese F. somit großenteils dieselben Aspekte auf wie die o. Sp. 865f erörterte. Bei der Verteidigung des wahren Glaubens (Verbindung von f. mit veritas zB. Iren. adv. haer. 3 praef. [SC 34, 94]; Coll. Avell. 77, 1 [CSEL 35, 206]; Cassian. c. Nest. 5, 5, 3 [CSEL 17, 308]; Leo M. ep. 44 [AConcOec 2, 4, 19]; Fulg. Rusp. ad Trans. 1, 5 [PL 65, 229]) erduldet man durch Gott gestärkt mutig alles (AConcOec 1, 4, 57. 175; vgl. wie Aug. s. 46, 31 [CCL 41, 557] die fiducia veritatis, d. h. der Orthodoxen, dem timor falsitatis, d. h. der Häretiker, gegenüberstellt) u. wird sogar zum Martyrium bereit (AConcOec 2, 3, 1, 71). Frei u. offen (dabei an die Autorität des Papstes appellierend Leo M. ep. 99, 2 [PL 54, 967] u. Hier. ep. 88, 2 [CSEL 55, 142]) vertritt man seine Ansichten u. weist jene der Gegner zurück (AConcOec 1, 4, 15. 17. 70. 227; fiducialiter agere auch hier t. t.: Cassiod. hist. 4, 24, 19 = Theodoret. h. e. 2, 8, 17 [CSEL 71, 182]). Die Gegner werden aufgefordert, dasselbe zu tun (Possidius v. Aug. 14, 4 [86 Pellegrino]; Zacch. et Apoll. consult. 1, 2 [FlP 39, 9]; AConcOec 1, 2, 82). Man beschwert sich jedoch auch über die Unverschämtheit (f.: Coll. Avell. 2, 67 [CSEL 35, 25]; AConcOec 1, 2, 87; 1, 3, 46; 1, 4, 100. 106), mit der jene die bonae fiduciae viri (AConcOec 1, 4, 17) verfolgen. Die dem Gottesknecht (AConcOec 1, 4, 100; vgl. 1, 3, 177) u. daher speziell dem Papst angemessene F. (ebd. 2, 3, 1, 10) wird ohne Ansicht der Person geübt, gegen Brüder im Episkopat (AConc Oec 1, 4, 227; 1, 3, 44; Coll. Avell. 55, 3 [CSEL 35, 123]; aus caritas: AConcOec 1, 4, 231) wie gegen den Kaiser, denn der Gehorsam gegenüber der weltlichen Obrigkeit muß dort enden, wo er dem Seelenheil schadet (AConcOec 1, 3, 141). In Briefen an die Kaiser wird öfters gesagt, daß diese F. dem Klerus auch ihnen gegenüber gestattet sei (zB. AConc Oec 1, 4, 68), u. dem entsprach man (Coll. Avell. 66, 2 [CSEL 35, 147]; Leo M. ep. 115 [AConcOec 2, 4, 68]; 113 [2, 4, 65]: confidenter; vgl. Cassiod. hist. 7, 8, 1 = Theodoret. h. e. 4, 7, 5 [CSEL 71, 395]). In extremer Form gilt das für Hilarius v. Poitiers (c. Conc. 6 [PL 10, 582/3]), der es als seine, mit jener Johannes des T. u. der Makkabäerbrüder gleichzusetzende F. bezeichnet, Constantius einen Antichristus zu nennen. Vom 4. Jh. an, häufiger jedoch erst seit dem 5. Jh., werden fiducialiter (cum fiducia) dicere, praedicare, confiteri usw. verwendet, um die zuversichtliche Gewißheit oder die freimütige Entschiedenheit u. ä. zu betonen, mit der etwas, vor allem in theologisch-dogmatischem Zusammenhang, ausgesagt wird (Fulg. Rusp. ep. 14, 38 [PL 65, 427]; 17, 30, 60 [488]; Ferrand. ep. 3, 6 [PL 67, 895]; vgl. Aug. ep. 147, 47 [CSEL 44, 322]; Cassian. c. Nest. 5, 5, 3 [CSEL 17, 308]; Fulg. Rusp. c. Ar. resp. 2 [PL 65, 207]; ad Thras. 1, 5 [229]; ähnlich 1, 10 [234]; AConcOec 1, 4, 237; confidenter: PsPhoebadius 3 [PL 20, 38]; Rufin. h. e. 5, 8, 6 [GCS 9, 1, 445]; Rusticus c. aceph. [PL 67, 1175]). Öfters weist die Formulierung ein polemisches Moment auf (zB. Faust. Rei. ep. 7 [CSEL 21, 204] u. Hier. hom. Orig. in Lc. 31 [GCS 49, 177]). Der Gebrauch ist zwar

nicht denkbar ohne Einfluß von παρρησία, zeigt aber auch bemerkenswerte echt latein. Aspekte auf, zB. das auch in der begleitenden Terminologie hervortretende Element der Sicherheit (certus, securus, non dubitare u. ä.; vgl. schon Plin. n. h. 10, 210: confidentius adfirmare).

III. Freiheit u. Offenheit vor Gott. Aus dem vorhergehenden Abschnitt ergab sich, daß dem Begriff der παρρησία entnommene Elemente mühelos in den Strom der latein. Sprachentwicklung aufgenommen wurden. Bei der Weiterführung des Gedankens der παρρησία vor Gott durch f. zeigt sich ein gewisses Zögern. Es besteht ein Unterschied zwischen dem Wort f. in Bibelkommentaren u. in der Übersetzungsliteratur u. dem in den nicht unmittelbar durch die Bibel oder durch griech. Vorlagen bedingten Texten.

a. Durch direkte Vorlage bedingte Quellen. 1. Bibelkommentare. Die meisten Auslegungen der betreffenden Bibeltexte halten den biblischen Gedanken der F. vor Gott ohne durchgreifende Modifizierungen lebendig (zB. Hier. in Eph. 2 [3, 12]: PL 26, 516; Aug. in ep. Joh. 6, 4 [SC 75, 284]). Gelegentlich aber zeigt sich die Tendenz, diese F. unter Einfluß der traditionell-röm. F. ein wenig anders zu deuten. So erklärt Augustin (in ep. Joh. 9, 2 [SC 75, 376/80]) das fiduciam habere in die iudicii (1 Joh. 4, 17), dem im johanneischen Verständnis das confundi (1 Joh. 2, 28) gegenübersteht, als Furchtlosigkeit. Die Bedeutung kommt aber über credere = timere diem iudicii u. timendo se corrigere wieder auf die conscientia u. so zum johanneischen eschatologischen Begriff der παρρησία zurück. Die Wiedergabe von παρρησία mit f. verursacht eine Spannung zwischen dem herkömmlichen u. dem neuen Bedeutungsinhalt von f. (vgl. Cassian. conl. 9, 34, 8/9 [CSEL 13, 280]), woraus mitunter für uns unlösbare Probleme entstehen. Wenn zB. Augustinus (in Job 27, 10 [CSEL 28, 2, 564]) in einer Anspielung auf den aus der griech. Version übersetzten Text (vgl. Hier. interpr. Job 27, 10 [88 Caspari]: nunquid habet aliquam fiduciam in conspectu eius?) den Genitiv meritorum einschiebt: numquid ... habuit fiduciam meritorum in conspectu Dei, kann es sich um einen Objektsgenitiv oder um einen kausalen Genitiv handeln, u. nur bei dieser zweiten Interpretation kann die Formulierung Augustins, unter Hinweis auf Ausdrücke wie παρρησία ἀπὸ τῶν ἔργων (Peterson, Bedeutungsgesch. 293), als eine direkte Weiterführung des Begriffes der παρρησία ausgelegt werden. Wahrscheinlicher ist übrigens, daß biblische u. traditionelle F. in Augustins Bewußtsein interferieren.

2. Übersetzungsliteratur. In der Übersetzungsliteratur begegnet die F. gegen Gott oft. Nach 1 Clem. 34, 1 unterscheidet sich durch die F. der treue Knecht Gottes vom infirmus et remissus, der nicht offen zu Gott hinaufblicken kann; 34, 5 wird betont, daß diese F. im Herrn steht, u. 35, 2 wird sie in engster Verbindung mit der Wahrheit unter den Himmelsgaben aufgeführt. Die Stelle 53, 5 (fiducialiter agit famulus [sc. Moyses] ad Deum, petit remissionem populo) beweist, daß das nachbiblische Motiv der Fürbitte des Gerechten für andere (Peterson, Bedeutungsgesch. 293/6; Steidle 45; Schlier 883/4; Scarpat 93/6) im Westen schon sehr früh, auch in latein. Formulierung lebt. – Augustin (c. Jul. 1, 6, 25 [PL 44, 657]) zitiert Joh. Chrys. hom. in Gen. 9, 4 (PG 53, 79), wo erörtert wird, wie der Mensch durch die Erbsünde seine f. ad Deum verloren hat. Nach Theodot von Ankyra ist Gott Mensch geworden, damit die, welche ex propriis operibus u. ex propriis virtutibus keine F. haben, diese aus dem Umstand schöpfen, daß sie vor einem iudex cognatus erscheinen (AConcOec 1, 3, 163). – Die monastische Literatur, die auch den θάρρος-Begriff weiterführt (v. Ant. 36; vgl. Euagr. v. Ant. 35/6 [PG 26, 893/5]), erwähnt die sich aus der fiducia apud Deum ergebende Macht des Wunderwirkens (zB. v. Pach. 19 [PL 73, 241] u. Rufin. hist. mon. 31 [PL 21, 459]; vgl. Schlier 883; Steidle 45) u. das Nicht-Beten-Können wegen Sündhaftigkeit (zB. v. Mariae meretr. 9 [PL 73, 657]). – Die wichtigste Stellung nehmen die Origenesübersetzungen ein. Der Glaube, eine tadellose Lebensführung u. ein reines Gewissen bedingen die F. vor Gott, die sich in der freien Rede u. im Gebet auswirkt. Das Wort des Apostels (Rom. 9, 20) bezieht sich nicht auf den fidelis u. recte iusteque vivens, der die fiducia apud Deum besitzt u. der wie Moses (Ex. 19, 19) Gott antworten kann, sondern auf den infidelis, der durch die indignitas vitae et conversationis die fiducia respondendi verwirkt hat (Rufin. Orig. princ. 3, 1, 22 [GCS 22, 239/40]; vgl. Rufin. hom. Orig. in 1 Reg. 1, 7 [GCS 33, 12]). Die Arbeiter, die auf dem Marktplatz vergebens auf Beschäftigung gewartet haben, behalten, weil parati ad opus,

ihre F. (Orig. in Mt. hom. 15, 28; 15, 35 [GCS 40, 438. 451]), denn mehr als auf die Größe der Leistung kommt es auf die Gesinnung an (ebd. 15, 21 [411]). – Wer die F. hat, kann sich Gott frei u. offen nähern (Orig. in Mt. s. 67 [GCS 38, 157]). Jene, die mehr als eine fides communis haben u. eine vita praecipua führen, erfreuen sich einer F., wie sie dem domesticus des Herrn ansteht, u. können sich ihm secrete, in Absonderung, u. nicht, wie die aus der Menge in commune nähern (Orig. in Mt. s. 32 [GCS 38, 57]). So unterscheidet sich im Hohenlied die F. der Braut von jener ihrer Gefährtinnen (Hier. hom. Orig. in cant. 1, 5 [GCS 33, 34]; vgl. Rufin. comm. Orig. in cant. 3 [GCS 33, 183]). Die Darstellung der anima fideliter adpropinquans deo, welche die fiducia immaculatae castitatis besitzt (Ambr. in Lc. 6, 14 [CSEL 32, 4, 237]), ist wohl auf Origenes zurückzuführen (vgl. Orig. hom. in Lc. frg. 113 [GCS 49, 273]). Öfters begegnet, wo von der F. u. ihrem Gegensatz, der confusio, die Rede ist, das 2 Cor. 3, 12/18 (s. o. Sp. 858) weiterführende Bild von der Entblößung bzw. Verhüllung des Antlitzes oder Hauptes (Hier. hom. Orig. in Ez. 3, 1 [GCS 33, 349]; Hier. hom. Orig. in cant. 2, 13 [GCS 33, 60]; hom. Orig. in Ez. 3, 3. 5 [GCS 33, 351. 353]). Der Lohn der fiducia bonae vitae ist das frui conspectu omnipotentis Dei im Jenseits (Hier. hom. Orig. in Lc. 3 [GCS 49, 22]; vgl. die fiducia respiciendi vultum Patris der Engel bei Hier. hom. Orig. in Lc. 35 [GCS 49, 197/8]; Rufin. comm. Orig. in cant. 2 [GCS 33, 133]). Die sancti, welche bonis operibus sibi deum praeparaverunt, können in ihrer Todesstunde den Geist fiducialiter in manus dei commendare (Orig. in Mt. s. 138 [GCS 38, 283]).

b. Durch keine unmittelbare Vorlage bedingte Quellen. 1. Außerhalb der Sphäre des Betens. Wo direkter Einfluß eines Bibeltextes oder einer griech. Vorlage fehlt, ist verhältnismäßig selten die Rede von der F. vor Gott, sofern nicht vom Gebet geredet wird.

α. Umdeutung biblischer Ausdrucksweisen. Die nunmehr spärlich belegte Verbindung fiducia ad/apud bezieht sich öfter auf ein Verhältnis zwischen Menschen (s. o. Sp. 842; zB. Aug. vera rel. 47, 91 [CCL 32, 247]; Cassian. inst. 4, 32 [CSEL 17, 71], vgl. krit. App.; s. auch Hier. ep. 45, 2, 2; 54, 13, 2 [CSEL 54, 324. 479]; Aug. conf. 9, 11, 28 [231 de Labriolle]; Rufin. Basil. regula 145 [PL 103, 538]; v. Patr. 5, 10, 87 [PL 73, 928]; Pass. Mariani et Iac. 1, 4 [67 Knopf-Krüger]). Sogar fiducia ad Deum scheint nicht notwendig den freien Stand vor Gott zu bezeichnen (Aug. in Ps. 94, 10 [CCL 39, 1339]; vgl. 88, 1, 1 [1220]; Greg. M. hom. in ev. 2, 34, 18 [PL 76, 1258/9]).

β. F. der Gerechten vor Gott. In einem iJ. 395 nach der Übersetzung der Ezechiel- u. Canticumhomilien des Origenes von Hieronymus verfaßten Brief (ep. 54, 7, 2 [CSEL 54, 473]) ist der Satz qua fiducia erigit ad caelum vultus (sc. femina compta) – eben weil Schönheitsmittel ein velamen antichristi genannt werden (s. o. Sp. 871) – trotz Claud. Don. Aen. 11, 480 vor allem in Verbindung zu bringen mit dem Aufblick zum Himmel des die F. besitzenden Gerechten (Job 22, 26; Jul. Aecl. in Job 22, 26 [PLS 1, 1633]; vgl. Nicet. laps. virg. 9 [114 Burn]). Ebenso wird der παρρησία-Begriff weitergeführt in der Richtung, daß ein Leben nach Gottes mandata eine freudige u. zuversichtliche Haltung (vgl. Hil. in Ps. 118 aleph 13 [CSEL 22, 368]), ein furchtloses u. frohes Erwarten der Wiederkunft Christi (Pelag. in 1 Thess. 1, 10; in Tit. 2, 13 [PLS 1, 1322. 1371]; Chromatius in Mt. 14, 3, 2 [CCL 9, 431]) u. im Jenseits ein offenes Hintreten vor Gott begründet (Caesar. s. 51, 5 [CCL 103, 229]). Vor allem wird die freie Rede der Gerechten betont (vgl. Optat. Mil. 7, 1 [CSEL 26, 161]). Beim Gericht weisen sie auf ihr Verdienst hin (Caesar. s. 1, 1 [CCL 103, 16]; vgl. 214, 3 [CCL 104, 854]). Cum fiducia dicere u. ä. (in den verschiedenen Bedeutungsschattierungen von f. beliebt als Einleitungsformel der direkten Rede, besonders bei Bibelzitaten, die der Sprechende auf sich selbst bezieht: Hil. in Ps. 118 mem. 1; 139, 8 [CSEL 22, 467. 782]; Cassian. inst. 5, 18, 2 [CSEL 17, 96]; Pomerius 3, 31, 1 [PL 59, 514]; Verecundus in cant. 2, 31 [Pitra, Spic. Solesm. 4, 31]) wird im hier erörterten Zusammenhang verwendet von Hieronymus (tract. in Ps. 2 [CCL 78, 398]; 1 [175]), Cassianus (inst. 5, 17, 2 [CSEL 17, 95]; vgl. Hil. in Ps. 128, 1 [CSEL 22, 638] u. Hier. ep. 22, 40, 4 [CSEL 54, 208]; ebenso conl. 7, 6, 1; 14, 9, 2 [CSEL 13, 188. 408]) u. Caesarius v. Arles (s. 1, 1; 12, 6 [CCL 103, 16. 63]).

2. Im Zusammenhang mit dem Beten. Oft findet sich f. in Aussagen über das Beten u. in den liturgischen Gebeten selbst.

α. Die Literatur im allgemeinen. Die F., überhaupt zu beten (supplicandi, deprecandi usw.) u. das Beten mit F. fordern die sich aus dem

Glauben, aus dem Halten der Gebote u. aus guten Werken ergebende Reinheit des Gewissens. Cyprian (unit. 25 [CSEL 3, 1, 232]) legt dem efficacibus precibus orare, dem cum fiducia impetrare das credere, mandata custodire u. caritatem tenere zugrunde (vgl. Aug. in ep. Joh. 9, 2 [SC 75, 380]). Tract. Pelag. divit. 20, 4 (PLS 1, 1418) spricht der incontinentia das fiducialiter orationi vacare ab (vgl. Hil. in Ps. 62, 9 [CSEL 22, 221/2]; Cassian. conl. 21, 35 [CSEL 13, 612]). Nach Augustinus (s. 37, 13 [CCL 41, 458]) bedingen die guten Werke die firma u. fortis conscientia, durch die der Mensch die fiducia deprecandi et sperandi promissa (sc. dei) hat u. securus zu Gott sagen kann: da, quia dedi; dimitte, quia dimisi; fac, quia feci (vgl. catech. 11, 9). Verzeihung seiner Sünde kann nur derjenige mit F. erflehen, der selbst anderen verzeiht (Aug. s. 211, 1, 1 [PL 38, 1054]; vgl. Chromatius in Mt. 14, 7, 8 [CCL 9, 435]) u. seiner confessio peccati die opera humilitatis, pietatis u. misericordiae beifügt (Aug. in Ps. 143, 7 [CCL 40, 2078]; vgl. Op. imperf. in Mt. 9, 7 [PG 56, 682]; Petr. Chrysol. s. 42 [PL 52, 318]). Caesarius (s. 214, 2 [CCL 104, 854]) setzt für die freie u. offene Fürbitte der Heiligen (vgl. v. Honorati 35 [75 Cavallin]) den Eifer ihrer Schützlinge voraus. Nicht immer ist mit f. in diesem Zusammenhang ausschließlich auf die innere Beschaffenheit des Betenden verwiesen, sondern auch auf andere Momente (zB. Gottvertrauen, Vertrauen auf Erhörung; Hauptmoment ist das Gottvertrauen bei Cassiod. in Ps. 141 concl.; 118, 125 [CCL 98, 1273. 1114]). Das herkömmliche Element der Gewißheit tritt besonders hervor, wo von der fiducia exauditionis die Rede ist, für die das petere secundum voluntatem Dei (Cassian. conl. 9, 34, 8/9 [CSEL 13, 280f), die conscientiae puritas u. die patrocinantia merita vorausgesetzt werden (ebd. 9, 33 [277]; vgl. Hil. in Ps. 53, 6. 9; 60, 2 [CSEL 22, 139. 142. 203]). Wirksam ist ein Gebet, wenn die fiducia petitionis durch kein Zögern u. Verzweifeln beeinträchtigt wird (Cassian. conl. 9, 32 [CSEL 13, 277]; vgl. Hil. in Ps. 118 vau 2 [CSEL 22, 412]).

β. Die liturgischen Gebete. In den liturgischen Gebeten (Peterson, Sakrament. 224/31; W. Dürig, Pietas Liturgica [1958] 83/4. 177/8), deren Sprachgebrauch ebenfalls eine Mischung von spezifisch latein. Elementen u. solchen aufweist, die dem παρρησία-Begriff entnommen sind, wird besonders hervorgehoben, daß der Mensch, weil er kein Zutrauen zu seinen Verdiensten (fiducia meritorum u. ä.), zu seiner Gerechtigkeit (fiducia iustitiae) u. zu seinem Gewissen (fiducia conscientiae) haben kann, nicht frei vor Gott hintreten darf. Er bittet flehentlich darum, nach der Reinigung durch das Opfer die fiducia deprecandi, welche die gratia impetrandi einschließt, haben zu dürfen (Sacr. Veron. 611 [Mohlberg]; vgl. Sacr. Gelas. 579 [Mohlberg]). Er betet um eine rationabilis actio, die ein freieres Bitten (fiducialius postulare) u. ein leichteres Erhalten ermöglicht (Sacr. Veron. 877), um den Willen u. die Kraft zu tun, was Gott gefällig ist, damit er fiducialius erlangen könne (ebd. 1046), um die Beschaffenheit, die ein fiducialiter implorare u. sine difficultate sumere ermöglicht (Sacr. Gelas. 666). F. als Möglichkeit, frei u. offen zu beten, ist eine Gabe Gottes, die, wo sie gewährt wird, Erhörung einschließt. Wo sie dem Menschen fehlt, komme ihm Gottes Gnade, Verzeihung u. Barmherzigkeit zu Hilfe (Sacr. Veron. 467. 917 [vgl. 991]. 1284; Sacr. Gelas. 43. 1283). Gott verleiht die fiducia sperandae pietatis (Sacr. Greg. 46, 4 u. 202, 13 [Lietzmann]; Miss. Rom. 38 [Bruylants]), die F., das Amt, zu dem er den unwürdigen Menschen erwählt hat, zu vollziehen (Sacr. Gelas. 356; vgl. Sacr. Veron. 950), das fiducialiter ad aeterna contendere (Sacr. Veron. 1299 [vgl. 1111]; Sacr. Gelas. 1402). Eben das Wissen um Gottes clementiae largitas läßt den Menschen fiducialiter bitten u. hoffen (Sacr. Veron. 647; vgl. 651. 1300). Eine zweite Zuversicht der Menschen, deren Wort durch die Sünde gehemmt wird, sind die Märtyrer u. Heiligen, die Gott durch ihre merita wohlgefällig sind, so daß sie durch ihre pia u. beata supplicatio ein patrocinium ausüben können, wo dem Betenden die propria fiducia (Sacr. Veron. 152 [vgl. 326 u. Sacr. Gelas. 1095]), die fiducia iustitiae (Sacr. Veron. 62; vgl. Sacr. Gelas. 964; Sacr. Greg. 158, 2; Miss. Rom. 31) oder die fiducia conscientiae (Sacr. Veron. 382; vgl. 137. 304) fehlt. Sie gelten als von Gott eingesetzte praesules (Sacr. Veron. 347), deren intercessio gewährt, was die menschliche F. nicht erhält (ebd. 408), u. deren supplicatio die Gaben der Menschen, die keine F. haben, Gott wohlgefällig u. angenehm macht (acceptum reddere, ebd. 9). Besondere Wirksamkeit wird der Fürbitte der Gottesmutter zugesprochen (Sacr. Greg. 147, 2). Sacr. Gelas. 320 wird die Anrede ,Pater noster' eine libertatis vox et plena fiducia

genannt (der Gedanke, daß es eine παρρησία ist, Gott ‚Vater' zu nennen, begegnet in der griech.-christl. Literatur wie in den griech. Liturgien; vgl. Peterson, Bedeutungsgesch. 296/7; Sakrament. 231; Schlier 884; Scarpat 97/9).

IV. Juristische Einflüsse. Die Ansicht, daß der liturgische Begriff der F. dem röm. Pfandrecht entnommen sei, hat, unter Hinweis auf Miss. Rom. 38, E. Hegemann-Springer vertreten (Liturg. Zeitschr. 5 [1932/33] 254/60, bes. 259/60). In der F. als Zeichen eines umfassenden, sichernden Rechtsgeschäfts komme die im Mysterium des heiligen Opfers schon vollzogene Vereinigung mit Christus zum Ausdruck, die eine wahre F. sei, d. h. etwas rechtlich noch nicht Erworbenes, aber schon zu eigen Gegebenes. Gegen diese Meinung hat W. Dürig (Pietas Liturgica [1958] 177/8) das Moment des Vertrauens auf die zu erhoffende barmherzige Liebe Gottes in der liturgischen F. betont. Nach Jaeger (παρρ. 234. 237/9; Foi 627/30) ergibt sich der Inhalt des Wortes f. in der Liturgie wie bei den Kirchenvätern im allgemeinen aus dem Übergang von juristischen zu spirituellen Vorstellungen, wobei f. freilich seine juristische Struktur (nach παρρ. die der fiducia cum creditore, nach Foi vor allem die der fiducia cum amico) beibehalten habe. Die angeführten Beispiele lassen sich jedoch anders erklären (zB. Tert. resurr. 1, 1 [s. o. Sp. 863]; Sacr. Veron. 62. 382 [s. o. Sp. 874]; Hier. hom. Orig. in Ez. 3, 5 [GCS 33, 353] vgl. o. Sp. 871; die Übersetzungsliteratur kann hier übrigens außer Betracht bleiben: juristische f. [fiduciarius] ist im Griechischen nur in technischer Bedeutung u. als Fremdwort in der Fachliteratur belegt [Cod. Iust. 6, 4, 4, 25 vJ. 531; Theophil. inst. Iust. 1, 19; 3, 2; 3, 9]; fiduciam accipere bedeutet zwar Cic. top. 42 u. Flacc. 51 ‚ein Pfand empfangen', wird aber in der späteren Latinität auch in der Bedeutung ‚Mut schöpfen' verwendet [zB. Act. 28, 15 (Vulg.): s. o. Sp. 858]; auch Sacr. Veron. 9 [vgl. o. Sp. 874] handelt es sich nicht um die bekannte juristische Formel acceptum reddere u. ebensowenig trifft der Versuch Petersons [Sakrament. 225: ‚empfangen lassen'] zu; vgl. M. P. Ellebracht, Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations of the Missale Romanum [Nijmegen 1963] 87). Die von Dürig aO. erhobenen, auf dem Bedeutungsinhalt der liturgischen F. sich stützenden Einwände sind m. E. berechtigt. Daß das christl. Denken im allgemeinen keine Anhaltspunkte für die juristisch bedingte F. aufweist, wäre jedoch kaum zu behaupten. Aber bisher ist m. W. kein Text vorgelegt worden, in dem in nicht-juristischem Zusammenhang f. unzweifelhaft in juristischer Bedeutung belegt ist (die Auffassung F. Refoulés: SC 35, 75[3], daß Tert. bapt. 6, 2 [CCL 1, 282] f. einer der vielen in diesem Kapitel begegnenden juristischen Termini sei, erscheint nach dem o. Sp. 863 über fiducia spei Gesagten anfechtbar, zumal in liturgischem Bereich confidentia spei belegt ist: Psalt. Coll. R. 145 Brou). Aus der profanen Gemeinsprache hat die Christensprache f. in verallgemeinerter ‚juristischer' Bedeutung wohl nicht übernommen (s. o. Sp. 846f). Andererseits ist es unwahrscheinlich, daß sie unmittelbar aus der Juristensprache geschöpft hat, nicht so sehr der Geschichte der F. wegen (s. o. Sp. 844f), sondern weil auch bei christl. Autoren die Ableitungen von juristischem f. nur vereinzelt u. ausschließlich in ihrer ursprünglichen technischen Bedeutung begegnen, u. vor allem, weil das mit f. umschriebene Rechtsverhältnis in der christl. Literatur nur selten u. beiläufig erwähnt wird. Tert. idol. 23, 1 (CCL 2, 1123) ist nicht eine Invektive gegen die F., sondern gegen die Gewohnheit, bei fiduziarischen Geschäften einen Eid zu leisten, sei es schriftlich oder mündlich (A. Beck, Römisches Recht bei Tertullian u. Cyprian [1930] 87). Ambrosius (Tob. 12, 40 [CSEL 32, 2, 540/1]) wendet sich gegen die Wucherer u. nennt die F. in einer Aufzählung ihrer Machenschaften. Sidon. (ep. 4, 24, 1 [MG AA 8, 74]) will kein Werturteil geben. Ep. Canon. 9 (PL 56, 892) untersagt den Klerikern das infiduciare. Boethius u. Isidor v. Sevilla (s. o. Sp. 844f u. Sp. 846f) nehmen als Kommentatoren bzw. Kompilatoren eine Sonderstellung ein, die sie hier ausscheiden läßt.

M. Braun, Griech. Roman u. hellenist. Geschichtsschreibung (1934). – R. Bultmann, Art. πείθω: ThWb 6, 1/12; Art. ἐλπίς (mit K. H. Rengstorf): ThWb 2, 515/31. – L. Engels, F. dans la Vulgate. Le problème de traduction παρρησία-fiducia: Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva Suppl. 1, 1 (Nijmegen 1964) 97/141. – W. Erbe, Die Fiduzia im röm. Recht (1940). – E. Fraenkel, Art. fiducia, fiducialis, fiducialiter, fiduciarius, fiducio: ThesLL 6, 1, 697, 75/703, 32. – R. A. Gauthier, Magnanimité = Bibliothèque Thomiste 28 (Paris 1951). – S. Harent, Art. Espérance: DThC 5, 605/76. –

H. Holstein, La Parrêsia dans le NT: Bible et vie chrét. 53 (1963) 45/54. – H. Jaeger, Παρρησία et fiducia: Studia Patristica 1, 1 = TU 63 (1957) 221/39; Art. Foi et confiance: DictSpir 5 (1964) 619/30. – P. Joüon, Divers sens de παρρησία dans le NT: RechScRel 30 (1940) 239/42. – M. Kaser, Das röm. Privatrecht 1 (1955); 2 (1959) (Sachregister 1, 642. 2, 404). – A. Manigk, Art. F.: PW 6, 2 (1909) 2287/2316. – K. Meister, Art. confidentia, confido usw.: ThesLL 4, 205, 38/211, 7. – J. H. Nicolas, Art. Espérance: DictSpir 4 (1961) 1208/33. – H.-D. Noble-M. Viller, Art. Confiance: DictSpir 2 (1953) 1405/12. – E. Peterson, Zur Bedeutungsgeschichte von παρρησία: Festschr. R. Seeberg 1 (1929) 283/97; fiducia in den altröm. Sakramentaren: Liturg. Leben 1 (1934) 224/31. – G. Puccioni, Quae sit fiducia capto: ParolaPass 9 (1954) 431/8. – D. Russell Scott, Art. Boldness: ERE 2, 785/6. – G. Scarpat, Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino (Brescia 1964). – H. Schlier, Art. παρρησία: ThWb 5, 869/84. – R. Schnackenburg, Art. Parrhesia: LThK 8 (1963) 110/11. – D. Smolders, L'audace de l'apôtre selon saint Paul. Le thème de la parrêsia: Collectanea Mechliniensia 43 NS 28 (1958) 16/30. 117/33. – B. Steidle, Παρρησία-praesumptio in der Klosterregel St. Benedikts: Zeugnis des Geistes: 23 Beih. Bened. Monatsschr. (1947) 44/61. – W. C. van Unnik, The Christians Freedom of Speech in the NT: Bulletin of the John Rylands Library Manchester 44 (1961/2) 466/88; De semitische achtergrond van παρρησία in het NT: Meded. Kon. Nederl. Akad. v. Wetenschappen Afd. Letterk. NR 25, 11 (Amsterdam 1962) 585/601; Παρρησία in the ‚Catechetical Homilies' of Theodore of Mopsuestia: Mélanges Ch. Mohrmann (Utrecht-Anvers 1963) 12/22. *L. J. Engels.*

Fieber.

Die griechischen Bezeichnungen des F. πυρετός, φλογισμός, φλεγμονή sind Ableitungen von Stämmen, die Brennen, Feuer bedeuten. Ob febris in ähnlicher Weise zur Sippe von foveo, favilla gehört (Walde-Hofm., Wb.) oder aus dhe-dhri ‚schütteln' entstanden ist (Ernout-Meillet, Dict.), bleibt ungewiß. Zu den hebräischen u. aramäischen Namen des F. vgl. Strack-B. 1, 479; J. Preuß, Biblisch-talmudische Medizin (1923) 182. – Aufgabe dieses Artikels ist es nicht, eine medizinhistorische Begriffsgeschichte des F. zu geben, sondern seine geistesgeschichtliche Bedeutung zu untersuchen.

A. Nichtchristlich. I. Ägypten. Die Zusammenhänge zwischen altägyptischer u. frühgriechischer F.lehre, wie sie in den knidischen Schriften des Corpus Hippocraticum vertreten wird, sind heute vor allem aufgrund der prinzipiellen Deutungsschwierigkeiten der ägypt. Texte noch umstritten (vgl. H. Grapow, Untersuchungen über die altägypt. medizinischen Papyri 2: MittVAsGes 41 [1936] 126; H. v. Deines-H. Grapow-W. Westendorf, Übersetzung der medizinischen Texte: Grundriß der Medizin der Alten Ägypter 4, 1 [1958] IV/VI). Immerhin lassen die therapeutischen Vorschriften (vgl. die Rezepte aO. 7/15), die auf die Ausscheidung eines wḥdw genannten, Fäulnis erregenden Krankheitsstoffes abzielen, eine Krankheitsätiologie erkennen, die mit der knidischen F.theorie große Ähnlichkeit aufweist (P. Richter, Über uchedu in den ägypt. Papyri: ArchGMed 2 [1909] 78/83; Steuer-de C. M. Saunders 3f; I. M. Lonie, The Cnidian Treatises of the Corpus Hippocraticum: ClQuart NS 15 (1965) 1. 24; vgl. auch Herodt. 2, 77; Diod. Sic. 1, 82).

II. Griechisch-römisch. a. Wissenschaftlich. Der Versuch einer wissenschaftlichen Erfassung des F. wurde von den frühgriechischen Ärzten unternommen. Quellen sind im wesentlichen die menonischen Exzerpte u. eine Anzahl von Bemerkungen, die über mehrere Schriften des Corpus Hippocraticum verstreut sind. Zusammenhängende Pyretologien haben zwar bereits Demokrit (Diog. Laert. 9, 49), Diokles v. Karystos (Cael. Aur.

ac. m. 1, 12) u. Erasistratos (Galen. ven. sect. adv. Eras. 3 [11, 155 Kühn]) verfaßt. Erhalten sind aber erst die Abhandlungen Galens u. Alexanders v. Aphrodisias.

1. Definition. Während die neuzeitliche Pathologie unter F. eine Schädigung der wärmeregulierenden nervösen Zentren im Zwischenhirn versteht, definiert die Antike F. als widernatürliche Hitze (Galen. in Hipp. epid. 6 comm. 1, 29 [CMG 5, 10, 2, 2, 43f]; vgl. dazu Hippocr. morb. 23 [6, 188 L.]; ferner Rose, Anecd. Gr. 2, 207. 226; F.theorien anderer Ärzte teilt Galen. 19, 342 K. mit; PsGalen. introd. 13 [14, 729 K.]; Alex. Aphr. febr. [1, 81/106 Idel.]). In der zuletzt angeführten Schrift lautet die entwickelte Begriffsbestimmung: ‚Widernatürliche Hitze, die, vom Herzen beginnend, aus diesem durch Arterien u. Venen über den ganzen Körper vordringt u. sich schädigend auf die φυσικαὶ ἐνέργειαι auswirkt‘ (ebd. 2 [1, 82 I.]). Die natürliche Hitze ist ‚Werkzeug der Seele‘, ohne welches die Seele keine ihrer ἐνέργειαι, nämlich Wahrnehmung, Bewegung, Stoffwechsel, Wachstum, Fortpflanzung vollbringen könnte (ebd. 6, 2 [1, 85 I.]; 8, 1 [ebd.]). Sie muß als solches der Seele u. den Verrichtungen, die durch sie bewirkt werden sollen, entsprechen u. in wohlbemessener Mischung mit dem Kalten, Trockenen u. Feuchten vorliegen. Widernatürliche Hitze ist die infolge einer äußeren Ursache hinzukommende übermäßige Hitze, die weder der Seele eigentümlich ist, noch ihrem ἀποτέλεσμα entspricht, noch von der Natur her ihren Anfang nimmt, noch in wohlbemessener Mischung vorliegt (vgl. ebd. 8, 4/10, 2 [1, 86/7 I.]). Sie ist δυσκρασία u. κακία. Der Zusatz ‚vom Herzen ausgehend‘ grenzt das F. ab von Hyperthermien aufgrund von äußeren Ursachen wie Sonnenhitze oder Feuer u. a. m., die keine F. darstellen (ebd. 2, 4 [1, 84 I.]). Zum Unterschied von Zorn u. Leidenschaft, die auch eine vom Herzen ausgehende widernatürliche Hitze bewirken, ist das F. krankhaft (ebd. 5, 1 [1, 84 I.]). Einzelne Ärzte benutzen es freilich als Heilmittel, so zB. Asklepiades (Cels. 3, 4, 2), Ruf. Eph. (s. u. Sp. 885).

2. Einteilung. Da das Wesen des F. in einer abnormen Hitze besteht, so ist ein Einteilungsprinzip der Grad der Hitze. Man unterscheidet ‚große‘ u. ‚kleine‘ F. (vgl. Galen. diff. febr. 1 [7, 275 K.]; Alex. Aphr. febr. 18 [1, 93 I.]). Eine zweite Weise der Einteilung ist die nach dem Elementarstoff, in dem sich das F. entzündet: je nachdem, ob das F. im festen Stoff, in den Säften oder im Pneuma entsteht, spricht man von ephemeren, septischen u. hektischen F. Die dritte Einteilung ist der Bewegungsart der Hitze entnommen; danach unterscheidet man langsame u. schnelle, intermittierende u. kontinuierende F. (Alex. Aphr. febr. 17 [1, 93 I.]). Die intermittierenden F. zerfallen in Quotidian-F., Tertian-F., Quartan-F., die kontinuierenden in febres continentes u. continuae (Galen. diff. febr. 2, 2 [7, 336 K.]). Letztere Bezeichnung gilt nach Galen als nachhippokratisch (15, 172 K.). Ein viertes Einteilungsschema findet sich (nach Hippocr. epid. 6, 14 [5, 274 L.]) noch bei Alex. Aphr. febr. 18 (1, 94 I.), nämlich die Gliederung nach den Symptomen der Hitze in ἐξέρυθροι, ἔξωχροι u. πελιοὶ πυρετοί. Mit den einzelnen Namen des reich artikulierten F.begriffs sind aber nicht fest umrissene, differentialdiagnostisch jeweils scharf voneinander abgehobene F.-typen gemeint. Der griech. Arzt legt sich nosologisch nicht fest, sondern gebraucht die Benennung in charakteristischer Weite u. Unschärfe, die oft dort um so größer ist, wo scheinbar eine exakte Nomenklatur verwendet wird (O. Temkin, Der systematische Zusammenhang im Corpus Hippocraticum, Diss. Leipz. [1928] 25; ders., Die Krankheitsauffassung von Hippokrates u. Sydenham in ihren ‚Epidemien‘: ArchGMed 20 [1928] 332). Über die Begründung dieses Phänomens in einer anders gearteten Auffassung von Krankheit vgl. Temkin aO. 334 u. Zusammenh. 14; H. E. Sigerist, Antike Heilkunde (1927) 26. Für die Ausbreitung der F., die weitgehend im Dunkel liegt, besonders für die der Malariaarten, vgl. F. Kind, Art. Malaria: PW 14, 1 (1928) 842/6.

3. Rechtliche Auswirkungen. Am Wechsel-F. Leidende gelten rechtlich auch an den Tagen nicht als gesund, an denen sie fieberfrei sind (Iavolen. dig. 21, 1, 53). Wenn Sklaven ein Leiden haben, das ihre geistige Klarheit beeinträchtigt, zB. F., so muß der Verkäufer sie zurücknehmen (Ulp. dig. 21, 1, 4, 1). Gefährliches F. entschuldigt Abwesenheit bei gerichtlichen Terminen (Iulian. dig. 42, 1, 60).

b. Magie. 1. Schutz- u. Abwehrzauber. F. spielt im Schutz- u. Abwehrzauber u. im Schadenzauber eine Rolle. Unter den ersten Gesichtspunkt fallen die vielen Arten von

Amuletten, deren Tragen gegen das F. empfohlen wird, ferner die vielen abergläubischen Heilmittel der Volksmedizin. Die Ohnmacht einer medizinischen Wissenschaft, die noch nicht über das rettende Chinin im Kampf gegen die Malaria verfügt, ist wohl dafür mitverantwortlich, daß die rationale Medizin im ausgehenden Altertum durch magische Wundermittel überwuchert wird (vgl. Withington bei Jones 137; Zeugnisse für das Auftreten von F.amuletten in der griech. wissenschaftl. Lit.: Alex. Trall. febr. 6 [1, 407 Puschm.]: mit Berufung auf den Pneumatiker Archigenes; 7 [437]; lib. 8, 2 [2, 375]; 12 [2, 579/85], ferner PsPlin. med. 3, 15/7; Ser. Samm. 899/946). Aus der Fülle der auf uns gekommenen F.amulette u. magischen Rezepte kann nur eine Auswahl geboten werden. Sie gliedern sich in solche, deren Zauberkraft dem Stoff zugeschrieben wird, aus dem sie bestehen, u. in solche, deren Wirkung auf einem magischen Spruch, Zeichen oder Namen beruht.

α. Materielle F.amulette. Plinius überliefert ein Nagelschnitzelamulett (n. h. 28, 86). Dahinter steht der Glaube, daß die Finger- u. Zehennägel, auch wenn sie abgeschnitten sind, einen Teil der οὐσία des früheren Besitzers darstellen (Hopfner, OZ 1 § 672). Der ursprüngliche Sinn kommt auch in dem von Plin. aO. als besonders verwerflich geschilderten Übertragungszauber oder in dem von A. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart ³(1900) 322 angeführten Beispiel aus Bayern zum Ausdruck (weitere moderne Parallelen bietet J. G. Frazer, The Golden Bough 9 [London 1914] 9, 49). Die Haare der zu früh Verstorbenen sind nützlich gegen F. u. a. Krankheiten, die einem Gekreuzigten ausgerissenen Haare gegen viertägiges F. (Plin. n. h. 28, 41). Ferner trägt man häufig kleine Lebewesen oder deren Körperteile als F.*Amulett (vgl. Eckstein-Waszink 401/2), so zB. Seepferdchen gegen F.fröste (Plin. n. h. 32, 113; vgl. auch PsPlin. med. 3, 17; dazu Alex. Trall. 1, 437 Puschm.). Auch der Mistkäfer (scarabaeus oder ateuchus sacer L.) wird lebendig gefangen u., in einen roten Lappen gehüllt, als Amulett gegen Quartan-F. getragen (Plin. n. h. 30, 30. 99; vgl. Alex. Trall. aO.). Zu der von Aelianus bezeugten, stark apotropäischen Bedeutung des Sonnenkäfers u. seiner Verwendung bei Amuletten (nat. anim. 10, 15) vgl. S. Eitrem, Sonnenkäfer u. Falke in der synkretistischen Magie: Pisciculi = Festschr. f. F. J. Dölger (1939) 97; über die intensivierende Bedeutung der roten Farbe vgl. E. Wunderlich, Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen u. Römer = RVV 20, 1 (1925) 22; A. Hermann, Art. Farbe: o. Sp. 406; vgl. auch Eckstein-Waszink aO. mit älterer Lit. Alleinfliegende, sog. falsche Wespen ergreift man mit der linken Hand u. bindet sie als Amulett gegen Quartan-F. um (Plin. n. h. 30, 98). In Öl ertränkte Frösche werden heimlich als F.amulett getragen, das Öl selber dient als Salbe. Die Verwendung von Öl statt einfachen Wassers verstärkt den Zauber (vgl. E. Kutsch, Salbung als Rechtsakt im Alten Testament u. im alten Orient [1963] 33; zur rituellen Ertränkung von Tieren vgl. A. Hermann, Art. Ertrinken: o. Bd. 6, 379). Plinius bietet noch viele andere heilkräftige F.amulette u. -rezepte, zB. 8, 119; 28, 72. 121; 29, 79; 30, 95; 32, 113; vgl. auch PsPlin. med. 3, 16; Cyran. 1, 6, 8 (18 de Mély-Ruelle). 10, 16 (26). 15, 7 (34). 22, 9 (44). 23, 7 (45). 9 (45). 2, 1, 2 (51). 8, 1 (62). 11, 3 (66). 12, 3 (67). 15, 5 (69). 19, 11 (70). 24, 1 (79). 3, 9, 3 (90). 23, 2 (101). 24, 11 (102). 4, 7, 3 (109). Die Wurzel der Herbstbrennessel dient als Amulett gegen Tertian-F. (Plin. n. h. 22, 38), ebenso die Blätter der Ochsenzunge (ebd. 22. 50; vgl. Eckstein-Waszink 402). Das Warzenkraut (heliotropium) ist als der Sonne sympathetische Pflanze von besonderer Heilkraft. Nach Empfehlung der Magier soll es bei Tertian-F. dreimal, bei Quartan-F. viermal als homöopathisch wirkendes Amulett umgebunden werden (n. h. 22, 60). Die erste Anemone, deren man in einem Jahr ansichtig wird, soll man als Amulett gegen Tertian-F. u. Quartan-F. verwenden (n. h. 21, 166). Nach altem Volksglauben sind gerade die ersten Frühlingsblumen als Sieger über den Winter besonders vegetations- u. heilkräftig (vgl. Marzell, Art. Windröschen: Bächtold-St. 9, 660). Weitere Pflanzenrezepte bei Plin. n. h. 20, 89; 23, 11/2. 157; 25, 67; Ser. Samm. 903/6; 917/9 (letzteres aus Plin. n. h. 20, 155); 925/6; Diosc. herb. 3, 137, 3; CCAG 4, 135; carm. vir. 1/3. 71/3. 89/91. 117/26 (frg. 64 Heitsch). Gegen F. nimmt man von der Päonie (dazu s. carm. vir. 140/72) sieben Beeren, die mit Salz in einem Leinentuch zerdrückt u. in geweihtes Wasser gesteckt werden (F. Pradel, Griechische u. süditalienische Gebete [1907] 30, 8). Die Pflanze ἀείζωνος schützt gegen F. u. Entzündungen,

weil sie eine kühlende Kraft hat (Pap. Brit. Mus. 121, 171). Zwei astrologische Pflanzenrezepte teilt A. J. Festugière mit (La révélation d'Hermès Trismégiste 1 ²[Paris 1950] 151.156). Vgl. noch A. Delatte, Anecd. Athen. 1, 489. Einen Kreuzesnagel trägt man als Amulett gegen Quartan-F. (Plin. n. h. 28, 46; PsPlin. med. 3, 15). Apuleius erwähnt ihn als Bestandteil des Zaubergeräts (met. 3, 17); vgl. dazu R. Wünsch, Antikes Zaubergerät aus Pergamon: JbInst. Erg. 6 (1905) 1/50; R. Ganschinietz, Zum Pergamenischen Zaubergerät: ARW 17 (1914) 346. Ein einzelnes Steinamulett gegen F. aus dem 2./3. Jh. nC. veröffentlichten A. Ippel - G. Roeder, Die Denkmäler des Pelizaeusmuseums zu Hildesheim (1921) nr. 285 S. 163; vgl. C. Bonner, Studies in Magical Amulets (Oxford 1950) 67/8; Taf. 5 Fig. 111. Amulettrezepte der literarischen Überlieferung schreiben öfters Steine vor (vgl. Orph. lith. 627: Antiachat [s. dazu E. Stemplinger, Art. Achat: o. Bd. 1, 67]; Plin. n. h. 37, 54: Achat; ebd. 51: Goldbernstein [vgl. dazu Eitrem, Opferritus 141]; Ser. Samm. 943: Smaragde; Alex. Trall. 1, 407 P.: *Adlerstein; Cyran. 1, 1, 37 [11 de Mély-Ruelle]: Stein aus dem Kopf des Adlerfischs; 1, 22, 13 [45]: Krötenstein).

β. Immaterielle F.amulette. Ein F.amulett, das Marcell. med. 3, 18 empfiehlt, verdient Beachtung, weil hier die Philosophennamen Pythagoras, Demokrit, Sokrates u. Platon erscheinen. Zur Bedeutung der beiden ersteren in der Magie als Erzzauberer vgl. Hopfner, OZ 1 § 471. Die pythagoreische τετρακτύς tritt als Vollkommenheitssymbol auf. Als flügelförmig vorgetragenen Schwindeschwur zur Bannung des F. bietet PGM XVIII B das Zauberwort Γοργωφωνας (zur Deutung vgl. U. Wilcken: APF 1 [1901] 425/7; R. Heim, Incantamenta Magica: Fleckeis. Jb. Suppl. 19 [1893] 495). Der Gedanke, der der Anrufung der ‚Gorgotöterinnen' zugrunde liegt, ist: Wer ein großes Schrecknis überwinden kann, kann auch das F. vertreiben. Eine andere Deutungsmöglichkeit bietet die Eur. Io 1003f wiedergegebene Erzählung von der Gorgotöterin Athena u. den beiden Tropfen Gorgobluts (vgl. dazu Eckstein-Waszink aO. 399f), die sie ihrem Sohn Erichthonios gab (Wilcken aO.). Vgl. noch Plin. n. h. 28, 23; PGM VII 220; XXXIII; Ser. Samm. med. 935 (abacadabra im Schwindeschema; vgl. die Ausg. von R. Pépin [Paris 1950] 89/90). Ein ganzes magisch-medizinisches System entwickelt die iatro-astrologische Partie des Testamentum Salomonis (18, 1/42). Der 19. Dekan des F., Mardero, entweicht in die Gestirnregionen, wenn man nach homöopathischem Grundsatz seinen Namen aufschreibt (vgl. Sal. test. 18, 23 [56* Mc Cown]; K. Preisendanz, Art. Salomo: PW Suppl. 8 [1956] 687; vgl. auch Sal. test. 18, 18 [54* Mc Cown]; 19 [ebd.]; 20 [55*]; ferner K. Preisendanz, Art. Akephalos: o. Bd. 1, 215. 214 Abb. 8). Ähnliche Vorstellungen auch bei Firm. Mat. math. 2, 4, 5. Ebd. 3, 4, 15 bringt der Planet Mars besonders F. u. schlägt die Menschen dadurch mit Wahnsinn; vgl. ebd. 6, 39, 5.

2. Schadenzauber. F.leiden wollten viele ihren Feinden gerne anhängen. Auf einer Inschrift aus der Mitte des 2. Jh. nC. (Ditt. Syll. 1239) wird ein Heroon nahe der Pangrotte in Athen den unterirdischen Göttern zum Schutz anvertraut. Einen künftigen Tempelräuber sollen Schüttelfrost, F. u. Quartan-F. befallen (aO. 1239, 20). Ähnlich soll der Gott den Mann, der sich gegen eine Herme vergeht, mit F. u. F.frost schlagen (aO. 1240, 10). Man versuchte gleichsam, Strafwunder zu provozieren (vgl. auch tab. def. 74; 75 B Audollent). Auf der Fluchtafel von Rom wünscht ein Schauspieler seinem Kollegen F. (πῦρ ἄγριον; zur Bezeichnung vgl. Hippocr. epid. 7, 20 [5, 392 L.]; Galen. 19, 134 K.; Erot. voc. Hipp. coll. 106, 2 Klein; πῦρ als Bezeichnung für heftiges F. noch bei Nonn. Panop. paraphr. in Joh. 11, 1) an, offenbar in der Absicht, ihn um Auftritt u. Erfolg zu bringen (R. Egger, Die Fluchtafel v. Rom: SbW 240, 4 [1962] 17). Von den noch ziemlich maßvollen Verwünschungen der Fluchtafel v. Rom hebt sich der zügellose Haß von tab. def. 51, 1, 4 Aud.: ἐνβάλλετε πυρετοὺς χαλεποὺς εἰς [πάντα τὰ μέλη ...] u. 140 Aud.: ... patiatur febris frigus tortionis palloris sudores obbripilationis meridianas interdianas serutinas ab hac ora ab hac die ab hac nocte etc. scharf ab. Nach E. Kuhnert: RhMus 49 (1894) 37/40 ist auch das Brennen, um das chthonische Dämonen auf Zauberpapyri u. Verfluchungstafeln mehrfach gebeten werden, gewöhnlich F., auch wenn es nicht eigens als solches bezeichnet wird (zB. tab. def. 38, 22 Aud.; vgl. Steinleitner 98. 105. $106_{1.\,2}$; Eitrem, Opferritus 141).

3. Erkenntniszauber. Ein Beispiel für einen Zusammenhang zwischen F.delirium u. einer

übernatürlichen Erscheinung findet sich Plut. Brut. 20 (Tod des Neoterikers C. Helvius Cinna); vgl. auch Plut. anim. (Euseb. praep. ev. 11, 36) u. Lucian. philops. 25. Vgl. dazu R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen [2](1906) 5f.

c. Wunderheilung. In einer gewissen Parallele zur unscharfen Verwendung von Krankheitsbezeichnungen in der wissenschaftlichen Medizin des Altertums (s. o. Sp. 880) wird auch hier der F.begriff weniger als sachlicher Krankheitsname gebraucht; er dient vielmehr zur Darstellung der Furchtbarkeit des Leidens, von dem der Kranke durch die auf diese Weise um so strahlender erscheinende Macht des Wundertäters befreit wird (vgl. Betz 147). Heidnische Wunderheilungen des F. werden gelegentlich in den Aretalogien der Heilgötter u. Heroen berichtet (vgl. zB. Philostr. her. 3, 14 u. dazu Nilsson, Rel. 2[2], 540f).

1. Wunderheilung durch Asklepios. Für Asklepios, den größten unter ihnen, dessen Kult sich bis ins 5. Jh. nC. höchster Beliebtheit erfreute (E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults [1904] 300), sind F.heilungen direkt nicht nachweisbar. (Unter den von Cavvadias im Heiligtum von Epidauros entdeckten Votivtafeln ist keine, die F. betrifft; vgl. R. Herzog, Die Wunderheilungen v. Epidauros = PhilolSuppl 22, 3 [1931] Index; Fouilles d'Épidaure 1 [Athènes 1891].) Doch lassen mehrere literarische Zeugnisse den Schluß auf ihre Existenz zu (zB. Epict. 4, 3, 28; Oribas. coll. med. 45, 30, 10/4 [CMG 6, 2, 1, 192]; entnommen aus Rufus v. Ephesos; vgl. L. Edelstein, Asklepios 2, 168; Asklepios sendet einem Epileptiker in Pergamon auf dessen Bitten hin ein Quartan-F., das den Kranken von der Fallsucht heilen soll). Dem Eindringen magischer Praktiken in die wissenschaftliche Medizin antwortend (vgl. o. Sp. 881), beobachtet man in der oben zitierten Epilepsiebehandlung durch Krankheitsversetzung eine deutliche Beeinflussung der Tempelpraxis um 100 nC. durch die rationale Medizin (dazu J. Ilberg, Rufus v. Ephesos, ein griech. Arzt in trajanischer Zeit: AbhL 96, 1 [1930] 31/2). Auch eine Aretalogie des Imuthes-Asklepios (POxy 1381) bezeugt die Heilung eines allerdings vom Gott als Strafe (vgl. u. Sp. 886f) selbst verhängten Quartan-F.

2. Wunderheilung durch Statuen. F.heilungen sind für Heroenstatuen geradezu charakteristisch (Weinreich 142). In ironischer Brechung erscheinen Wunderheilungen des F. durch Statuen besonders im parodistischen Schrifttum Lukians. Die Standbilder der Athleten Polydamas in Olympia u. Theagenes in Thasos vollbringen F.heilungen (deor. conc. 12). Während Lukian nur von einzelnen Bildern spricht, bezeugt Pausanias 6, 11, 2 für beide mehrere kultisch verehrte Statuen, denen man F.heilungen zuschreibt. Auch das Bild eines alten heroisierten korinthischen Feldherrn ist wundertätig gegen F. (Lucian. philops. 18/20). Vgl. noch die Bemerkung Lucian. m. Peregr. 27/8. Die Statue des gleichfalls heroisierten Skythen Toxaris soll schon manchen vom F. geheilt haben (Scyth. 2; zur Glaubwürdigkeit der von Lukian in mokantem Ton vorgetragenen, aber kaum von ihm erfundenen [so L. v. Sybel, Toxaris: Hermes 20 (1885) 45/7] Geschichte vgl. Roscher, Lex. 5, 1086f; E. Rohde, Psyche 2[4], 352). Besonders der letztere Typ des Grabwunders weist direkt auf die christlichen Wunderheilungen am Heiligengrab (s. u. Sp. 897). In der Nähe des Grabes hält sich nach allgemeiner Vorstellung der Geist des Verstorbenen auf (Lucius aO. 22).

3. Wunderheilung durch Briefe. Andere Wunderheilungen des F. werden durch Briefe von philosophischen Wundermännern bewirkt, die bisweilen auch als Amulett getragen werden können. So wird der Kaiser Julian von einer fiebrigen Erkrankung des Magens durch einen Brief des Neuplatonikers Jamblich geheilt (Iul.[?] ep. 60). Heilungswunder durch Briefe erklären sich, wie aus Julians Vergleich von Jamblichs Briefen mit den Händen des Asklepios (ep. 61) folgt, aus der Vorstellung, daß sich dem Brief die Dynamis des Absenders übertragen hat (zum ganzen Komplex vgl. O. Weinreich, Antike Himmelsbriefe: ARW 10 [1907] 566; R. Stübe, Der Himmelsbrief [1918]).

4. Sonstige Wunderheilungen. Auf einige andere F.heilungen sei noch hingewiesen: Plinius zitiert das Beispiel des Konsuls Q. Fabius Maximus, der in der Schlacht an der Isère auf wunderbare Weise von einem Quartan-F. geheilt wurde (n. h. 7, 166), Eunapius berichtet von seiner F.heilung (486; vgl. I. Opelt, Art. Eunapius: o. Bd. 6, 928). Ein blinder Pannonier heilte Hadrian vom F. u. wurde selber dabei sehend (Hist. Aug. v. Hadr. 25, 3f).

d. F. als Strafe. Für das Auftreten von F. in Strafwundern gibt es nur wenige pagane

Zeugnisse. Zu einem heftigen F. als Strafe für eine Mißachtung der Magna Mater vgl. Diod. Sic. 36, 13, 3. Den Blitzestod des Asklepios versteht Heraclit. incredib. 26 rationalistisch als tödliches F.leiden (Mythogr. Graeci 3, 2, 82/3 Festa); vgl. auch Steinleitner 96/9. Wiederum parodistisch erscheint das Motiv bei Lukian (philops. 19), wo der Statue des Pellichos das Vermögen, vom F. zu heilen u. also auch mit F. zu strafen, zugeschrieben wird. Dieser inneren Logik von Heil- u. Strafwunder (vgl. Betz aO. 177) entspricht auch die o. Sp. 885 zitierte Aretalogie des Imuthes-Asklepios.

e. F. als Erinnerung an menschliche Gebrechlichkeit. In einer Rede vor Soldaten erklärt der Kaiser Julian, er wolle sein Leben einsetzen, das er schon durch einen kleinen F.-anfall (febricula) verlieren könne (Amm. Marc. 24, 3, 7). Vgl. dazu u. Sp. 899f.

f. Metaphorik u. Vergleich. 1. Ursprung der F.metapher. Bereits seit Homer kennt die griech. Literatur die Verwendung von Ausdrücken des Brennens in übertragenem Sinne, wie δέδηα (zB. Il. 12, 466; Od. 20, 353) u. φλέγειν (Pind. frg. 123 [88], 6; Aesch. sept. 52. 287; für die Komödie genüge der Hinweis auf Aristoph. thesm. 680). Doch handelt es sich in den genannten Fällen noch nicht um eine Krankheitsmetaphorik, die in der griechischen Literatur erst mit dem Aufblühen der medizinischen Wissenschaft einsetzt (vgl. F. Wehrli, Ethik u. Medizin. Zur Vorgeschichte der aristotelischen Mesonlehre: MusHelv 8 [1951] 183). Eine zweite wichtige Wurzel für den übertragenen Gebrauch von F. ist das Entstehen einer intellektualistischen Ethik. Wenn Tugend ἐπιστήμη-Charakter hat, so liegt es nahe, in der Verfehlung, dem unfreiwilligen Tun des Bösen (Plat. Men. 78 A/B) Raserei, μανία, furor, dementia zu erblicken. Noch nicht auf das Individuum eingeschränkt, sondern auf das Staatswesen bezogen, das durch Fehlverhalten eines oder mehrerer seiner Einwohner aus seiner harmonischen Ordnung geriet, wird die F.metapher Plat. rep. 372 E verwendet. Ähnlich ist der Ausdruck φλεγμαίνουσα ἀρχή für die noch nicht ins Gleichgewicht gebrachte Herrschaft der Spartaner (Plat. leg. 691 E). Demosthenes erfaßt die Bedrohung der griech. Polisfreiheit durch Philipp im Bild einer καταβολὴ πυρετοῦ (Dem. Phil. 3, 29). Vgl. auch Antisth. bei Diog. Laert. 6, 6. Motivisch an Plat. rep. 372 E anschließend, stellt Cicero den durch die catilinarische Verschwörung erschütterten Staat als einen fiebernden Organismus dar (Cat. 1, 31). Das dort erscheinende Motiv des zur Unzeit gereichten Wassertrunks, der nur für den Augenblick Erleichterung verschafft, bald aber zum Tode führt, wird bei den Kirchenvätern eine große Rolle spielen (vgl. u. Sp. 895f). In singulärer Sonderbedeutung, die sich jedoch aus dem gewöhnlichen Gebrauch der Metapher leicht ableiten läßt, erscheint F. in dem Spottgedicht auf T. Annius Cimber, mit dem der junge Vergil in die stilkritische Fehde gegen den rigorosen Attizismus 46 vC. eingriff (catalept. 2, 3). Der Adressat wird als ‚tyrannus Atticae febris' verhöhnt (vgl. dazu die Ausgabe von R. E. H. Westendorp Boerma 1 [Assen 1949] 34). Auch Plutarch behält die Grundzüge des Bildes bei, wenn er Pompeius in Spanien vor dem Marsch nach Italien τὰ φλεγμαίνοντα τῶν πραγμάτων löschen läßt (Pomp. 21). Disharmonie in der Ehe u. Aberglaube sieht er gleichfalls im Bilde des F. (coniug. praec. 141 B; Pericl. 6). Auch das Abderiten-F. bei Lukian ist wohl als spöttische Metapher zu verstehen (hist. conscr. 1, 1).

2. F. in der Stoa als Metapher für Affekt, allgemein. Besonders im Denken der Stoa wurde die Krankheitsmetaphorik reich ausgebildet (Grundlegendes darüber SVF 3 § 2). Die πάθη werden als ein F. der Seele gedeutet (SVF 3, 467. 474), weil das unfreiwillige Wollen des Schlechten einen delirialen Zug an sich trägt. Neben diesem Element des ἀπειθὲς λόγῳ (SVF 3, 377/8) sind auch das παρὰ φύσιν u. die ὁρμὴ πλεονάζουσα Bestandteile sowohl der stoischen Affektdefinition, wie auch der Begriffsbestimmung des F. (SVF 3, 377. 378; vgl. o. Sp. 879) u. legen so den übertragenen Gebrauch des F. nahe (vgl. auch den stoische Anschauungen wiedergebenden Zusammenhang LXX: 4 Macc. 3, 17, der von νικῆσαι τὰς τῶν παθῶν ἀνάγκας καὶ σβέσαι τὰς τῶν οἰστρῶν φλεγμονάς spricht; ferner Philo sobr. 45 [2, 224 Wendland]). Plutarch, der die Stoa bekämpft, ist ihr dennoch tief verpflichtet (M. Spanneut, Le Stoïcisme des Pères de l'Église [Paris 1957] 38). Das wird auch aus dem Gebrauch, den er von der F.metapher macht, deutlich. Verfügt jemand nicht über das rechte Wissen des εὖ ζῆν, so darf man ihm nicht das epikureische λάθε βιώσας auftragen; es würde nämlich nichts anderes bedeuten als λάθε

πυρέττων oder λάθε φρενετίζων (sc. τὸν ἰατρόν); Plut. lat. viv. 1128 D. Vgl. auch virt. mor. 452 A.

3. Einzelne Affekte als F. Leicht verständlich ist die Übertragung der Grundanschauung auf die einzelnen πάθη des platonisch-stoischen Affektquaternars.

α. ἡδονή. So erscheint die verbildete Genußsucht beim Essen u. Trinken im Bild des F. (Sen. nat. quaest. 4, 13, 11: videbis ... quosdam ... frusta eius [sc. nivis] in scyphos suos deicere ... sitim istam esse putas? Febris est etc.; vgl. ferner Plut. conv. quaest. 660 F). Die pompöse babyl. Hofhaltung nennt Philostrat τὰ ἐν Βαβυλῶνι φλεγμαίνοντα (v. Apoll. Tyan. 2, 25).

β. ἐπιθυμία. In einer Komödie des Plautus verhöhnt ein Sklave, der eine Geldsumme abliefern soll, einen anderen: scio hoc febrim tibi esse, quia non licet huc inicere ungulas (pseud. 643; vgl. auch Sen. ep. 119, 12). Habgier bezeichnet ferner Plutarch in einem direkt auf die Kirchenväter vorausweisenden Vergleich als F. (Plut. virt. et vit. 101 C; vgl. u. Sp. 902f). An einem F. der Habsucht leiden die Legionen in Germanien, die sich gegen Galba erheben (Cass. Dio 64, 4). Vom Liebes-F. spricht Athen. 10 E. Vgl. auch die berühmte Geschichte von Antiochos u. Stratonike. (Die Stellen finden sich bei Rohde, Roman[3] 55/9; Nachträge v. W. Schmid 614; hinzu kommt die Erwähnung der Geschichte in der noch unveröffentlichten Moskauer Hs. einer Schrift Περὶ πυρετῶν, die dem Johannes Philoponos zugeschrieben wird [Ms. Moscou, Musée hist. Bibl. Synodale 283; Edition durch E. Konstantinou, dem ich auch diesen Hinweis verdanke, in Vorbereitung].) – Der Gedanke wirkt bis in die Neuzeit nach (vgl. die Antithese von ‚fever [love]' u. ‚reason' in Shakespeares 147. Sonett).

γ. λύπη καὶ φόβος. Polybios versteht Trauer, Bestürzung u. Furcht, die nach der Niederlage am Trasimenischen See in Rom herrschen, als F. (Polyb. 3, 86, 6). Öde u. Freudlosigkeit des armseligen Lebens am Beginn der menschlichen Kultur sind ebenso zu charakterisieren (Plut. esu carn. 994 A).

g. Dea Febris. 1. Begründung, Zeugnisse, Ort u. Alter ihres Kults. In der verheerenden Kraft der F.erkrankung fürchtete der Römer das Wirken eines numen, das er in apotropäischer Absicht als Dea Febris verehrte (vgl. die Unterscheidung, die Val. Max. 2, 5, 6 trifft; bes. Plin. n. h. 2, 15/6; ferner Pease zu Cic. nat. deor. 3, 63; zahlreiche Belege für den Kult der Göttin sind gesammelt bei Wissowa, Rel. 246; Latte, Rel. 52; Pease zu Cic. nat. deor. 3, 63; Font. ad topogr. veteris urbis Romae pertin. 8 [1962] 74, 112/22). Eine tiefere theologische Begründung wird Poseidonios gegeben haben. Jedenfalls scheint Cicero seine gegen die Stoiker gerichtete Warnung vor allzu voreiligen Schlüssen aus der Periodizität kosmischer Umläufe auf deren Göttlichkeit, die auch schließlich dazu führen müßten, im Regelmaß der Wechsel-F. eine göttliche Wirkung zu sehen (Cic. nat. deor. 3, 24), auf derartige Gedanken des Poseidonios zu beziehen (K. Reinhardt, Kosmos u. Sympathie [1926] 136/8). In Rom besaß die Göttin F. drei Kultstätten, deren vornehmste auf dem Palatin lag (Val. Max. 2, 5, 6; zur Lokalisierung vgl. Platner-Ashby 206). Wenn diese Tatsache auch für ein hohes Alter kultischer Verehrung spricht (Wissowa, Rel. 246), so läßt sich doch eine genaue zeitliche Fixierung ihres Ursprungs nicht treffen. Späte Inschriften aus Habitancium (= Risingham, Nordengland: CIL 7, 999; Widmung an dea Tertiana) u. Nemausus (Nîmes) in Gallien (CIL 12, 3129; Widmung an dea Quartana) u. ferner eine noch unpublizierte samische griech. Inschrift (Veröffentlichung durch G. Dunst in Vorb.) mit Weihung an den Τεταρταῖος zeigen einerseits, wie lange sich der Glaube gehalten hat, u. weisen andererseits auf die immer größer werdende Spezialisierung der Götternamen hin, die ihren Grund in der Sorge um den rechten Namen u. in einem ursprünglichen Gefühl der Unsicherheit haben (Latte, Rel. 50 § 11).

2. Polemik gegen die Dea Febris. Die akademische Kritik an der Vergöttlichung des F. ist gegen die explicatio fabularum der Stoa gerichtet (Cic. nat. deor. 3, 63; daraus Plin. n. h. 2, 15/6). Sie nimmt dabei Anstoß an zwei Punkten: der Personifikation des Göttlichen u. der Vergöttlichung einer schädlichen Macht, die dem platonischen Gottesbegriff, dessen Wesen das Gute ist (rep. 379 B; leg. 900 E), widerspricht. Besonders dieses zweite Argument werden sich die Kirchenschriftsteller zu eigen machen (vgl. u. Sp. 904). Vielleicht bereits auf christliche Angriffe hin (vgl. u. Sp. 904) scheint Cornelius Labeo im 3. Jh. unter neuplatonischem Einfluß (vgl. G. Wissowa, De Macr. font. saturnaliorum,

Diss. Breslau [1880] 41) eine theologische Grundlegung der Verehrung schädlicher Götter versucht zu haben (Einteilung der Götterwelt in dei boni u. dei mali, Kultvorschriften für die Verehrung beider Kreise: Aug. civ. D. 2, 11 [CCL 47, 43, 23]. 3, 25 [92, 12/3]. 8, 13 [230, 31/5]; daraus Arnob. 7, 23 [CSEL 4, 265f]).

III. Altes Testament. In den Texten des AT, denen nicht an einer begrifflichen Fixierung des F. liegt, ist auch mit den Methoden moderner Diagnostik eine eindeutige Identifizierung der F.krankheiten nicht mit letzter Gewißheit auszumachen. Es treten die o. Sp. 878 schon erwähnten Schwierigkeiten auf. Das AT gibt eine theologische Deutung des F. als Strafe für Vergehen; so drohen Lev. 26, 16 u. Dtn. 28, 22 F. als Strafe (vgl. o. Sp. 886f; u. Sp. 899) bei Gesetzesverachtung an. An beiden Stellen erscheint der Terminus qaddaḥat, offenbar die stärkste Form des F. (LXX: Lev. 26, 16: ἰκτήρ; Dtn. 28, 22: πυρετός). Zu den hebräischen u. aramäischen Namen des F. vgl. Strack-B. 1, 479; Brim 82/5; zur Diskussion der Begriffe im Spätjudentum vgl. Preuss 182/7. Medizinhistorisch bemerkenswert ist die Erkenntnis von Umwelteinflüssen auf die Resistenzfähigkeit des Kranken, die in beiden angeführten Pentateuchstellen anklingt. Da Lev. 26, 16/20 einer wahrscheinlich in exilischer Zeit entstandenen Partie angehört (O. Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament [3][1964] 316), Dtn. 28, 22 zwar sicherlich sekundär in den Zusammenhang des Buches eingedrungen ist, aber viel älteres Gut wiedergibt (Eissfeldt aO. 308), so dürfte hier fast 150 Jahre vor der hippokratischen Schrift von der Umwelt auf volkstümlicher Ebene dieser Gedanke vorbereitet sein. Eine verwandte Hitzeschilderung findet sich auch Ps. 101, 4. Auch die Krankheit, die nach Num. 11, 1/3 die Israeliten auf ihrem Wüstenzug als Strafe für nicht näher bezeichnete Vergehen heimsucht, scheint ein F. gewesen zu sein (vgl. dazu Brim 85). Die Höllenfahrt des Propheten Jonas (2, 3/10) u. Parall. (Ps. 29, 3; Is. 38, 10/20) deuten H. Gunkel - J. Bergrich, Einleitung in die Psalmen (1933) 185 als F.phantasien. Erstaunlich ist das Fehlen jeglicher eindeutigen Überlieferung bezüglich von Dauerschäden u. Todesfällen durch Infektion des membrum virile bei der Beschneidung (vgl. Gen. 34, 25; Hempel 245; vgl. aber u. Sp. 892).

IV. Spätjudentum. Ebensowenig wie ihre Vorfahren kennen die späteren Juden eine rational-wissenschaftliche Medizin. Was biblisch-talmudisches Schrifttum über F. u. F.-heilung berichtet, gehört nur akzidentell in den Bereich der Wissenschaft (vgl. Hempel 311). Möglicherweise ist bJebam. 64b als Zeugnis für das häufige Vorkommen von Wund-F. nach der circumcisio zu deuten. Nach einem Rabbi des 2. Jh. soll die Beschneidung des vierten Sohnes einer Mutter, die bereits drei Söhne durch die Beschneidung (am Wund-F.? so Brim 25_{53}) verloren hat, unterlassen werden. – Zu einem im Zusammenhang mit dem christlichen Heiligenkult stehenden Brauch, Erde vom Grab des berühmten Schriftgelehrten Rabh († 247) als Heilmittel gegen Wechsel-F. (quotidiana) zu verwenden, vgl. J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt (1958) 133_1. Zu weiteren medizin-historischen Einzelheiten vgl. Preuss 182/7; ferner L. Blau, Das Altjüdische Zauberwesen (Straßburg 1898) 69f. 162.

B. Christlich. I. Neues Testament. Im NT wird das F. in drei Zusammenhängen erwähnt: a) Wunderheilung der Schwiegermutter Petri (Mt. 8, 14/5) u. Parall.; b) Die Fernheilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh. 4, 46/54); c) Heilung des Vaters des Publius vom F. durch den Apostel Paulus auf Malta durch Handauflegen (Act. 28, 8). In allen drei Fällen dominiert das heilsgeschichtliche Interesse der Darstellung über das medizinische. Daher ist sie vom Standpunkt der Fachmedizin unspezifisch.

a. Synoptiker. Die literarisch sorgfältig ausgeformte Darstellung Mt. 8, 14/5 (vgl. E. Lohmeyer-W. Schmauch, Das Evangelium des Matthäus [2][1958] 159) vertritt wahrscheinlich neben der sehr schlichten Fassung bei Mc. 1, 29/31 eine selbständige Überlieferung (ebd.; vgl. auch E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus [1959] 39f). Hinter der Erzählung des Mc. könnte ein Selbstzeugnis des Petrus vermutet werden. Klostermann (zu Vers 29) nimmt als Quelle eine Wir-Fassung des Berichtes an. Die Lukasfassung der Perikope (4, 38/9) hängt von Mc. 1, 29/31 ab (F. Hauck, Das Evangelium des Lukas [1934] 66; W. Grundmann, Das Evangelium nach Lukas [o. J.] 125). Das F. ist wie heute noch in Palästina dämonisch gedacht. Jesus nimmt seinen Standort zu Häupten des Kranken u. schilt (ἐπετίμησε) das F. bzw. den F.dämon (W. Ebstein, Die Medizin im NT u. im Tal-

mud [1903] 102f. 220f; F. Fenner, Die Krankheit im NT [1930] 52; T. Canaan, Dämonenglaube im Lande der Bibel [1929] 65). Das Auftauchen eines technischen Begriffs μέγας πυρετός bei Lc. 4, 38 wurde zeitweise als Indiz für den ärztlichen Beruf des Verfassers genommen (so W. K. Hobart, The Medical Language of St. Luke [London 1882]; A. Harnack, Lukas der Arzt [1906] 127; J. Schuster: BZ 13 [1915] 338/43), aber wohl zu Unrecht (H. J. Cadbury, The Style and Literary Method of Luke: HThSt 6 [1920] 45. 48. 55; zum Begriff vgl. Galen. diff. febr. 1, 1 [7, 275 K.]; Alex. Aphr. febr. 31 [1, 105 I.]; Cels. 4, 14).

b. Johannes. Der johanneische Bericht von der Heilung des Sohnes des herodianischen Hofbeamten (4, 46/54) bezieht sich vermutlich auf das gleiche Ereignis, das Mt. 8, 5/13 (= Lc. 7, 1/10) begegnet (P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen [1912] 209f. 275f; R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes [1962] 151; R. Schnackenburg, Zur Traditionsgeschichte von Joh. 4, 46/54: BZ NF 8 [1964] 76). Direkte literarische Benutzung des Lukasevangeliums durch Johannes ist freilich wegen der Abweichungen ausgeschlossen. Immerhin scheint die Quelle des lukanischen Berichtes der für Johannes postulierten σημεῖα-Quelle nahezustehen (Schnackenburg aO.). Die Formel ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός (wie Mc. 1, 31 u. Parall.) ist semitisch (Strack-B. 1, 480; 2, 441). Die Gleichzeitigkeit der Genesung mit Jesu Wort, die Johannes stark heraushebt, ist ein novellistischer Zug, der auch in talmudischen Erzählungen begegnet (bBerak. 34b; vgl. auch M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums [3][1959] 88f). –

c. Apostelgeschichte. Die Erzählung Act. 28, 8 rückt den Apostel Paulus als mächtigen Wundermann in den Vordergrund. Diese persönliche Verherrlichung des Paulus als θεῖος ἄνθρωπος ist ganz weltlich erzählt, ohne religiös erbauliche Pointe (E. Haenchen, Die Apostelgeschichte [1959] 640f). Sie scheint außerjüdischen Ursprungs zu sein u. ist vermutlich von Lc. auf den Apostel übertragen worden (ebd.).

II. Apologeten u. Väter. a. Medizingeschichtliches. Im frühchristlichen Schrifttum gibt es bis zum 6. Jh. keine fachmedizinische Bearbeitung der F.lehre. Vielmehr erscheint F. i. a. in theologischen Gedankengängen zur Exemplifikation, als Metapher u. Vergleich oder in Wunderberichten. Immerhin lassen sich aufgrund der Äußerungen der Väter einige medizingeschichtliche Feststellungen treffen.

1. Verbreitung. Indizien für eine sehr weite Verbreitung der F.krankheiten finden wir abgesehen von der Rolle des F. in Magie u. Wunderheilung, seiner fast topischen Verwendung im Zusammenhang mit Vergänglichkeit (s. u. Sp. 899f), in Metaphern (s. u. Sp. 900) usw., auch in direkten Anspielungen: Hier. adv. Pelag. 3, 4 (PL 23, 600 C); Aug. ep. 111, 6 (CSEL 34, 2, 653); Greg. M. ep. 9, 232 (MG ep. 2, 228).

2. Schilderungen der F.krankheit. Individuelle Krankheitsbilder finden sich bei den medizinisch interessierten Kirchenschriftstellern, bes. den Kappadokiern häufiger, sind aber meistens nicht diagnostizierbar (Greg. Naz. or. 8, 17 [PG 35, 809 A/B]; or. 18, 28, 38 [PG 35, 1017f]). Vgl. dazu M. E. Keenan, St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine: BullHistMed 9 (1941) 19_{54}/20; dies., St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession: BullHistMed 15 (1944) 150.

3. Einteilung. Wenn die besonderen Arten des F. in den theologischen Abhandlungen der Kirchenschriftsteller auch nur selten erscheinen, so sind sie doch mindestens den medizinisch gebildetsten unter ihnen, zB. den Kappadokiern oder Hieronymus bekannt. So tötet sich nach einer von Hieronymus aus Sueton übernommenen Stelle der spanische Rhetor M. Porcius Latro ‚taedio duplicis quartanae‘ (chron. 168 z. J. 4/3 vC.). Von ‚magnae febres‘ (vgl. o. Sp. 879) spricht ders. in Is. 38, 10/3 (CCL 73, 447); Gregor von Nyssa erwähnt καταβολὴ καὶ περίοδος πυρετοῦ, also wohl Wechsel-F. (or. dom. or. 4 [PG 44, 1164]). Von größerer Bedeutung als im theologischen Traktat ist die Erwähnung einzelner Unterarten des F. in der hagiographischen Literatur. Sie dient dort einem doppelten Zweck: Der Eindruck der Furchtbarkeit der Krankheit wird durch die Nennung der vielen F.namen gesteigert. Die wundertätige Macht des Heiligen, der sie überwindet, erscheint dadurch um so leuchtender (vgl. Betz 147). Ferner wird durch die genaue Spezifizierung der Krankheitsnamen eine erhöhte Beglaubigung des Wunders erreicht. Man vergleiche zB. Hier. v. Hil. 14 (PL 23, 35 B): ‚semitertiana‘ (vgl. Cels. 3, 3, 2; Ser. Samm. 935; PsCypr. sing. cler. 9 [CSEL 3, 3, 184]; Greg. Tur. hist. Franc. 4,

32 [MG scr. rer. Mer. 1, 168]; virt. S. Mart. 2, 22, 32 [MG scr. rer. Mer. 1, 616, 24/8]; glor. conf. 100 [ebd. 1, 812]).

4. Wirkungen des F. α. Seelische. Durch F. u. allzuviel Wein werden nach Faustus v. Riez spir. 2, 1 (CSEL 21, 132f) die Schlupfwinkel bereitet, in die Dämonen eindringen können.

β. Körperliche. Das F. wirkt erschöpfend. Mehrfach erwähnt wird die lange Rekonvaleszenzzeit, selbst bei leichteren Erkrankungen, so Joh. Chrys. in Mt. hom. 27, 1 (PG 57/8, 344f); Petr. Chrys. s. 18 (PL 52, 247).

γ. Kirchenrechtliche. Die Nottaufe eines F.-kranken wurde wohl häufiger vorgenommen (Aug. conf. 4, 4, 8), aber im allgemeinen mit großer Skepsis betrachtet, wie der Fall Novatians zeigt (Eus. h. e. 6, 43, 14 [620 Schwartz]). F. u. F.wahn werden als unvereinbar mit dem Mysterium empfunden (Greg. Naz. or. 40, 11 [PG 36, 372f]; Basil. hom. 13, 5 in s. bapt. [PG 31, 436 C]; vgl. dazu F. J. Dölger, Die Taufe des Novatian: ACh 2 [1930] 263). Zu diesem theologischen Grund tritt noch die Ungewißheit, ob der Genesene sich verläßlich an die neue Lehre hält (Dölger aO. 264). Die Rechtsunsicherheit wird erst durch die Synode von Hippo 393 beseitigt (cn. 34 [1, 128 Bruns]). Im Falle der Bewußtlosigkeit des Kranken müssen Angehörige sein Verlangen nach Taufe bezeugen.

5. Ätiologie. Es ist zu unterscheiden zwischen einer rein theologischen u. einer medizinischen Ätiologie. Die theologische äußert sich zB. Ephr. de virg. 25, 13 (CSCO 224/scr. Syr. 95, 81); vgl. auch o. Sp. 886; u. Sp. 899; in der medizinischen Ätiologie wird als häufigste F.ursache Unmäßigkeit genannt, so Clem. Al. strom. 1, 17, 84, 3 (Sourc. Chrét. 30, 111 Caster); Joh. Chrys. in dict. Paul. oportet haer. esse 1 (PG 51, 253). Zugrunde liegt die humoralpathologische Lehre von der Störung der Säfteharmonie durch das Übergewicht eines der Säfte; vgl. zB. Hipp. nat. hom. 15 (6, 66 L.); direkte Anspielungen auf diese Lehre erscheinen zB. Orig. hom. 2 in Ps. 37, 6 (PG 12, 1386 Df); Greg. Nyss. or. dom. or. 4 (PG 44, 1161). Auch seelische Ursachen können F. hervorrufen, so zB. in der von J. A. Fabricius (Codex Apocryphus Novi Test. [1703] 543) mitgeteilten Wundererzählung (hist. Apost. Joh. 5, 4/11).

6. Therapie. Zu unterlassen ist nach Meinung vieler Kirchenschriftsteller die Ausgabe von Getränken an F.kranke; vgl. zB. zum Wein, Cyr. Hier. procat. 12 (PG 33, 353): Wein, zur Unzeit gereicht, führt zwei Übel herbei, Tod des Kranken u. Vernichtung der Reputation des Arztes; vgl. auch Greg. Nyss. c. usur. 8 (PG 46, 436/7); Joh. Chrys. sacerd. 1, 9 (PG 48, 630); Ven. Fort. v. S. Germani 20, 59 (MGAA 4, 2, 15), vgl. o. Sp. 888 zu Cic. Cat. 1, 31. Zum Fachmedizinischen, das hier viel sorgfältiger unterscheidet, vgl. zB. Kleophantos (bei Cels. 3, 14; zur Lehre des Pneumatikers Herodot vgl. Wellmann 216. 218/9; vgl. Antyllos bei Orib. 5, 29, 1/5 [CMG 6, 1, 1, 14f Raeder]; Galen. meth. med. 11, 9 [10, 757 K.]; Alex. Trall. 1, 321. 333. 335. 355. 357. 365/7 P.; vgl. auch Neuburger-Pagel 1, 252, sofern der Kranke freilich nicht selbst schon vor den angenehmsten Speisen u. Getränken zurückschreckt: Macar. Aeg. hom. 9, 9 [PG 34, 537]). Grund für diese Vorschrift ist die Unwissenheit des Kranken über das für ihn Zuträgliche (Orig. in Ps. 37, 6 hom. 2 [PG 12, 1386]; Greg. Nyss. or. dom. or. 4 [PG 44, 1161 C/D]; Hier. in Habac. 1, 1 [PL 25, 1275 D/6 A]). Die Höhe des F. wird durch Betasten festgestellt: Greg. Nyss. de an. et resurr. (PG 46, 29). Maßgebend für die F.therapie ist nach Johannes Chrysostomus der Grundsatz τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ἐστὶν ἰατρικά (vgl. ad pop. Antioch. hom. 5, 6 [PG 49, 78]; Greg. Naz. or. 24, 13 [PG 35, 1184 C]; Euseb. Emes. 1, 28 Buytaert). Der entgegengesetzte Grundsatz similia similibus findet sich seltener (so zB. bei Aster. Soph. in Ps. hom. 3 [16 Richard]; hom. 28 [227]; Venant. Fort. v. S. Germani 20. 60 [MGAA 4, 2, 15]). Der sachverständige Arzt löscht zuerst das F. des Kranken, ehe er eine Operation durchführt (Joh. Chrys. adv. Iud. 3 [PG 48, 864]).

7. Tod durch F. als biographischer Topos. Der Tod durch F. scheint die Rolle eines biographischen Topos gespielt zu haben. Vgl. zB. Herodes Tod bei Euseb. h. e. 1, 8; Antoninus Pius soll nach der Vita der Hist. Aug. 12, 4. 7 einem F. erlegen sein. Constantius II starb an einem besonders heftigen F. (Amm. Marc. 21, 15, 2/3). Noch zu seinen Lebzeiten erlitt seine Schwester, die Gattin des Constantius Gallus, das gleiche Schicksal (Amm. Marc. 14, 11, 6). Auch Heilige wie Martinus v. Tours (Sulp. Sev. ep. 3, 14 [CSEL 1, 149]); Augustinus (Possid. v. Aug. 29, 3); Gallus (Greg. Tur. v. patr. 6, 7 [MG scr. rer. Mer. 1, 685]) starben am F. (vgl. auch noch PsAug. ep. 19, 3 [PL 33,

1128]; Aug. conf. 4, 4, 8; v. Landel. [MG scr. rer. Mer. 6, 443]; v. Hugb. [ebd. 490]). Die Krankheitsbezeichnung F. ist aber aus den o. Sp. 880 genannten Gründen nicht charakteristisch.

b. Heilwunder. 1. Heilung durch Gebet, Kreuzzeichen, Salbung usw. Für die Verwendung der Krankheitsbezeichnung F. gilt sinngemäß das o. Sp. 885 Gesagte. F.heilungen begegnen in großer Zahl im hagiographischen Schrifttum. Im Auftrag Christi u. in der Nachfolge seiner Wundertaten ist auch dem Heiligen Vollmacht gegeben, Wunder zu tun. Sie bedienen sich dabei vorzüglich des Gebets (vgl. zB. Greg. Tur. hist. Franc. 4, 32 [MG scr. rer. Mer. 1, 168]), besonders des Kreuzzeichens (Hier. v. Hil. 14 [PL 23, 35 B]; vgl. dazu F. J. Dölger, Kreuzzeichen 7: JbAC 7 [1964] 10) oder auch anderer Mittel: Der hl. Abt Martius vertrieb F. durch Salbung mit geweihtem Öl (Greg. Tur. v. patr. 14, 2 [MG scr. rer. Mer. 1, 718/9]; s. auch dens., hist. Franc. 1, 46 [MG scr. rer. Mer. 1, 53]; vgl. ferner Venant. Fort. v. Germ. 20, 59 [MGAA 4, 2, 15]).

2. Heilung durch Kräfte der Person des Heiligen. Von der Person des Heiligen, von seiner Behausung, von allem, was zu seiner οὐσία gehört, besonders aber von seinen Reliquien u. von seinem Grab geht nach allgemeinem Glauben eine Kraft aus, deren man durch Berührung teilhaftig werden kann; zu den Grundlagen des Glaubens an die Heilwirkung des Heroen- bzw. Heiligengrabes vgl. E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults (1904) Kap. 2; zum Topos der Berührung vgl. H. Wagenvoort, Art. Contactus: o. Bd. 3, 404/21; Betz 149f; Weinreich 1f. Gebet u. Handauflegung des Abtes Martius heilen einen F.kranken (Greg. Tur. v. patr. 14, 3 [MG scr. rer. Mer. 1, 719, 34]). Eine saphirfarbene Patene des hl. Martin besaß heilende Kraft gegen F.frost (ders. virt. S. Mart. 4, 10 [ebd. 652, 5]). Ein von der viertägigen Malaria geschütteltes Mädchen liegt bei der beata cellula des Heiligen vier Tage in Gebet u. Fasten u. wird erhört (ebd. 2, 22. 32 [616]). Vgl. auch das etymologische Spiel mit dem Namen des hl. Epipodius (ders. glor. conf. 63 [785]); der hl. Gallus galt als Schutzpatron der F.kranken (A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters 2 [1909] 475); seine Bettstatt heilt F. (Greg. Tur. v. patr. 6, 6 [684, 4]). Heilend wirken auch die racana des hl. Germanus (Venant. Fort. v. Germ. 44, 122/4 [MGAA 4, 2, 20]) u. Partikel von den Stricken, auf denen einst St. Silvester v. Chalons schlief (Greg. Tur. glor. conf. 84 [802]). Wer Fasern des Mantels des Heiligen berührt oder herauszupft, wird vom F.frost geheilt (ebd. 25 [764]). Hier ist die Akzentuierung der wunderbaren Macht des Heiligen besonders deutlich; denn das Fadenzupfen galt in der Medizin als signum letale bei delirialen Erkrankungen (Hipp. pron. 4 [2, 122 L.]; vgl. auch Cels. 2, 6, 6; Plin. n. h. 7, 171). Ein F.heilwunder der hll. Cyrus u. Johannes berichtet Sophronius von Jerusalem (mir. 60 [PG 87, 3, 3633/6]); vgl. auch Philoth. 2 (PL 74, 27 C/D).

3. Heilung durch Briefe, Fernheilung. Ein an F. erkranktes Mädchen wird durch einen auf die Brust gefalteten Brief des hl. Martin vom F. geheilt (Sulp. Sev. v. Mart. 19, 1 [CSEL 1, 128]). Von einer anderen Briefheilung berichtet Venant. Fort. v. Germ. 57 (MGAA 4, 2, 23). Eine wunderbare Fernheilung des F. nach dem Vorbild von Joh. 4, 52 findet sich bei Greg. M. dial. 1, 4 (PL 77, 168).

4. Heilung durch Grab u. Reliquien. Grabwunderheilungen des F. werden berichtet von Pallad. hist. mon. 1, 2 (PL 74, 262 am Schluß der vita Ammonius des Langen; Besucher seines Grabes seien von F.leiden geheilt worden). Der Presbyter Lucian berichtet in einem Brief an Augustinus (PL 41, 815) von Wunderheilungen des F. bei der Auffindung der Reliquien des hl. Stephanus. Das Motiv der F.heilung am Heiligengrab wird bei Gregor v. Tours zum Schema (vgl. zB. glor. mart. 101 [555]; virt. Jul. 24 [574f]. 26 [ebd.]; v. patr. 4, 5 [677]. 6, 7 [686]; glor. conf. 15 [756]. 21 [761]. 22 [762]. 24 [763]. 52 [779]. 56 [780]. 63 [785]); Erde vom Heiligengrab wird als heilkräftig angesehen (vgl. Greg. Tur. virt. Jul. 24 [574]; virt. Jul. 45 [582]; vgl. dazu jüd. Parallelen o. Sp. 892). Der Kranke verzehrt von den herbolae, die Verehrer auf das Heiligengrab gestreut hatten (Vergleichsstellen bei Krusch aO. 785), u. wird gesund; vgl. noch die F. heilende Kraft des Quells, in dessen Wasser die Häscher das abgeschlagene Haupt des Märtyrers Julian abwuschen (Greg. Tur. virt. Jul. 3 [565/6]; Baudon. v. Radeg. 17. 25 [MG scr. rer. Mer. 2, 377f]). Da der Kirche aus propagandistischen Gründen viel an der Bekanntmachung der Wundertaten ihrer Heiligen gelegen war, ließ sie ähnlich der heidn. Heilgötteraretalogie eigens sog. libelli verfassen, die im

Gottesdienst verlesen wurden (vgl. Aug. civ. D. 22, 8, 20 [CCL 48, 824]). Auf ihnen wurde das F. häufig erwähnt (Lucius aO. 284; Günter, Legenden-Studien 107).

c. F. als Strafe. Vereinzelt verstehen auch die Kirchenschriftsteller nach dem Vorbild von Lev. 26, 16 u. Dtn. 28, 22 das F. als eine Strafe Gottes für die Sünde (vgl. o. Sp. 891), aber fast immer zugleich auch als eine Mahnung zur Bekehrung. So sollte nach Hier. ep. 38, 2, 1 (CSEL 54, 290) eine leichtlebige junge Witwe (Blesilla, die Tochter seiner Schülerin Marcella) durch ein schweres F. die Nichtigkeit sinnlicher Freuden lernen. Um den Diakon Evagrius von seiner Liebesraserei zu befreien, schickte Gott ihm ein F. (Pallad. hist. mon. 1, 25; 2, 15 [PL 74, 311. 371]; vgl. noch Aster. Soph. hom. 3 in Ps. 3 [19, 4 Richard]). Eine besonders schöne Stelle findet sich in einer erst kürzlich veröffentlichten Mönchslegende (R. Draguet, Un paralipomenon pachômien inconnu dans le Karakallou 251: Mélanges E. Tisserant 2 = Studi e Testi 232 [1964] 59). Der pädagogische Charakter der Strafe ist auch Petr. Chrys. s. 125 (PL 52, 545 C) mitverstanden. Ein Mann, der die Reliquien des hl. Andreas nicht in der schuldigen Weise verehrte, wurde von Quartan-F. befallen u. erst nach Stiftung eines Kirchbaus wieder davon befreit (Greg. Tur. glor. mart. 30 [MG scr. rer. Mer. 1, 506, 24/7]). Vgl. auch Greg. Tur. virt. mart. 1, 30 (ebd. 602/3): Der Sohn eines Habgierigen wird mit F. bestraft. Da F. als Bild für Habsucht üblich ist (s. o. Sp. 889), liegt hier möglicherweise der Talionsgedanke vor. Als bloße Strafe faßt Faustus v. Riez das F. auf (spir. 28 [CSEL 21, 335]). Vgl. auch Greg. Tur. glor. mart. 24 (502). Die gleiche Unversöhnlichkeit kennzeichnet auch Greg. Tur. virt. Jul. 31 (577); 45 (581).
Der Gedanke wirkt in mannigfachen Brechungen fort bis ins hohe MA (vgl. Jacopone da Todi laud. 48, 1/5 [192 Ageno]).

d. F. als Erinnerung an die Vergänglichkeit. Wahrscheinlich wegen der Häufigkeit der F.erkrankungen erscheint F. oft in Gedankengängen, die an die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, an die Vergänglichkeit alles Irdischen gemahnen. Ein früherer Beleg dafür bei Minuc. Fel. 12, 3. Deutlicher u. zugespitzter formuliert Aug. cat. rud. 16 (PL 40, 330): ... iactantia divitiarum, et tumor honorum, vorago popinarum et bella theatrorum: aufert omnia ista una febricula. Das menschliche Leben ist gebrechlicher u. schwächlicher als Glas, dem wenigstens Alter u. F. nichts anhaben können (Aug. s. 109, 1 [PL 38, 636]). Vgl. auch Greg. Nyss. or. dom. or. 4 (PG 44, 1164). Im gleichen Sinn spricht Boeth. phil. cons. 3, 8, 11 (CCL 94, 48, 26) von der Vergänglichkeit der ‚bona corporis', die durch das igniculum ‚triduanae febris' zerstört werden könnten. Etwas anders gewendet erscheint F. bei Hier. comm. in Habac. 2, 3 (PL 25, 1317) im Zusammenhang mit der Todesfurcht. Die Reichen u. dem Wohlleben Ergebenen werden im Bewußtsein ihrer Sündenschuld stets von Grauen vor dem Tod u. Gericht erfüllt sein u. bei einem kleinen, leichten F. wie Räuber im Kerker über die ewigen Strafen seufzen. Vgl. noch Quodvultd. s. temp. barb. 9 (S. Aur. Augustini tractatus ex cod. Guelferbyt. 4096 [208 Morin]); Caes. Arel. s. 41, 4 (CCL 103, 174, 27). Nach Maxim. Taur. s. 72, 2 (CCL 23, 302 ist ein gewaltsamer Tod jedoch eine Wohltat im Vergleich mit der molestia eines F. Vgl. auch Julians Rede an die Soldaten (o. Sp. 887). Radikal umgedeutet erscheint das Motiv in montanistischer Prägung: es ist nicht mehr furchtbare Mahnung an die Vergänglichkeit. Vielmehr soll der Tod geradezu im Martyrium gesucht werden, u. nicht ‚mollibus febribus' (Tert. de an. 55, 5 [CCL 2, 863]; vgl. Waszink zSt.; fuga 9, 4 [CCL 2, 1147]). Vgl. damit die weit maßvollere Formulierung Mart. Apollon. 28.

e. Metaphorik u. Vergleich. 1. Bedeutung u. Geschichte. Bei den Kirchenvätern wird F. sehr häufig übertragen als theologische Metapher für die Verblendung der Sünde benutzt. Dieser bildliche Gebrauch, von dem hier nur wenige Proben geboten werden, ist aus dem Traditionsstrom der griech.-röm. Bildung verständlich, deren Gemeingut Krankheitsmetaphern seit Demokrit, Plato u. der Sokratik, namentlich aber unter dem Einfluß der stoischen Moralphilosophie geworden waren (vgl. o. Sp. 888; vgl. auch Kudlien 113). In der Theologie der christlichen Heilsreligion haben Krankheitsvergleiche u. -metaphern naturgemäß eine große Bedeutung. Nicht zuletzt unter dem Einfluß der exegetischen Bearbeitung der wunderbaren F.heilung von Petri Schwiegermutter (Mt. 8, 14 u. Parall.; vgl. o. Sp. 892f) finden sich bei den Kirchenschriftstellern F.metaphern u. -gleichnisse in großer Zahl.

2. F. des Unglaubens. F. bedeutet zunächst

ganz allgemein die Verblendung des ungläubigen Menschen. So erscheint φρενῖτις als Gleichnis für den Zustand der nicht an der Wahrheit teilhabenden Menschen (Cyr. Hier. procat. 12 [PG 33, 353]). Das F. des Heidentums ist durch die Reaktion des Kaisers Julian erneut über die Welt gekommen (Ephr. carm. Nisib. 21, 18 [CSCO 219/ scr. Syr. 93, 72]). Bei Ennodius erklärt die christianisierte Roma sich als geheilt vom F. des Unglaubens (opusc. 2, 129 [MGAA 7, 66]). Vgl. noch Joh. Chrys. ad eos qui scandalizati sunt, praef. (PG 52, 479); v. Caes. Arel. 2, 32 (MG scr. rer. Mer. 3, 496). In der Polemik gegen die Juden benutzt zB. Johannes Chrysostomus den F.vergleich, um aus der Verblendung des Volkes Israel, die einer langsamen u. vorsichtigen Heilung bedürfe, Gottes Nachsicht gegenüber den Tieropfern des alten Bundes zu motivieren (adv. Iud. 4, 6 [PG 48, 880]). Die ungläubige Heuchelei der Pharisäer u. Schriftgelehrten u. das Löcken des Saulus wider den Stachel werden im Bild des F. veranschaulicht (zu ersterem vgl. Op. imperf. in Mt. hom. 30 [PG 56, 787]; Petr. Chrys. s. 18 [PL 52, 246]; zu letzterem Joh. Chrys. fer. reprehens. 3, 4 [PG 51, 139]; ähnlich auch Aug. s. 175 nr. 2 [PL 38, 945]). In einem prachtvollen Bild deutet Petrus Chrysologus Mt. 8, 14 allegorisch auf die unter der Last ihrer Sünden im F. daniederliegende Synagoge, die von Christus bei der Hand genommen u. geheilt wurde (s. 18 [PL 52, 248]). Vgl. dazu Isid. alleg. 155 (PL 83, 118). Die kleingläubige Klage über den Triumph des Bösen in dieser Welt über den Frommen enthüllt Hieronymus als den Unglauben von Fiebernden, die den καιρός für das ihnen Zuträgliche nur zu wissen glauben (in Habac. 1, 1 [PL 25, 1275 D/6 A]; vgl. o. Sp. 896; s. auch Petr. Chrys. s. 164 [PL 52, 630]; anderer Gebrauch der F.metapher bei Aster. Soph. in Ps. 4 hom. 1, 7 [25f Richard]; in Ps. 7 hom. 13, 4 [93 R.]. 8 [95 R.]; in Ps. 11 hom. 2, 19 [168 R.]; in Ps. 12 hom. 2, 4 [183 R.]).

3. F. des Lebens in Sünde. Mit einer geringfügigen Verschiebung des Aspektes wird auch das aus dem Unglauben folgende sündhafte Leben als F.wahn verstanden: Ignat. ad Polyc. 2, 1; besonders eindrucksvoll Rufin. Orig. in Ps. 37, 6 hom. 2 (PG 12, 1386). Zu einer für Origenes Auffassung vom Läuterungsfeuer besonders wichtigen Stelle (princ. 2, 10, 4) s. demnächst d. Verf. Die Verblendung der Unbußfertigkeit wird mit einem der F.therapie entlehnten Bild gegeißelt (vgl. auch Greg. Nyss. or. dom. or. 4 [PG 44, 1164 D]). Verwandte Bedeutung hat febris bei Aug. trin. 14, 17 (PL 42, 1054); nat. et grat. 28 (CSEL 60, 1, 256); conf. 6, 6, 9 (CSEL 33, 122); s. 9, 3 ex cod. Guelferbyt. 4096 (33 Morin); beiläufig auch Hier. adv. Pelag. 3, 11 (PL 23, 608). Die Heilung von Simons Schwiegermutter durch Anfassen bei ihrer Hand deutet Hieronymus auf das Fehlen von guten Werken (Hier. tract. in Mc. 2 [CCL 78, 468f]; in Mt. 1 [PL 26, 53 Df]). Am allgemeinsten aufgefaßt ist das Bild PsGreg. Nyss. in diem nat. Christi (PG 46, 1132; aufgenommen u. variiert aus Greg. Nyss. or. cat 29 [PG 45, 76]), wo der volle Aufgang der Saat des Bösen mit der ἀκμή eines F. verglichen wird. In den 501 gefälschten Gesta Liberii wird die Metapher des F.anfalls (accessio) für das dreimalige Verleugnen Christi durch den Apostel Petrus verwendet (P. Coustant, Epist. Rom. pontif. 1 [Paris 1721] app. 91; vgl. dazu Caspar, Papstgesch. 1, 185_1). Noch Dionysius der Karthäuser verwendet am Ausgang des MA das Bild (vit. et. virt. 1, 4 [Opera 39, 20 C]).

4. F. der Affekte. α. allgemein. Das stoische Verständnis des Affektes allgemein, wie auch des Einzelaffektes als F. der Seele ist von den christlichen Schriftstellern aufgegriffen u. als Denkschema auf die Auslegung der F.heilungen des Evangeliums übertragen worden (vgl. Hier. tract. in Mc. 1, 13/31 [CCL 78, 468, 341]; PsHier. comm. in Mc. 1 [PL 30, 596 D]: febris intemperantiam significat; vgl. ferner Aug. in ep. Joh. ad Parthos 4, 4 [PL 35, 2007f]); Ambrosius verlangt vom Priester eine vita variarum illecebris voluptatum carens, ne febrienti manu Christum attingat (vid. 10, 65 [PL 16, 267]); vgl. auch Petr. Chrys. s. 41 (PL 52, 314), der den vernunftwidrigen Charakter der Sünde hervorhebt u. Fulg. Rusp. incarn. 31 (PL 65, 591), wo F. übertragen als Störung von Maß u. Harmonie des menschlichen Lebens zu verstehen ist.

β. Einzelaffekte. An einer Origenesstelle wird der Bezug F.erkrankung–Begierde spürbar: Den Gutwilligen hilft die moralische Unterweisung der Kirche wie nährende Milch, während sie denjenigen, die nach Ausschweifung, Lust, Habsucht u. aller Unfrömmigkeit trachten, wie Fiebernden Tod u. Verderben bringt (Rufin. Orig. in lib. Iudic.

hom. 5, 6 [PG 12, 973 C/D]). Vgl. auch Basil. hom. ‚attende tibi ipsi' 5 (31, 9 Rudberg). Zusammenfassend ausgesprochen ist der F.-charakter der Leidenschaften u. Begierden von Augustinus: Sic avaritia, sic libido, sic odium, concupiscentia, luxuria, sic nugacitas spectaculorum febres sunt animae tuae (Aug. s. 9, 10 [CCL 41, 126]; vgl. auch en. in Ps. 39, 8 [CCL 38, 430], wo febris neben ihrem Synonym insania verwendet wird). Habsucht bezeichnet Johannes Chrysostomus als F. der Seele (in ep. 1 ad Cor. hom. 11, 5 [PG 61, 93]; in Mt. hom. 74 [PG 58, 684]; vgl. ferner Claudian. Mam. stat. an. 38 [CSEL 11, 167, 9], der von febris invidiae spricht). Ähnlich nennt Prudentius inmitten eines ganzen Nestes von Krankheitsmetaphern ambitus u. sitis honoris F. (perist. 2, 249/52; vgl. dazu Kudlien 104/15). Johannes Chrysostomus verbindet die Vorstellung eines Mannes, der zwar über andere herrscht, selber aber Sklave seiner πάθη ist, mit einem tief im Innern des Leibes wühlenden F.brand (Joh. Chrys. fut. vitae delic. hom. 1 [PG 51, 348]). In einer groß angelegten Interpretation von Lc. 4, 31/39 bei Ambr. exp. in Lc. 4, 57/67 (CCL 14, 126/31) werden die Heilung des Besessenen u. die gleich anschließende Heilung der am F. erkrankten Schwiegermutter Petri auf die Befreiung des Geistes u. des Fleisches vom Bösen ausgedeutet (ebd. 62 [128]; die Gleichung Frau = Materie/Leib, Mann = πνεῦμα/ψυχή geht auf alte medizinische Anschauungen zurück [vgl. Neuburger-Pagel 1, 284]). Beeinflussung durch diese Stelle liegt vor bei Beda Ven. exp. in Lc. 2, 446/56 (CCL 120, 111) = exp. in Mc. 1, 445/55 (448). Der Geist lag danieder unter der F.hitze des Leibes (Ambr. ebd. 67 [130]). F. ist hier übertragen als febris amoris, libido verwendet (ebd. 63 [128]). Ganz ähnlich sagt Hieronymus von König David ‚febricitabat adulterio' (tract. in Mc. 1, 13/31 [CCL 78, 470, 392f]); vgl. auch Aster. Soph. in Ps. 6 hom. 6 (84 Richard; der ganze Kosmos fieberte πορνείᾳ: 13 [87 R.]). Als Metapher für Jähzorn findet sich F. zB. bei Ambr. en. in Ps. 36 (PL 14, 1021); Hier. tract. in Mc. ev. 1, 13/31 (CCL 78, 468, 341): Quando irascor febricito. Streitsucht führt nach der praedictio des Apostels Paulus (1 Cor. 11/9) ebenso sicher zur Spaltung wie Zuchtlosigkeit F. bewirkt (Joh. Chrys. in dict. Pauli oportet haer. esse 1 [PG 51, 253]); vgl. hierzu auch Petr. Chrys. s. 139 (PL 52, 573 C/D). – Die nugacitas spectaculorum prangert Aug. en. in Ps. 39, 8 (CCL 38, 430) als F. an. Ein Gleichnis für die Zähmung des F. der Leidenschaften enthält PsAug. quaest. 115 (CSEL 50, 329, 21).

5. F. in Sonderbedeutungen. Einige Zeugnisse für Sonderbedeutungen, die sich vom Vorhergehenden abheben, schließen den breiten Fächer der Ausdrucksmöglichkeiten der F.metapher u. des F.vergleichs ab: Hier. comm. in ep. ad Ephes. 3, 5 (PL 26, 555 A), wo die verzehrende Wirkung eines inneren F. als Bild für die Qualen eines schlechten Gewissens gewählt ist. Vgl. dazu Rufin. Orig. princ. 2, 10, 4 (177f Koetschau); Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 11, 4 (PG 61, 93). Ephraem nennt die F.glut die ‚Schwester der Scheol' (c. Nisib. 39, 15 [CSCO 241/scr. Syr. 103, 20]). Völlig singulär steht Macar. Aeg. hom. 9, 9 (PG 34, 537 A/B) F. für Gottbegeisterung in der Tradition des plat. Enthusiasmus.

f. Dea Febris. Wie schon die heidn. Kritik an der Verehrung der Dea Febris (vgl. o. Sp. 890), so nimmt auch die der Kirchenschriftsteller häuptsächlich an der Vergöttlichung einer schädlichen Macht Anstoß, die dem platonisch-christl. Gottesbegriff direkt zuwiderläuft (vgl. Aug. civ. D. 8, 13 [CCL 47, 229]; Prud. hamart. 157/9; vgl. auch Wissowa, Rel.[2] 246_1). Die ursprüngliche apotropäische Absicht ihres Kultes (vgl. o. Sp. 889) wurde zwar noch gesehen, aber nicht mehr anerkannt (Lact. inst. 1, 20 [CSEL 19, 1,74]). Bereits seit Minuc. Fel. 25, 8 erscheint dieser Ansatzpunkt der Kritik in der Polemik der Kirchenväter. Dabei wird die Absicht spürbar, nicht etwa einem bedeutenden Kult entgegenzutreten, sondern die gesamte pagane Götterwelt durch besonders sinnlos erscheinende Personifikationen ad absurdum zu führen (Clem. Alex. protr. 2, 38, 4 [1, 28 Stählin]; PsCypr. quod idola dii non sint 4 [CSEL 3, 1, 2, 21]; Lact. aO.; Hier. in Joel 3 [PL 25, 980 A]; Prud. hamart. 157/9; Aug. civ. D. 2, 14 [CCL 47, 46, 49/55]; 3, 12 [73]; 3, 25 [92/3]; 4, 15 [111]; 4, 23 [117]; cons. ev. 1, 18 [CSEL 43, 23f]; zur Bekämpfung der anderen sog. Sondergötter aus ähnlichen Motiven vgl. H. Lindemann, Die Sondergötter in der Apologetik der Civitas Dei Augustins, Diss. München [1930] passim). Besonders deutlich zeigt das die scharfe Absage, die Augustinus in einem aus dem Jahr 390 stammenden Brief dem Versuch des Grammatikers Maximus v. Madaura erteilt,

vermittels einer allegorischen Interpretation des heidn. Götterhimmels nach Art der Stoa die Unterschiede zwischen heidnischem Polytheismus u. christlichem Monotheismus zu nivellieren (ep. 17, 2 [CSEL 34, 2, 42]). – An einer einzigen Stelle begegnet Augustinus dem Phänomen mit einigem Verständnis (en. in Ps. 104, 11 [CCL 40, 1542]).

III. Kirchliche Benediktionen gegen F. Auch für die offizielle Lehrmeinung der Kirche galt das F. als ein Werk von Dämonen, das man durch Exorzismen bekämpfen mußte. Dabei vertraute die Kirche nicht auf magische Mittel, sondern auf die Kraft des Gebetes u. der Segnung mit dem Kreuzzeichen (Benediktionsformulare zB. im Euchologion des Serapion v. Thmuis nr. 5, 17; G. Wobbermin, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens = TU 17, 3b [1898] 8. 13]), während das Volk zäh am überkommenen Aberglauben festhielt, so daß sich bald neben den kirchlichen u. heidnischen Beschwörungen aus heidnischen u. christlichen Elementen gemischte Exorzismen finden. Zu dieser dritten Gruppe gehören kürzere, von der Kirche nur geduldete lateinische F.beschwörungsformeln, die sich bis ins Mittelalter unverändert erhalten haben. Sie fordern nach Verlesung des Prologs zum Johannesevangelium die F. auf, den Kranken zu verlassen. Die Androhung von Verfolgung durch die Engel oder den Herrn (... Christus te sequitur; Χριστός σε διώκει) tritt an die Stelle des jüd. Solomon te sequitur. Vgl. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen des MA 2 (1909) 475; R. Heim, Incantamenta magica: Fleckeisens Jb. Suppl. 19 (1893) 479; K. Preisendanz, Art. Salomo: PW Suppl. 8 (1956) 681.

IV. Magie. a. Schutz- u. Abwehrzauber. 1. F.-amulette, allgemein. Die Duldung von Amuletten gehört zu den Konzessionen, die das Christentum zur Gewinnung der heidn. Welt machte (U. Wilcken: APF 1 [1901] 419/20; zum Kampf der christl. Theologie gegen das Amulettwesen vgl. Eckstein-Waszink 407f; Kropp § 355; vgl. auch Texte wie zB. das Poenitentiale des David v. Ganjak 95 [CSCO 216/scr. Arm. 4, 68]). Man kann folgende Typen unterscheiden: übernommene rein heidnische Formen, christliche Amulette u. aus heidnischen u. christlichen Elementen gemischte Formen.

2. Heidnische F.amulette, von Christen verwendet. Die F.amulettformen, die Alexander von Tralles gegen periodischen F.frost u. gegen Quartan-F. empfiehlt (1, 407; bzw. 1, 437 P.), sind eindeutig heidnischen Ursprungs. Der Grund liegt darin, daß der byzantinische Arzt in der Tradition der großen heidn. Medizin steht, in die spätestens seit der pneumatischen Schule Amulette als legitime therapeutische Methode eingedrungen sind (vgl. Alex. Trall. Berufung auf Archigenes: 1, 567 P.; vereinzelte Belege sogar schon im Corpus Hippocr., zB. 6, 350 L.; vgl. ferner M. Wellmann, Art. Alexander von Tralles: PW 1, 2 [1899] 1460/1). So rät Alex. Trall., auf ein Ölblatt die Buchstaben Ka, Roi, A zu schreiben u. es dem Kranken vor Sonnenaufgang umzuhängen (1, 407 P.). Möglicherweise liegen Bezüge dieser Buchstabenmystik zu astrologischen Theorien vor (vgl. Hopfner, OZ 1 § 775). Ferner rät Alex. Trall. ebd., eine Spinne in einer Umhüllung am linken Arm oder *Adlerstein als Amulett gegen Quotidian-F. zu tragen. Das aus Plin. bekannte Scarabaeusamulett (vgl. o. Sp. 881) gegen Quartan-F. erscheint bei Alex. Trall. ebenso wieder (1, 437 P.) wie die grüne Eidechse (Plin. n. h. 30, 104) u. das Nagelschnitzelamulett (vgl. o. Sp. 881; Alex. Trall. 1, 437 P.). Haare von der Kinnlade eines Bockes u. Menstrualblut einer Jungfrau oder Blut einer Schwangeren gehören ebenfalls zum Instrumentarium heidn. Zauberpraxis (Plin. n. h. 28, 85; PGM IV 79/83; Alex. Trall. aO.; vgl. zur Deutung E. Wunderlich, Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen u. Römer = RVV 20, 1 [1925] 22; O. Weinreich, Zum Zauber des Menstrualblutes: ARW 26 [1928] 150/1; Eckstein-Waszink 401; A. Hermann, Art. Farbe: o. Sp. 406f).

3. Christliche F.amulette. Unter den rein christl. Amuletten gegen F. sind zwei Gruppen zu unterscheiden: solche, die an die Stelle des herkömmlichen auf Dämonen bezogenen Textes einen passenden biblischen oder apokryphen einsetzen, u. solche, die einen Bibeltext bieten, in dem die Absicht F.dämonen abzuwehren, nicht eigens ausgedrückt ist (vgl. Kropp § 357). Zur ersten Kategorie rechnet die im Amulettgebrauch weit verbreitete, a simili wirkend gedachte Geschichte der F.heilung von Petri Schwiegermutter (vgl. o. Sp. 892f), zB. PGM 18; Pap. 16 Kropp; A. Vassiliev, Anecdota Graeco-Byzantina 1 (Moskau 1893) 323; ein mittelalterlicher Beleg bei O. v. Zingerle, Segen u. Heilmittel: ZeitschrVereinVolksk. 1 (1891) 174. Ferner wird häufig erinnert an

die drei Jünglinge im Feuerofen, die dem Kranken die Linderung seiner Hitze verschaffen sollen, die sie selbst im Feuerofen erfuhren (vgl. Kropp § 352; Pap. 16 Kropp; Vassiliev aO. 324), ebenso an die Schläfer von Ephesos (ebd. Pap. 16), die dreihundert Jahre im Schoße der Erde geruht haben u. diese Ruhe nun auf den vom F. geschüttelten Kranken ausstrahlen sollen (vgl. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen des MA 2 [1909] 474). Zur zweiten Gruppe gehören auch die Evangelienprologe, bes. der des Johannesevangeliums (zB. PGM 5b; vgl. Kropp § 359 u. Delatte, Anecd. Athen. 1, 122). Man legt ferner das ganze Johannesevangelium an den Kopf des F.kranken, ein Brauch, den Augustinus, wenn auch zögernd, hinnimmt (in Joh. tract. 7, 12 [CCL 36, 73]; vgl. auch Greg. Tur. glor. conf. 39 [MG scr. rer. Mer. 1, 772]; zur paganen Fassung des Motivs Ser. Samm. 907f). Weitere christl. F.-amulette oder F.rezepte bei Delatte aO. 1, 113. 118. 126. 243. 554.

4. Heidnisch-christl. F.amulette. Engelnamen werden vielfach auf F.amuletten beschworen, so cod. Paris. 2316 (nach R. Reitzenstein, Poimandres [1904] 19_8 vermutlich eine Apokalypse des Gregorios Thaumaturgos); ferner auch PGM XLIII, wo Engelnamen in Verbindung mit dem im Schwindeschema erscheinenden heidn. Palindrom αβλαναθαναλβα auftauchen (zur Deutung vgl. Kropp 3, 201; vgl. PGM 10; s. a. Vassiliev aO. 326; dort werden die vier Erzengel Michael, Gabriel, Uriel, Raphael genannt; über die Rolle von Engeln u. Erzengeln im synkretistischen Zauber der Spätzeit vgl. Hopfner, OZ 1 § 135; Deissmann, LO[4] 387; E. Peterson, Engel- u. Dämonennamen: RhMus 75 [1926] 392/421). Das erwähnte Palindrom wendet die ein F.amulett darstellende 5. Abteilung (64/79) des großen Exorzismus 48 Kropp an. Eine andere Formel ‚soroch chatta' findet sich Pap. 58 Kropp (vgl. Kropp § 213). Es sei noch hingewiesen auf einen F.exorzismus Pap. 48, 23 Kropp, ein spätes, von D. Wortmann, Der weiße Wolf: Philol 107 (1963) 157/61 publiziertes F.amulett der Kölner Sammlung, sowie auf zwei gnostische Zauber des 4. bzw. 4./5. Jh. (ersterer PGM 5a; letzterer: Pap. der Princeton University Collection 2: ed. E. H. Kase [1936] nr. 107p. 102; vgl. auch Delatte aO. 1, 10. 141. 237. 263).

5. Staatliche Verbote von F.amuletten. Die röm. Kaiser haben sich i. a. gegen die Magie gewandt, in der sie eine Gefährdung ihrer persönlichen Majestät sahen (zB. Amm. Marc. 26, 4, 4; A. A. Barb, The Survival of Magic Arts: Paganism and Christianity in the fourth Century, ed. by A. Momigliano [Oxford 1963] 108; ferner J. Straub, Heidnische Geschichtsapologetik in der christl. Spätantike = Antiquitas 4, 1 [1963] 59). Zeugnisse dafür sind Edikte u. Gesetze gegen F.amulette, zB. das Hist. Aug. v. Carac. 5, 7 überlieferte Verbot von Quartan- u. Tertian-F.amuletten, ferner das von Amm. Marc. 19, 12, 13 mitgeteilte Verbot, das Constantius II (vgl. J. Moreau, Art. Constantius II: JbAC 2 [1959] 168/70) gegen Quartan-F.amulette erließ (vgl. auch Amm. Marc. 29, 2, 26/27).

b. Schadenzauber. In koptischen christl. Fluchtexten (Pap. 69. 71. 73 Kropp) wünscht niederes Volk Gottes Rache auf Prozeßgegner oder andere Feinde herab; in den Leidenskatalogen, die man dem anderen zugedenkt, findet sich u. a. hitziges u. kaltes F. (zu heidn. Fluchtexten vgl. o. Sp. 884).

H. D. Betz, Lukian v. Samosata u. das NT = TU 76 (1961). – Ch. J. Brim, Medicine in the Bible (New York 1936). – J. W. H. Conrady, Über die in Hippokrates Büchern von epidemischen Krankheiten geschilderten F.: AbhGött 2 (1842/4). – F. Eckstein – J. H. Waszink, Art. Amulett: o. Bd. 1, 397/411. – S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer (Oslo 1915). – C. Fredrich, Hippokratische Untersuchungen = Philol. Unters. 15 (1899). – H. Günter, Legenden-Studien (1906); Die christl. Legende des Abendlands (1910); Psychologie der Legende (1949). – J. Hempel, Heilung als Symbol u. Wirklichkeit im biblischen Schrifttum [2](1965). – W. H. S. Jones, Malaria and Greek History (Manchester 1909). – A. M. Kropp, Koptische Zaubertexte 3 (Bruxelles 1930). – F. Kudlien, Krankheitsmetaphorik im Laurentiushymnus des Prudentius: Hermes 90 (1962) 104/15. – M. Neuburger-J. Pagel, Handbuch der Geschichte der Medizin 1 (1902). – A. St. Pease, Medical Allusions in the Works of St. Jerome: HarvStudClPh 25 (1914) 73/86. – J. Preuss, Biblisch-talmudische Medizin (1923). – H. E. Sigerist, A History of Medicine 2 (New York 1961). – F. S. Steinleitner, Die Beichte im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike, Diss. München (1913). – J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa (1933). – R. O. Steuer – J. B. de C. M. Saunders, Ancient Egyptian and Cnidian Medicine. The Relationship of their Aetiological Concepts of Disease (Berkeley-Los Angeles 1959). – G.

Sticker, F. u. Entzündung bei den Hippokratikern: ArchGMed 20 (1928) 150/74; ebd. 22 (1929) 313/43. 361/81; ebd. 23 (1930) 40/67. – O. Weinreich, Antike Heilungswunder = RVV 8 (1909/10). – M. Wellmann, Die pneumatische Schule bis auf Archigenes in ihrer Entwicklung dargestellt = Philol. Unters. 14 (1895).

H.-J. Horn.

Figulus s. Keramik.

Figura s. Typos.

Figurengedicht s. Carmina figurata (o. Bd 2, 910/12).

Filius (Anrede) s. Anredeformen (JbAC 7 [1964] 172. 174. 176).

Findelkind s. Kind.

Finger.

A. Griechisch-römisch. I. Allgemeine Benennung u. Verwendung. a. Name u. Reihenfolge. Δάκτυλος (vielleicht zu δέχομαι nach Walde-Hofmann 351; doch nicht sicher nach H. Frisk, Griech. etymol. Wb. 1 [1960] 344f) hängt nicht zusammen mit digitus (zur Wurzel deik, eigentlich ‚Zeiger', verwandt mit ‚Zehe'; vgl. Walde-Hofm. aO.). Die ägypt. Medizin unterscheidet mit Namen nur den Daumen, den kleinen u. den großen F. (H. Grapow, Grundriß der Medizin der alten Ägypter 1 [1954] 53f). Im Orient, wahrscheinlich auch im alten Ägypten (H. Hickmann: ZÄgSpr 83 [1958] 106), zählt man die F. vom kleinen bis zum Daumen (Beispiel: Strack-B. 3, 507f); eine Parallele dazu auch bei Platon (rep. 523C): ‚der kleinste, der zweite, der mittlere'. Galen (us. part. 1, 23 [3, 83 Kühn]) bezeichnet den Zeige-F. als den zweiten nach dem Daumen, wobei er an seine besondere Bedeutung für die Arbeit denkt. Die Unsicherheit bei der Numerierung der F. ist durch besondere Namen beseitigt. Die griech. Bezeichnungen finden sich bei den Ärzten wie Galen. us. part. 1, 23 (3, 82ff K.); Ruf. Eph. Onom. 83 (144 Daremberg-Ruelle) oder bei Lexikographen wie Pollux (2, 145): Daumen: ἀντίχειρ oder μέγας, μέγιστος; Zeige-F.: λιχανός (der Lecker), bei Rufus (aO.): ‚der erste der vier'; Mittel-F.: μέσος; Ring-F.: παράμεσος oder μετὰ μέσου; kleiner F.: μικρός. In der Aufzählung der F. bei Galen. intr. 10 (14, 704 K.) hat der Ring-F. den Zusatz, er sei den Ärzten heilig u. habe davon auch den Namen ἰατρικός. Die Quellen für die den griechischen zT. entsprechenden lateinischen Namen sind gesammelt im ThesLL 5, 1, 1127, 16/47. Porphyrio (zu Hor. sat. 2, 8, 26) nennt pollex, index, famosus, medicus, minimus; Probus (zu Verg. georg. 1, 233 [362f Th.-H.]): (pollex), pollici proximus, medius, quartus, minimus; Isidor (orig. 11, 1, 70): pollex, salutaris oder demonstratorius, impudicus, anularis oder medicinalis, auricularis (Erklärung dieser Namen u. weitere Bezeichnungen s. u. bei den einzelnen F.). Bemerkt sei noch, daß summus digitus, primus digitus u. ä. nur jeweils die F.spitze bedeutet (ThesLL 5, 1, 1127, 47/52).

b. Glieder des Körpers. 1. Anatomie. ‚Die F. haben drei Gelenke: unterhalb des Nagels, in der Mitte zwischen Nagel u. Knöchel, wo man die F. umbiegt, u. da, wo der F. aus der Hand entspringt' (Hippocr. loc. in hom. 6 [6, 288 Littré]; Galen. us. part. 1, 12/15 [3, 32/44 K.]). Der Daumen hat nur zwei Glieder (Plin. n. h. 11, 244; Cels. 8, 1 [327]). Bei der Entstehung der F. haben die göttlichen Bildner das Geflecht von Sehnen, Haut u. Knochen zu einer harten Haut werden lassen u. mit Nägeln bewaffnet (Plat. Tim. 76D; vgl. Ch. Daremberg, Oeuvres de Galien 1 [Paris 1854] 122_1). Die Nägel sollen die F.spitzen schützen (Aristot. part. anim. 4, 10, 690b9). Nach der ägypt. Medizin leiten je drei Gefäße über den rechten u. linken Arm zu den F. (Grapow aO. 1, 53). Nach Diogenes v. Apollonia (Diels VS 64B6) wird jede Hand durch je zwei Adern mit den Hauptadern des Körpers verbunden, von denen eine zum Daumen, die andere zur Handwurzel u. in vielen Verästelungen zu den übrigen F. führt. Nach Hippokrates (nat. oss. 9 [9, 176 L.]) zieht das vierte Paar der dicksten Blutadern vom Vorderkopf durch die Oberarme bis zu den F.

2. Zweckmäßigkeit. Erst durch die F. wird die Hand zum vollkommensten Werkzeug für den Menschen. Ausführlich handelt über die Vorzüge der F. Galen im 1. Buch u. der ersten Hälfte des 2. de us. partium; so zB. über Gliederung der Hand durch die F. (1, 5, 9/11 [3, 11K.]), Sonderstellung des Daumens (1, 5, 12 [3, 12K.]), rechte Festigkeit u. Weichheit durch Nägel u. Fleischteile (1, 6, 13/7, 16 [3, 13/15K.]), menschenwürdige Art der Nägel (1, 11, 29/31 [3, 30/31K.]), Vorteil der drei Glieder der F. (c. 12/15 [3, 32/44K.]), über Sehnen u. Biegungsmöglichkeiten (c. 17/20 [46/74K.]). Schon nach Aristoteles (part. anim. 4, 10, 687b10) wird die menschliche Hand erst durch die F. zum ‚Werkzeug vor allen Werkzeugen'. In der stoischen Philosophie gehört die Eignung der F. für die verschiedensten Dienstleistungen u. Kunstfertigkeiten zum Beweis der göttlichen Weltordnung (Cic. nat. deor. 2, 150; vgl. M. Pohlenz, Die Stoa 2 [1948] 99: Quelle ist Panaitios).

3. Proportion. Der Bildhauer Polyklet fordert in seinem Kanon das richtige Verhältnis der F. zueinander u. zur gesamten Hand (Diels VS 40A3). Ein vollendetes Bauwerk muß etwas von der Symmetrie des menschlichen Körpers, auch der F. haben (Vitruv. 1, 2, 4). Die Länge des Körpers vom Scheitel bis zum Fuß soll der Breite der ausgestreckten Arme bis zu den Spitzen der Zeige-F. entsprechen (Plin. n. h. 7, 77). Die ungleiche Länge der F. u. ihre Anordnung nach der Größe erweist sich nicht nur als nützlich für die Arbeit, sondern wird auch durch das Gesetz bestimmt, ‚daß die Natur nichts Überflüssiges tut' (Galen. us. part. 1, 23 [3, 83f K.]). Die Fünfzahl der F. entspricht ihrem Zweck u. zugleich der Schönheit (Cic. nat. deor. 1, 99). Zusammen mit Haupt u. Augen sind die F. der hauptsächliche Schmuck des Körpers (Ovid. met. 1, 500; Propert. 2, 12, 23). Sechs F. sind für den Menschen kein Nutzen (Plin. n. h. 11, 272); ein solcher Mensch hat den Beinamen ἑξαδάκτυλος, sedigitus (Plin. n. h. 11, 244; Gell. 15, 24). Eine Erklärung für diese Mißbildung weiß Aristoteles (generat. anim. 4, 5, 770b30) nicht anzugeben. Beim Sklavenhandel sind mehr als fünf F. kein Grund für die Rückgabe, wenn die Arbeitskraft nicht behindert wird (Ulpian.: Dig. 21, 1, 10, 2).

4. Integrität. Wer einen F. oder eine Zehe verloren hat, gilt nicht mehr als körperlich vollwertig (Ulpian.: Dig. 21, 1, 10, 1). Der Besitz aller F. gehört zur Tauglichkeit für den Militärdienst (Val. Max. 6, 3, 3) wie für das Priestertum, obwohl bei den Bestimmungen über die körperliche Integrität im heidn. Rom die F. nicht ausdrücklich erwähnt werden (Gell. 1, 12; Sen. controv. 4, 2). Wer sich verstümmelte, um sich zum Heeresdienst untauglich zu machen, wurde im 4. Jh. nC. mit dem Feuertod bestraft (Cod. Theod. 7, 13, 5); Konstantin d. Gr. verfügte dafür entehrende Heranziehung zu öffentlichen Arbeiten (ebd. 7, 13, 4; 7, 22, 1). Abschneiden des Daumens u. Zeige-F. wurde als Strafe verhängt, auch über den aufständischen Attalus, den Verbündeten des Westgotenkönigs Athaulf iJ. 416 (Philostorg. h. e. 12, 5).

5. Krankheiten. Wer mit zusammengewachsenen F. geboren wird, gilt als minderwertig (Ulpian.: Dig. 21, 1, 14, 6). Über die Behandlung dieses Übels spricht Cels. 7, 32. Schmerzen am F. empfindet der ganze Körper, ein Beispiel für das Leiden des Ganzen, wenn ein Teil leidet (Plat. rep. 462C). Anschwellen der F. kann Zeichen auftretender Elephantiasis sein (Plin. n. h. 26, 7); Verwundung zwischen den F. ist nicht unbedenklich (Cels. 5, 26, 3). Gicht verhindert den Gebrauch der F. beim Würfelspiel (Hor. sat. 2, 7, 15); sie werden verkrüppelt u. steif wie Stein (Apul. met. 5, 10). Verrenkung zu beheben bedarf bei der Kürze der Gelenke nicht vieler Anstrengung (Cels. 8, 19); für F.geschwüre gibt es verschiedene Heilmittel (ebd. 6, 19). Galen glückte die Heilung von drei F. der rechten Hand des Pausanias, weil er die Behandlung des entsprechenden Rückenmarknervs einleitete, nachdem Pausanias durch Sturz vom Wagen eine Quetschung erlitten hatte (J. Ilberg: NJb 8 [1901] 304; andere Heilung ebd. 306, 10). Heiße F. sind u. a. Anzeichen für eitrige Entzündung (Cels. 2, 7 [44, 9]). Kalte, dunkle, eingekrallte F. weisen auf baldigen Tod (Hippocr. hebd. 51 [76 Roscher]).

c. Zeichen körperlicher u. seelischer Beschaffenheit. 1. Physiognomie. Körperliche Kraft zeigt sich in kräftigen F. Bei der Prüfung der Rekruten ist auf längere F. zu sehen (Veget. mil. 1, 6). Starke F. gelten als Charakteristikum der Herrscher. Kaiser Tiberius konnte mit dem F. einen frischen Apfel durchbohren u. den Kopf eines jungen Mannes durch Schnipsen mit dem F. verwunden (Suet. v. Tib. 68). Kaiser Marius hielt mit dem Zeige-

F. einen Wagen auf, schlug mit ihm die kräftigsten Männer nieder u. konnte zwischen zwei F. Gegenstände zerdrücken (Hist. Aug. tyr. trig. 8, 4f). Kaiser Claudius schlug mit seinen F. Pferden die Zähne aus (Hist. Aug. v. Claud. 13, 5). Andererseits gehören Hände mit feinen u. langen F. zu den Merkmalen der Feiglinge (Aristot. physiogn. 2, 807b9). Zusammengewachsene F. deuten auf tierische, verbrecherische, habgierige Menschen, kleine oder allzulange F. auf wenig verständige, waghalsige, unkluge (Adamant. 2, 5 [Script. physiogn. 1, 354f]; ähnlich Anonym. physiogn. 59f [ebd. 2, 81]). Eine lange Hand mit langen F. verrät Kunstfertigkeit u. Weisheit in der Politik (Script. physiogn. 2, 214); i. a. deuten zarte, längliche u. voneinander getrennte F. auf gute Veranlagung hin (Adamant. 2, 46 [1, 411]). Breite, weiße, gelbliche Nägel weisen auf einen guten Menschen hin; enge, längliche u. gebogene auf einen ungebildeten u. tierischen; gekrümmte auf einen schamlosen; kleine, dunkle u. rauhe auf einen verbrecherischen; ganz runde auf einen lüsternen (ebd. 2, 4 [1, 352f]). Daktyloskopie im modernen Sinn, d. h. die Methode, durch die stets gleichbleibenden, individuell verschiedenen Papillarlinien der F. einen Menschen zu identifizieren, war Griechen u. Römern fremd, läßt sich aber bei den F.nägelabdrücken der Assyrer u. Babylonier (supur) vermuten (G. Boyer: Symbolae ad iura Orientis antiqui pertinentes Paulo Koschaker dedicatae [1939] 208/18; Ebeling, Art. Finger: Reallex. Assyr. 3 [1957] 66). Sicher hatte der F.abdruck hier wie in Ägypten die Geltung eines Siegels. Bei aufgezeichneten Gebeten, die vor die Statue der Gottheit gelegt wurden, vertrat er die Person des Beters. Das ägypt. Wort für Siegel bedeutet ursprünglich F. (R. Heindl, Daktyloskopie ³[1927] 5/9. 41).

2. Cheiromantie. In seinem verlorenen Werk Cheiroskopika baute Artemidor (2. Jh. nC.) dieses Wissen zum System aus. Er bemerkt in seinem Traumbuch (1, 42 [40f Hercher]), im Traum abgefallene F. bedeuteten Schaden, den Verlust von Dienern. Den Schreibern u. Literaten werde dadurch Muße u. Untätigkeit, den Schuldnern aber Zahlung größerer Summen, den Gläubigern geringere Einnahmen angesagt. Überzählige F. sind ein schlechtes Zeichen, weil sie die Hand behindern (ebd.). Plinius (n. h. 11, 273f) wundert sich darüber, daß selbst Aristoteles (vgl. frg. 286 R.) körperliche Eigenschaften als Vorzeichen gewertet habe, so die langen F. für kurzes Leben.

3. Palmomantik. Man versteht darunter die Deutung der Zuckungen einzelner Glieder (vgl. Th. Hopfner: PW 18, 2 [1942] 259/62). Am ausführlichsten handelt darüber PsMelampos (ed. H. Diels: AbhB 1907, 4). Danach bedeuten die Zuckungen der F. jeweils verschiedene Güter u. Verluste, je nach Stand, Geschlecht usw. Die einzelnen F. der rechten Hand sind bestimmten Gottheiten zugeordnet, nämlich vom kleinen F. bis zum Daumen Hermes, Helios, Kronos, Ares, Aphrodite (nach Diels aO. 12 gilt das aber erst für die spätere Zeit [4./7. Jh.]).

d. Verwendung. 1. Mahl. Essen mit den F. ohne Besteck, zT. auch ohne Teller, war im Altertum allgemein üblich (vgl. o. Bd. 6, 613f). Dabei galt es, die F. würdevoll zu gebrauchen (Ovid. ars 3, 755f; Mart. 3, 67, 1f; 5, 78, 6f) u. die Speisen nur mit den F.spitzen zu berühren (Lucian. dial. meretr. 6, 3 [294]). Die Kinder wurden angehalten, manche Speisen mit einem F. u. dem Daumen, dagegen Fleisch, Fisch u. Brot mit zwei F. u. Daumen zu nehmen (vgl. Dölger, Ichth. 2, 514_4, dazu Taf. 3, 53/55; 4, 293, 2). Diese Inanspruchnahme der F. machte oftmaliges Waschen während der Mahlzeiten notwendig (Blümner, Röm. Priv. 397; o. Bd. 6, 617f).

2. Arbeit. Belege für die Verwendung der F. bei verschiedenen Kunstfertigkeiten verzeichnet ThesLL 5, 1, 1123, 73/1124, 17; vgl. zB. Cic. nat. deor. 2, 150, wo die Beweglichkeit der F. für das Ausüben der bildenden Künste, der Musik, des Handwerks gepriesen wird. Die F. sind deswegen der Minerva geweiht (Serv. zu Verg. ecl. 6, 3). Zum Schutz der F. bei der Arbeit gab es den Fingerhut (digitale) aus Metall oder Elfenbein (DarS 2, 1, 178a). Für die drei mittleren F. verwendeten die Bogenschützen in Griechenland lederne Hüllen (Amelung: PW Suppl. 1 [1903] 286f). Bei Homer werden die Saiteninstrumente noch mit den F. angeschlagen, erst Sappho soll das Plektron erfunden haben (K. Schneider: PW 21 [1951] 187), das jedoch den F.anschlag nicht ganz verdrängte (DarS 3, 2, 1447). Besonders ist die Schreibkunst auf die F. angewiesen. Thoth, der Gott der Schreiber, schützt die F. des Verstorbenen gegen die Dämonen (A. Wiedemann, Magie u. Zauberei im alten Ägypten = AO 6, 4 [1905] 18). Beim Schreibunterricht werden die F. der Kinder von fremder Hand gehalten u. per litterarum

simulacra geführt, bevor man sie selbständig vorgegebene Schriftzeichen nachschreiben läßt (Sen. ep. 94, 51; Quintil. inst. 1, 1, 27). Als Strafe für Fälschung ließ Kaiser Severus Alexander einem Schreiber die F.nerven durchschneiden (Hist. Aug. v. Alex. S. 28, 3). Ovid will sich in die F. schneiden, um nicht mehr aus der Verbannung schreiben zu können (ex Pont. 4, 4, 17). Geschickter F. bedarf auch der Arzt. Zur Diagnose verwenden die ägypt. Ärzte die F. bei der Palpation (H. Grapow, Grundriß der Medizin der alten Ägypter 3 [1956] 110. 114f); sie führen den F. in die Mundhöhle, um den Gaumen zu betasten (P. Diepgen, Gesch. der Med. 1 [1949] 34). Martial (5, 9) spottet über die 100 kalten Hände, die ihm beim Besuch des Arztes u. seiner Schüler das Fieber erst gebracht hätten. Die geschickte Haltung der F. versteht sich von selbst (Hippocr. morb. 1, 10 [6, 158 L.]); sie gehört nicht eigentlich zur ärztlichen Kunst. Die Nägel des Operierenden dürfen die F.spitzen weder überragen, noch hinter ihnen zurückstehen. Günstig für den Arzt sind F., die weit voneinander abstehen. Alle Handgriffe sind so zu üben, daß man sie mit jeder Hand allein u. mit beiden ausführen kann, rasch, schmerzlos, passend u. leicht (Hippocr. offic. med. 4 [2, 32f Kühlewein]; vgl. die Beschreibung einer Blasenoperation bei Cels. 7, 26, 2).

3. Zählen u. Rechnen. Bei dieser Verwendung der F. ist zwischen dem gewöhnlichen Gebrauch, wie ihn die Natur nahelegt, u. einem in der Antike erdachten künstlichen System, das man eine Art F.schrift nennen könnte, zu unterscheiden. Von der Verwendung der F. zum Zählen, die das Dezimalsystem begründete, zeugt ein Zählreim des AR in Ägypten. Nach dem Totenbuch muß der Verstorbene vor dem Besteigen der Fähre beweisen, daß er seine F. zählen kann. Erst dann darf er vor Osiris erscheinen. Der Spruch redet in der Person des Seth die einzelnen F. an, die sich beim Raub des Auges des Horus betätigten. Dabei wird (die Handflächen liegen nach oben, die kleinen F. treffen zusammen) mit dem Daumen der linken Hand begonnen (K. Sethe: ÄgZ 54 [1918] 16/39). Beamte geben im alten Ägypten den Schreibern mit den F. Zeichen beim Messen des Kornes (Müller 67f). Homer kennt ein eigenes Wort für Zählen, das von den 5 F. hergenommen ist: πεμπάζεσθαι ,zu fünf zählen' (Od. 4, 412; vgl. dazu eine schwarzfig. Amphora: Robert 117 Abb. 91). Belege für das F.zählen im röm. Raum im ThesLL 5, 1, 1125, 12ff. Vom Messen der Verse mit den F. sprechen Horaz (ep. 2, 3, 274) u. Quintilian (inst. 9, 4, 51). Die Ableitung des schwierigen Wortes indigitare von digitus, wonach die ,di indigites' die in den Büchern der Pontifices aufgezählten Götter bedeuteten (P. Kretschmer: Glotta 31 [1951] 155/158), hat keinen Anklang gefunden (K. Latte, Röm. Rel.-Gesch. [1960] 43_3). Beim sog. F.rechnen handelt es sich zunächst um die Darstellung der Zahlen mit den F. nach einem festgelegten System. Darüber handeln ausführlich u. zusammenfassend Beda (PL 90, 295/298; Text auch bei Sittl 256/261) u. im 14. Jh. Rhabdas (Nikolaus v. Smyrna, ed. P. Tannery: Mémoires Scientifiques 4 [Paris 1920] 90/96). Die Einer werden mit dem kleinen, dem Ring- u. Mittel-F., die Zehner mit dem Zeige-F. u. Daumen der linken Hand bezeichnet; die Hunderter mit dem Zeige-F. u. Daumen, die Tausender mit dem kleinen, Ring- u. Mittel-F. der rechten Hand. Somit ist es möglich, mit den 10 F. bis zu 9999 zu zählen. Man hält dabei die Handfläche dem Gegenüber zugewandt. Beda kennt auch noch Zeichen für die weniger notwendigen Zehntausender u. Hunderttausender (durch verschiedene Lagen der linken bzw. rechten Hand auf Körperstellen); es geht bis zu einer Million; vgl. auch Martian. Capella (7, 745f). Im einzelnen ergeben sich folgende Haltungen, die man am besten auf Bildern vergleicht (am leichtesten zugänglich bei Menninger 2, 5, 10; gute Zeichnungen bei Lemoine [s. Abb. 1]; Bilder auch in den illuminierten Beda-Hss.; vgl. Cordoliani). Die Zahlen 1/6: Einbiegen der F. ohne das untere Glied, die F.spitzen berühren die Hand nicht. Kleiner F. = 1; kleiner F. u. Ring-F. = 2; kleiner, Ring- u. Mittel-F. = 3; Mittel- u. Ring-F. = 4; Mittel-F. = 5; Ring-F. = 6. Für die Zahlen 7/9 werden die gleichen F. wie für 1/3 benützt, nur werden sie bis zur Hand, also auch mit dem 3. Glied, herabgebogen. Die Zehner werden mit Zeige-F. u. Daumen der linken Hand folgendermaßen gebildet: oberstes Glied des Zeige-F. zur Mitte des Daumens kreisartig gebogen = 10; Daumen zwischen Zeige- u. Mittel-F. gesteckt = 20; Spitzen des Daumens u. Zeige-F. berühren sich = 30; Daumen von außen an die Mitte des Zeige-F. gelegt = 40; Daumen im rechten Winkel abgebogen an den Ansatz des Zeige-

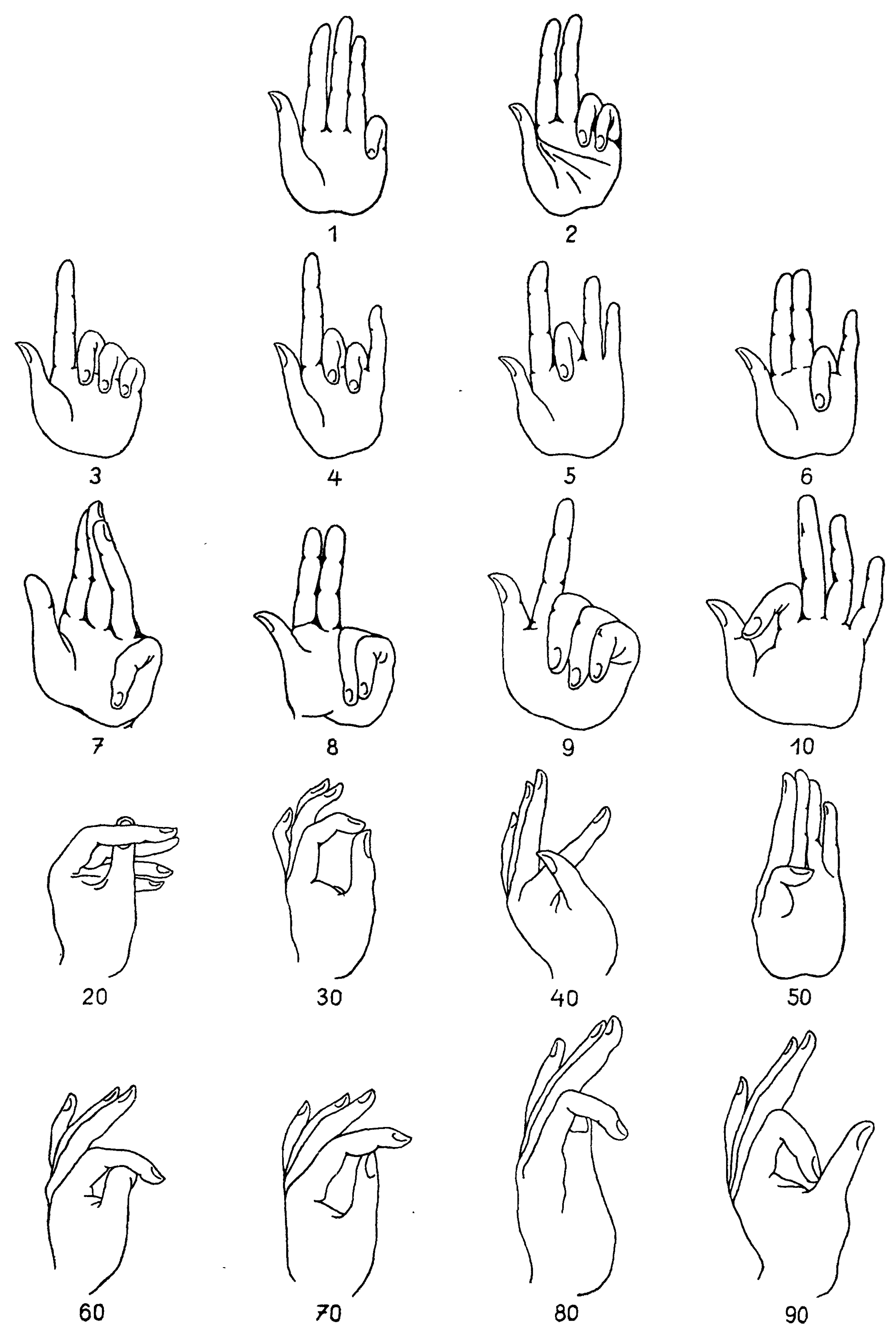


Abb. 1. Fingerhaltung als Zahlzeichen nach Lemoine.

F. gelegt = 50; Zeige-F. über den gebogenen Daumenrücken gelegt = 60; Zeige-F. über den Nagelrand des Daumens gelegt = 70; Zeige-F. über das erste Glied des Daumens gelegt = 80; Zeige-F. in den Ansatz des Daumens gebogen = 90; von 100 ab wechseln die Figuren so auf die rechte Hand, daß die Einer der linken den Tausendern entsprechen, die Zehner der linken den Hundertern. Für die übrigen Zahlzeichen sei auf Beda verwiesen. Nach Boethius (ars geom. 395 Friedl.) heißen die Zahlen 1/9 ‚digiti', alle durch 10 teilbaren ‚articuli', die übrigen ‚compositi', wahrscheinlich weil 1/9 beim F.-rechnen mit den F. dargestellt, die Zehner durch Berührung der Gelenke des Daumens u. Zeige-F. gebildet wurden (Menninger 2, 8). Belege für diese Art des Zählens finden sich zB. bei der Angabe des Lebensalters, das bei über Hundertjährigen die rechte Hand erforderte (Anth. Pal. 11, 72, 3f; Iuven. 10, 248f; Apul. apol. 89). Von Nonnos (Dionys. 4, 278f; vgl. 6, 58/63) wird das F.rechnen schon dem Kadmos zugesprochen. Plinius (n. h. 34, 33) erwähnt als Beweis für das Alter der bildenden Kunst in Italien eine unter Numa geweihte Janusstatue, die mit den F. die Zahl 365 darstellt (vgl. K. Latte, Röm. Rel.-Gesch. 135_4, der die Nachricht bezweifelt). Dem Eubulides wird die Statue des Chrysipp zugeschrieben, der mit den F. rechnet (Plin. n. h. 34, 88; vgl. C. Robert: PW 6 [1907] 872f). Quintilian (inst. 1, 10, 35) tadelt den Redner, wenn seine unsichere Bewegung der F. mit der Rechnung nicht übereinstimmt. Auf Vasen ist diese Art des Zählens nicht belegt, eine schwarzfigurige Pelike ausgenommen (JbInst 8 [1893] 181; ist die Zahl 31 richtig gedeutet?). Dagegen gibt es aus dem röm. Ägypten u. Italien Spielmarken, die mit dieser F.haltung Zahlen bis 16 ausdrücken (Marrou, Gesch. Taf. 25). Der Ursprung dieser F.zeichen führt in den Orient (Lemoine 53; s. u. Sp. 940), obgleich die Zuweisung in die Zeit der Sumerer unbewiesen bleibt (Marrou: VigChr 12 [1958] 102). Wenn die Erzählung Plutarchs (reg. et imp. apophth. 174B) über den Perser Orontes, der bei seinem Schwiegervater Artaxerxes II (404/358) in Ungnade fiel, wirklich in diese Zeit zu setzen ist, wäre sie eine wichtige Bestätigung für den Ursprung des Systems im Orient. Er verdeutlichte nämlich den Wechsel seines Schicksals mit den F., die bald den Zehntausender, bald den Einer ausdrücken konnten (Marrou aO. 102). Die oft angeführten Zeugnisse bei Herodot (6, 63/65) u. Aristophanes (vesp. 656/664) beziehen sich nicht auf das System, setzen vielmehr das gewöhnliche Zählen mit den F. voraus (Belege für das System in persischer, türkischer u. arab. Lit. bei Lemoine 39/42). Trotz einiger Unterschiede (in Persien sind im Vergleich zu der klassischen Welt die Hände vertauscht, was mit der Linksrichtung der Schrift zusammenhängen kann) besteht eine merkwürdige Übereinstimmung in den Zeichen. Die Erklärung für das lange Weiterbestehen des Zählens mit den F. bis in die byzantinische Zeit hinein, wo es noch im 12. Jh. geübt wurde (A. Heisenberg, Grabeskirche u. Apostelkirche 2 [1908] 21 mit Text des Nikolaos Mesarites), ist wohl mit Hommel 132 im Bedürfnis des antiken Menschen zu suchen, sich die Zahlen an einprägsamen Gesten vorzustellen. So scheint zB. Tacitus bei den Verben colligere u. computare stets das F.-rechnen vorauszusetzen (vgl. Hommel 133). Schwieriger bleibt die Frage, welche Hilfe diese Gesten über die Zahlvorstellung hinaus beim eigentlichen Rechnen gegeben haben. Sie konnten doch wohl nur dazu dienen, beim Addieren u. Subtrahieren, u. ebenso bei der Multiplikation u. Division als einer fortgesetzten Addition bzw. Subtraktion, Zwischenergebnisse festzuhalten. So jedenfalls lassen sich die Texte Augustins deuten, der seine Zuhörer aufforderte, die Summe der Zahlen zwischen 1 u. 17 so zu errechnen, daß sie jeweils Teilsummen bilden, um am Schluß dann die Zahl 153 ‚an den F. zu tragen' (s. 248, 5 [PL 38, 1161] u. 270, 7 [1244f]).

4. Gesten u. Gebärden. Hier können nur Andeutungen gegeben werden, da es besonders in der Archäologie noch an Einzeluntersuchungen nach Kulturen u. Epochen fehlt. Auch soll nicht geschieden werden zwischen dem Gestus als ‚bewußt wiederholbarer bezeichnender Bewegung' u. der Gebärde als einem ‚unwillkürlichen, in sich erfüllten u. sich selbst deutenden Körpergebaren' (Neumann 1f). Für die Einzel-F. s. u. Sp. 940f. Die Deutung der archäologischen Darstellungen wird dadurch erschwert, daß die literarische Überlieferung sehr dürftig ist (Robert 134). In der vorderasiatischen Kunst ist der Gestus fast ganz auf den Kult bezogen, während die ägypt. Kunst schon im AR vielseitiger ist (A. Scharff: HdbArch 1, 575ff). Aufschlußreich für die kultischen Gesten Vor-

derasiens sind die bronzenen Segenshände des Sabazios; vgl. u. Sp. 926 u. 943. Die griech.-archaische Kunst betont die Gesten übermäßig durch Verlängerung der Glieder, der Arme u. Hände. Erst die klassische Epoche findet das richtige Verhältnis (Neumann 155/7). So zeigen schwarzfigurige Vasen übergroße Hände mit ‚ungewöhnlich fein artikulierenden F.' (Robert 136). Die griech. Kunst hat aber wie nie zuvor die Sprache der Gesten so durchgeformt, daß sie ein Spiegel des griech. Lebens sind (Neumann 3). – Einzelne Gesten: Gespreizte F. drücken die Angst aus, so bei Chrysothemis, die sich von der Aigisthosszene abwendet (Robert 132 u. Abb. 86), u. bei Tityos, der Apollo abwehrt (Neumann 40 Abb. 18). Zugleich bedeuten sie Erregung: Odysseus bei der Abstimmungsszene über die Waffen des Achilles auf einer Vase des Duris (Robert 132f u. Abb. 101), oder Abscheu: die Athene des Myron wendet sich mit der Rechten gegen den unterlegenen Marsyas (Robert 134). Verschränkte F. mit gefalteten Händen bezeichnen innere Bewegung: Medea des Timomachus (Robert 135 u. Abb. 103); doch auch Sammlung u. Selbstbeherrschung: Demosthenesstatue des Polyeuktos um 280 vC. (Dohrn 65/70). In den F., die um die Knie geschlungen sind, drückt sich Furcht u. Verzweiflung aus (Apul. met. 3, 1, 1; Ammian. Marc. 29, 2, 15). Zum Mund gerichteter F. bedeutet das Abwägen des Urteils bei Entscheidungen, zB. auf dem Glockenkrater des Pothosmalers in Heidelberg (vgl. Neumann 112 Abb. 51), während die F.spitzen, auf den Daumen gelegt u. zum Mund geführt, Staunen bekunden (Apul. met. 4, 28). Das gleiche drückt der F. aus, auf den sich das Kinn stützt (P. Friedländer, Spätantiker Gemäldezyklus v. Gaza = Studi e Testi 89 [1939] 69). Der F., der das Kinn leicht berührt, bezeichnet Verweilen u. Selbstvergessenheit; so auf Grabmonumenten, bei bräutlichen Szenen, beim Lauschen auf die Musik (Neumann 112/5 Abb. 52/4). Fest an das Haupt gepreßte F. bedeuten das Grollen, bes. bei Achilles u. Aias (ebd. 141/5 Abb. 5. 44. 72). Wer an den F. kaut, verrät seinen Schmerz oder seine Wut (Hor. epod. 5, 47; sat. 1, 10, 71; Propert. 2, 4, 3; 3, 25, 47). Momos soll so dargestellt worden sein (Anth. Lyr. Graeca 16, 266, 1f), ebenso Kleanthes (Sidon. ep. 9, 9, 14). Sich mit den F. den Kopf zu kratzen deutet auf Sinnlichkeit oder Verliebtheit (Sittl 48_4; Script. physiogn. 2, 277f Förster). Schnalzen mit den F. kann Befehl für den Sklaven sein (Cic. off. 3, 19, 75), besonders beim Mahl (Petron. 27; Mart. 3, 82, 15; 6, 89, 1f), kann aber auch das Überlegen eines Planes fördern (Plaut. mil. glor. 201/206). Sardanapalos, der Schlemmer, soll auf seinem Grabdenkmal schnalzend dargestellt worden sein, gleichsam den irdischen Genüssen ein Schnippchen schlagend (Weißbach: PW 1 A, 2 [1920] 2442/4). Auf Gemmen finden sich Daumen u. Zeige-F., die ein Ohrläppchen zupfen, eine Mahnung an den Träger des Ringes, sich des Gebers zu erinnern (Dölger, Ichth. 5, 322f; vgl. Hor. sat. 1, 9, 77). Die F. werden geradezu als ‚stumme Redner' bezeichnet (Nonn. Dion. 19, 154f; vgl. Theoderic.: Cassiod. var. 4, 51, 8 [MG AA 12, 138]: loquacissimae manus, linguosi digiti). Nicht nur in der Pantomimik, auch in der Zeichensprache des Heeres (Isid. orig. 1, 26, 1) u. der Verliebten (Naev. com. 79; Ovid. am. 2, 5, 18) haben sie ihre Stelle. Der Philosoph Kratylos wollte die Bewegung der F. als einzige Form der Mitteilung gelten lassen (Diels VS 65 A 4). Von der Antike führt keine Verbindung zur Zeichensprache der mittelalterlichen Mönche in Cluny (G. van Rijnberk, Le langage par signes chez les moines [Amsterdam 1954] 8).

5. Gesten des Redners. Über die in der antiken Rhetorik ausgebildeten kunstgerechten Gesten, die von den natürlich-emotionalen zu unterscheiden sind, handelt ausführlich Quintilian (inst. 11, 3, 84/160). Ihre Verwendung richtet sich nach der Art der Rede, der Redeteile, der Affekte. Sie haben manches gemeinsam mit denen der Bühne, wenn auch der Redner sich vom Schauspieler unterscheiden soll (ebd. 89; Sittl 206). Der gewöhnlichste Gestus ist nach Quintilian (92), wenn der Mittel-F. zum Daumen gebogen wird, während die anderen F. ausgestreckt bleiben; ebenso häufig, aber mehr für eine Drohung passend, wenn alle anderen F. zum Daumen gebogen werden, so daß nur der Zeige-F. ausgestreckt bleibt (93f). Archäologische Belege für den rhetorischen Gestus in der griech. Kunst bei Neumann (13/17). Ohne alle bei Quintilian folgenden Einzelheiten anzuführen, sei nur bemerkt, daß man mit der rechten Hand an den F. der linken Beweisgründe aufzählte (114) u. daß man mit den F. die Teile der Rede bezeichnen konnte, was Cicero an Hortensius verspottete (inst. 4, 5, 24). Als fehlerhaft galt es, mit gekrümmten F. vom Kopf herabzufahren (11, 3, 119),

Gedankenblitze mit den F. hinauszuschleudern (120) u. die F.spitzen der hohlen Hand gegen die Brust zu richten, um sich zu ermuntern (124). Mit Cicero (or. 18, 59) verurteilt Quintilian (122) jede gekünstelte Bewegung mit den F. Die beste Haltung hat die Hand, wenn der Daumen nach oben gerichtet ist u. die übrigen F. leicht gebogen sind (142). Quintilian empfiehlt, vor der Rede die Hand zu besehen u. die F.knöchel knacken zu lassen (158), während die Bewegung der F. wie zur Probe am Beginn der Rede zu vermeiden ist (160). Die Finger an die Nase zu führen, ist nur in besonderen Fällen angebracht (80). Im Gegensatz zu Quintilian beschreibt Apuleius (met. 2, 21, 1) den gewöhnlichsten Gestus des Redners so, daß Zeige- u. Mittel-F. vorgestreckt, der kleine u. der Ring-F. eingeschlagen werden. Dieser Gestus, auch dahin abgeändert, daß der kleine u. der Ring-F. gestreckt, Zeige- u. Mittel-F. nur abgespreizt oder nur um 45 Grad nach unten gebogen sind, bleibt in der Folge die typische Haltung des Redners. Sie ist auch in der darstellenden Kunst die häufigere (Artelt 9f). Einen eigenen Gestus für den Dialog hat die antike Kunst nicht entwickelt (ebd. 10f). Nie haben in der Antike die drei erhobenen F. etwas mit dem Schwur zu tun, dagegen hat die sog. Schwurgebärde ihren Ursprung im christl. Segensritus, der selbst ein antiker Rednergestus war u. vom antiken Abwehrgestus beeinflußt ist (Th. Ohm, Die Gebetsgebärden der Völker [Leiden 1948] 250).

6. Spiel. Das Morraspiel, das schon im alten Ägypten gespielt wurde u. heute noch in Italien beliebt ist, besteht darin, daß zwei Spieler gleichzeitig mit der rechten Hand F. in beliebiger Zahl emporschnellen u. zugleich die Summe der F. nennen. Wer richtig rät, hat einen Punkt, den man mit den F. der Linken zählen kann. Lateinisch heißt das Spiel micare digitis; der spätere griech. Name ist λαχνός (K. Schneider: PW 15 [1932] 1516f; Abb. auf einer griech. Vase: Antike 6 [1930] 171). Von den bei Pollux (onom. 9, 114ff) aufgeführten Spielen mit den F. sei neben der Phryginda (114; vgl. Hug: PW 3 A, 2 [1929] 1772) der Chalkismos erwähnt (118), bei dem es darum geht, eine kreiselförmig sich drehende Kupfermünze mit dem F. zu stoppen, bevor sie fällt. Beim τηλέφυλλον (127) legt man auf den zu einem Kreis geschlossenen Daumen u. Zeige-F. ein Pflanzenblatt, auf das man mit der Rechten schlägt; kommt es dabei zu einem Knall, kann man auf die Treue des Geliebten schließen. Ebenso gilt es als gutes Zeichen, wenn ein Apfelkern von den beiden ersten F. emporschnellt (128).

7. Cheironomie; s. *Hand.

8. Aberglaube u. Zauberei. Auch bei abergläubischen Heilverfahren werden die F. verwendet, wobei meist ihre Zahl u. Haltung von Bedeutung ist. Vor Augenkrankheiten kann man sich hüten, wenn man einen punischen Apfel mit dem Daumen u. dem vierten F. der linken Hand pflückt u. mit denselben Fingern zu sich nimmt (Plin. n. h. 23, 110). Die zwei mittleren F. der rechten Hand, leicht mit einem Faden verbunden, stillen den Schnupfen u. die Triefäugigkeit (ebd. 28, 42; ähnlich Marcell. 10, 71). Besonders oft wird in den Rezepten vorgeschrieben, daß die Medizin mit drei F. zu fassen ist. Dabei ist freilich manchmal nur die Quantität gemeint (Cels. 4, 17; Hippocr. morb. 3, 17 [7, 160 L.]). Anders ist es, wenn das Auge, um es vom Gerstenkorn zu befreien, mit drei F. der Linken bedeckt werden muß, wobei man dreimal auszuspucken u. bestimmte Worte zu sprechen hat (Incant. 101 Heim = Marcell. 8, 190; ähnlich: Incant. 40 = Marcell. 15, 11; Incant. 41 = Marcell. 31, 33). Auch bei Tieren können die drei F. solche Heilungen bewirken, zB. bei Furunkulose der Pferde (Corp. Hippiatric. Graec. 2, 107; zit. bei G. Björck, Apsyrtus, Julius Afric. et hippiatrique grecque [Uppsala 1944] 59f; vgl. ebd. 20). Manchmal hilft auch ein Ring, der an einem bestimmten F. getragen werden muß (Alexand. Trall. 2, 475 Puschm.). Schon mehr zum Zauber gehört der Glaube, daß kammartig ineinander verflochtene F., besonders wenn sie um das Knie gelegt sind, die Geburt verhindern (Ovid. met. 9, 299; Plin. n. h. 28, 59; vgl. Bächtold-St. 2, 1487), daß die Geburt dagegen erleichtert wird durch die mit geöffneten F. hocherhobenen Hände. So sind auf Vasenbildern die Geburtsgöttinnen, die Eileithyien, oft dargestellt (vgl. Weinreich 9/13). Gespreizte F. mit dem Daumen nach oben sind vielleicht als Totenzitation zu deuten (Dölger, ACh 2 [1930] 84. 94f). Wetterzauber mit Verwendung von Blut aus den F. beim Fehlen eines Opfertieres bei den Magiern von Kleomenai erwähnt Clemens Alex. (strom. 6, 31, 3 [GCS 15, 446]). F. von Verstorbenen gehörten zur Ausrüstung der Zauberin (Apul. met. 3, 17). Neben Augen u. Händen werden auch die F. eigens auf Fluchtäfelchen ver-

wünscht (Audollent 135 A 2). Zur apotropäischen Magie ist die Figur der *Feige (fica) zu rechnen, wobei der Daumen zwischen Zeige-F. u. Mittel-F. der geschlossenen Hand gesteckt wird. In der Literatur nur bei Ovid erwähnt (fast. 5, 433; vgl. F. Bömer, Die Fasten 2 [1958] 317), ist dieses Zeichen schon im alten Ägypten bekannt (Bonnet, RL 29) u. überall in der Antike auch als Amulett (vgl. H. Herter: PW 19 [1938] 1739 mit Lit.) u. als obszönes Zeichen Ausdruck tiefster Verachtung u. Abwehr (Sittl 102f. 123; s. o. Bd. 2, 479 u. o. Sp. 650/1). Wie dieser Gestus lebt auch das Zeichen der sog. Corna noch in Italien fort, bei dem Zeige-F. u. kleiner F. abwehrend vorgestreckt werden. Bei der ‚ciconia' werden die F. nach Art eines Storchschnabels zur Verhöhnung gefaltet (ThesLL 3, 1051, 58ff). Kenner möchte die auf norisch-pannonischen Grabdenkmälern vorgestreckten Zeige- u. Mittel-F., zB. auf dem Relief einer Gladiatorenszene in der Münch. Glyptothek (Abb. u. a. bei A. Kappelmann, Lit. der Römer [1934] 189 Abb. 133), apotropäisch deuten. Hierbei kann man sich an die Beschreibung des Forums in Madaura bei Augustin (ep. 17, 1 [CSEL 34, 40]) erinnern: eine Statue mit drei vorgestreckten F. sollte zwei Marsdarstellungen bannen. Wenn auch die Deutung Augustins nicht zurecht besteht u. wahrscheinlich nur der antike Redegestus vorlag (Blinkenberg 89. 125), so verdient sie doch als literarisches Zeugnis Beachtung. Ineinander verflochtene F. sind auch bei Ratssitzungen u. kultischen Handlungen verboten (Plin. n. h. 28, 59; Heckenbach 60).

e. Redensarten. Die röm. Redensarten u. Sprichwörter zu den F. sind mit griech. Parallelen gesammelt bei A. Otto, Sprichw. der Römer (1890) 114/7 nr. 542/55. Schon hier sei erwähnt, daß von den christl. Vätern Hieronymus sie am meisten benützt hat. ‚Etwas wie seine F. kennen', heißt, etwas genau kennen (nr. 543); ‚nur mit dem F. berühren', meint leise berühren (nr. 544). Dem Starken genügt ‚die Kraft eines F.' (nr. 545); ‚mit den F.spitzen etwas berühren' (nr. 546), meint zurückhaltendes Wesen; ‚wer den F. nicht ausstreckt' (nr. 548), will nicht das Geringste tun (vgl. Mt. 23, 4); ‚mit dem F. auf einen zeigen' (nr. 549), bedeutet Anerkennung oder Tadel; ‚den F. heben' (nr. 554), heißt um Gnade bitten, wie es der besiegte Gladiator tat. Wer ‚auf den Zehenspitzen steht' (nr. 555), ist ein aufgeblasener Mensch. Der Gewissenhafte weicht auch nicht einen F.- oder Nagelbreit vom rechten Weg ab (nr. 1825; dazu Clem. Alex. paed. 2, 10; Epictet. 2, 11, 17). Nach Chrysipp (SVF 3, 627) kommen die Tugenden des Weisen der ganzen Welt zugute, auch wenn er nur ‚einen F. verständig ausstreckt'.

f. F. der Götter. Von der Segenskraft der tres digiti porrecti des vorderasiatischen, auch im Westen verehrten Gottes Sabazios künden die bronzenen Votivhände, die ihm gewidmet wurden; eines der berühmtesten Denkmäler dieser Art befindet sich im westschweizerischen Museum von Avenches (Literaturhinweise s. u. Sp. 943). Im Volksglauben wird den F. allgemein eine zeugende Kraft zugeschrieben (Echtermeyer 36 mit Verweis auf Gebr. Grimm, Altdeutsche Wälder 1, 16); auch die Idäischen Daktylen erscheinen in der griech. Mythologie als Geburtshelfer u. Heildämonen. Sie sind entstanden, als Rhea bei der Geburt des Zeus vor Schmerz die F. in die Erde stemmte (O. Kern: PW 4 [1901] 2018/20). Da sie in Verbindung mit der Erdgottheit auch als Phallen vorgestellt wurden, ist vermutlich auch der steinerne F. des Orestes zwischen Megalopolis u. Messene so zu deuten (A. Lesky: PW 18 [1939] 988f; F. Altheim, Griech. Götter im alten Rom = RVV 22, 1 [1930] 66/70; anders H. Herter: PW 19 [1938] 1730). An die Zeugungskraft des F. ist vielleicht auch zu denken, wenn im alten Rom der Leiche ein F. abgeschnitten u. dem Verstorbenen mit ins Grab gegeben wurde (Belege bei K. Latte, Röm. Rel.-Gesch. [1960] 100f; bes. 101_1). Wie die Eileithyien als Geburtsgöttinnen die Geburt beschützen (Weinreich 9; Neumann 65) oder behindern (Heckenbach 80f), s. o. Sp. 924. Isis nährt Astartes u. Malkanders Kind mit ihrem F. statt mit der Brust (Plut. Is. 16; Weinreich 35). Asklepios öffnet mit dem F. einem Blinden die Augen (ebd. 30). Einem Magenkranken träumte, Asklepios strecke die F. seiner Rechten aus u. reiche ihm etwas zu essen; beim Erwachen aß er 5 Datteln (= δάκτυλοι) u. wurde wieder gesund (Artemid. 5, 89 [272 H.]). Zu den Gliederdämonen, die dem menschlichen Körper beigegeben sind, gehören auch solche für die F. (vgl. Hopfner, OZ 1, 160, wo auf Proclus ad Parmen. 3, 55 verwiesen ist).

II. Einzelne F. a. Daumen. Im Griechischen heißt er ἀντίχειρ, weil er den anderen F. gegenüber liegt. Eine falsche Etymologie bieten Galen (us. part. 1, 22 [3, 79 K.]) u. Macro-

bius (sat. 7, 13): weil er mit seiner Kraft für die ganze Hand gelte. Das lat. pollex wird bei Macrob. (aO.) u. Isidor (or. 11, 1, 70) wohl richtig von polleo abgeleitet (Walde-Hofmann 2, 332). In einem Wortspiel stellt Cic. (ad Att. 13, 46, 1) pollex zu polliceri. Der Daumen ist der wichtigste F. Ohne ihn sind die anderen arbeitsunfähig (Galen. aO.; Melet. nat. hom. [PG 64, 1252 CD]; Theodrt. de provid. or. 4 [PG 83, 621 C]). Er ist ‚Herrscher u. Lenker der übrigen F.', hat der Symmetrie wegen nur zwei Glieder (Lact. opif. Dei 10, 24f [CSEL 27, 37]) u. kann sich allen F. entgegenbiegen (Plin. n. h. 11, 244). Weil der Daumen beim Affen fehlt, ist dessen Hand nur eine lächerliche Nachbildung der menschlichen (Galen. us. part. 1, 22 [3, 81 K.] nach Aristot. part. anim. 4, 10). Wegen seiner Bedeutung wird er bei Dichtern als pars pro toto für die Hand verwendet; so zB. beim Saitenspiel (Hor. carm. 4, 6, 36; Ovid. met. 5, 339), beim Spinnen (Ovid. met. 4, 32; Catull. 62, 313), beim Bilden mit Wachs (Ovid. met. 8, 198; Iuven. 7, 237), beim Schreiben (Ovid. heroid. 17, 265f). Der Daumen gilt als Zeichen der Stärke. Kaiser Maximinus hatte einen so gewaltigen Daumen, daß er als Ring einen Armreif trug (Hist. Aug. v. Maximini 6, 8). Dem Daumen eignet geheimnisvolle Lebenskraft, die sich durch Berührung, zB. einen Biß, übertragen läßt. So wird in Sparta der Biß des Erziehers in den Daumen des falsch antwortenden Knaben nicht als Strafe zu werten sein, wie Plutarch (v. Lyc. 18) es deutet, sondern als Wegnahme der geistigen Trägheit des Schülers u. Übertragung der Arete des Lehrers (H. Volkmann, Ein verkannter Strafbrauch der Spartaner: ARW 32 [1935] 188/91). Tacitus (ann. 12, 47) erwähnt die Sitte kleinasiatischer Könige, sich bei einem Vertragsschluß die Daumen zusammenzubinden, das angestaute Blut durch einen leichten Messerschnitt zum Fließen zu bringen u. abzulecken. Beim Zauber dürfen manchmal nur Daumen u. Ring-F. gebraucht werden (Alexand. Trall. therap. 2, 583 Puschm.). Epilepsie kann durch den rechten Daumen einer Jungfrau geheilt werden (Plin. n. h. 28, 43). Den linken Daumen mit der rechten Hand zu halten, hilft gegen den Schluckauf (August. doctr. christ. 2, 20). Mit Daumen u. Zeige-F. formte der röm. Hausvater am Lemurenfest einen Ring, um sich vor den Totengeistern zu schützen (K. Latte, Röm. Rel.-Gesch. 99). Mit abgewandtem Daumen auf etwas zu zeigen, ist für den Redner nicht schicklich (Quint. inst. 11, 3, 104). Mit dem Daumen trocknet man sich u. anderen die Tränen (Petron. sat. 9 [8 Bücheler]; Ovid. heroid. 19, 26). Zusammengelegte Daumen- u. Zeige-F.spitzen charakterisieren in der griech. Kunst seit dem 5. Jh. Gespräche der Verliebten (Neumann 13f Abb. 3), auch die des Hermes (HdbArch 3, 1 Taf. 63, 2). ‚Wie ein scharfer Griffel' werden sie vom Schulmeister auf der Schale des Panaitiosmalers ausgestreckt (E. Langlotz, Griech. Vasenbilder [1922] Taf. 12). Der Sieger berührt in kultischem Gestus mit Daumen u. Zeige-F. die Stirne oder die Siegerbinde (Neumann 84f; vgl. Serv. zu Verg. Aen. 3, 607: venerantes deum tangimus frontem). Das Kinn in der von Daumen u. Zeige-F. gebildeten Gabel bedeutet die kritische Entscheidung (Neumann 123f Abb. 62), zB. Ödipus vor der fragenden Sphinx auf einer Schale des Duriskreises im Vatikan. – Von Redensarten ist besonders wichtig ‚den Daumen drücken (premere pollicem)', um dem andern sein Wohlwollen zu zeigen (A. Otto, Sprichw. der Römer 283 nr. 1445; Hor. ep. 1, 18, 66; Plin. n. h. 28, 25); ursprünglich war es ein obszöner, abwehrender Gestus (Heckenbach 99), der auch im Griech. erwähnt wird (Alciphr. 2, 4, 5). Mit dem Gestus des ‚Daumenwendens (vertere pollicem)' forderte das Volk im Zirkus den Tod des unterlegenen Gladiators (Iuven. 3, 36; vgl. dazu noch L. Friedländer, Sittengeschichte Roms 2 [9][1920] 74).

b. Zeige-F. Er heißt im Griech. λιχανός, der Lecker, nach der Suda zu λείχω, im Lat. index, auch salutaris, weil man ihn zum Gruß erhob (Mart. Cap. 1, 90; Sittl 162. 179). So wurde er schon beim Adorationsgestus in Assyrien verwendet (JbAC 2 [1959] Taf. 1). Als ‚dem Daumen am nächsten' (Plin. n. h. 33, 24; Quint. inst. 11, 3, 101) ist er auch nach dem Daumen der kräftigste (Galen. us. part. 1, 23 [3, 83 K.]). Der rechte Zeige-F. des Augustus war so schwach, daß der Kaiser nur mit Hilfe eines ehernen Ringes schreiben konnte (Sueton. 80). – Bei Ohrenschmerzen empfiehlt Galen, Wolle um den Zeige-F. zu wickeln u. warmes Öl einzuführen (in Hippocr. epid. 6 [CMG 5, 10, 2, 2, 282, 14]). Beim Nagelschneiden begann man in Rom mit dem Zeige-F. (Plin. n. h. 28, 28). Die wichtigste Funktion des Zeige-F., seinem lat. Namen entsprechend, ist das Deuten (vgl. das griech. Verb δακτυλοδεικτεῖν, Demosth. 25, 68; die

lat. Belege s. im ThesLL 5, 1, 1124, 45/69). Dieses Deuten kann ein ehrendes sein (Hor. carm. 4, 3, 22; Pers. sat. 1, 28); auch entehrend (Plaut. pseudol. 1144; vgl. Sittl 51f). ‚Mit dem F. zeigen' wird auch als Metapher gebraucht (Hor. sat. 2, 8, 26; Seneca ep. 71, 4; Hilar. trin. 6, 23). Deiktische Gesten mit dem Zeige-F. finden sich schon früh in der griech. Vasenmalerei, so auf einer spätgeometrischen Schüssel (JHS 19 [1899] Taf. 8), öfters auf der Françoisvase. Ein frühes Beispiel in der Plastik ist Aphrodite im Ostfries des Parthenon, die auf den Panathenäenzug zeigt (Neumann 17/22). Mit erhobenem Zeige-F. tritt man vor die Götterbilder; ebenso begrüßen sich auch die Götter untereinander (zB. Herakles, der in den Olymp eingeführt wird; ebd. 82/4). Seltener ist der nach unten gebogene F. am ausgestreckten Arm als Gestus der Aufforderung zu deuten; so ruft zB. Hephaist die Wolken (HdbArch 4, 1 Taf. 29, 1). Erhoben kennzeichnet der Zeige-F. etwa den mahnenden Vater bei Kriegers Abschied (Neumann 25/7 Abb. 11) oder den Paidotriben in der Palästra (ebd. 24/27f), während er, mit dem Handrücken gegen den Angesprochenen gewendet, Drohung bedeutet (Sittl 289). Der Zeige-F., zum Mund oder zur Wange geführt, kündet schmerzliche Erregung oder kindliche Verlegenheit (Sittl 272f); erhoben ist er Zeichen des Selbstgefühls (Peleus auf der Françoisvase [Robert 132]) oder der Warnung (ebd. 132). Der Zeige-F. auf dem ausgestreckten Daumen u. beide auf dem Mund drücken Verehrung weiblicher Schönheit aus (Apul. met. 4, 28, 3; vgl. Robert 136). Das Kinn wird auf den Zeige-F. gestützt beim Nachdenken (Artelt 11). Wer beim Faustkampf den Zeige-F. hebt, gibt sich geschlagen (auf Vasen seit der Mitte des 6. Jh.; vgl. Neumann 40). Abwehrende Kraft gegen Krokodile u. im Totentanz besitzt der ausgestreckte Zeige-F. im alten Ägypten (Hickmann: ZÄgSpr 83 [1958] 120f). Häufig begegnet der auf den Mund gelegte Zeige-F. als Schweigegestus (ThesLL 5, 1, 1124, 38/45; zB. Iuven. 1, 160; Apul. met. 1, 8). In der Reihe der Musenbilder aus Herculaneum, jetzt im Louvre, legt Polyhymnia den rechten Zeige-F. an die geschlossenen Lippen; es scheint, daß sie damit als Muse der Pantomime gekennzeichnet werden soll (vgl. M. Wegner, Die Musensarkophage = Die antiken Sarkophagreliefs 5, 3 [1966] 100 u. Beilage 1). Sehr verbreitet ist die aus Ägypten stammende Darstellung des Harpokrates: ein göttliches Kind legt den F. in den Mund, was als Gestus des Schweigens gedeutet wurde (Varro l. l. 5, 57; August. civ. D. 18, 5; Bonnet, RL 275). ‚Reddere Harpocratem' war soviel wie ‚zum Schweigen bringen' (Catull. 74, 4; 102, 4). E. R. Goodenough, Jewish Symbols 2 (1953) 270f sieht darin das Zeichen für die göttliche Macht der Selbsterhaltung, die aus den eigenen F. Lebenskraft saugt (vgl. o. Sp. 926 den nährenden F. der Isis). Auch Angerona, die Schutzgottheit Roms, wurde mit dem F. im Mund dargestellt, worin man das Bewahren eines Geheimnisses, zB. des Geheimnamens von Rom angedeutet sah (Macrob. sat. 3, 9, 4; A. Brelich, Die geheime Schutzgottheit Roms: Albae Vig. NF 6 [1949] 46/49: Beziehung zur Unterwelt). Der Philosoph Heraiskos wurde mit einem Zeige-F. geboren, der mit den Lippen zusammengewachsen war, was man als Zeichen der Eignung für die Magie ansah (Damasc. v. Isidori 107). In der Kunst erscheint dieser Gestus zB. auf einem Grabstein des 1. Jh. nC. (Ödenburg-Scarbantia; s. Antidoron M. Abramić [Split 1957] 131), auch auf einem Sarkophag in Rom (3. Jh. nC.), von L. Curtius als ‚favete linguis' gedeutet (Pisciculi = Festschr. F. J. Dölger [1939] 79).

c. Mittel-F. Gewöhnlich als μέσος, medius, bezeichnet, hat er wegen der obszön gedeuteten Gebärde des Vorstreckens auch die Namen καταπύγων (Poll. 2, 184), σφάκελος (Suda s. v. σφακελισμός), impudicus (Mart. 6, 70, 5), infamis (Pers. 2, 33), famosus (Porph. Hor. sat. 2, 8, 26), verpus (vgl. Sittl 101/2). Mit dem Mittel-F. auf jemand zeigen, heißt demnach, ihn als *effeminatus diffamieren (Diog. Laert. 6, 34f). Mit ihm kann man aber auch das Böse ablenken. So trägt eine Zauberin mit ihm Schmutz u. Speichel auf (Petron. sat. 131); ähnlich feit eine Großmutter das Kind in der Wiege (Pers. 2, 32f). Wenn man die erste Schwalbe sieht, soll man klares Wasser in den Mund nehmen u. mit dem 3. F. der rechten oder linken Hand die Zähne reiben (Incant. Heim 99 = Marcell. 12, 46). Gegen Niesen hilft es, wenn man den Ring von der Linken an den 3. F. der Rechten überträgt (Plin. n. h. 28, 57). Andererseits darf an ihm kein Ring ständig getragen werden, weil dadurch die Kraft des F. gebunden würde (ebd. 33, 24). Ausgestreckt ist er als apotropäischer Gestus belegt auf Grabreliefs von Noricum (Kenner 181).

d. Ring-F. Wegen seiner Nähe zum Mittel-F.

heißt er παράμεσος (Poll. 2, 145), wegen der zum kleinen F. minimum sequens, proximus a minimo, minimo vicinus (vgl. ThesLL 5, 1127, 38/43); auch ἰατρικός, medicinalis, medicus (ebd. 8, 543, 24/30; vgl. ByzNJb 1 [1920] 342), weil er beim Heilzauber verwendet wird, so zum Reiben von Heilmitteln (Plin. n. h. 30, 108; Isid. orig. 11, 1, 71); häufig wird dabei auch der Daumen beigezogen (Incant. 9 Heim = Marcell. 14, 65; Incant. 51 = Marcell. 15, 101; Incant. 101), wobei auch der Plural medicinales digiti gebraucht wird, was M. Niedermann (Festschr. H. Blümner [1914] 329f) als ‚elliptischen Plural' erklärt. Als anularis erscheint er schon im alten Ägypten, wo der Skarabäus vorzugsweise am 4. F. getragen wurde (G. Möller, Die Metallkunst der alten Ägypter [1924] 54). Von hier stammt vermutlich auch die Vorstellung, daß er mit dem Herzen durch eine besondere Ader in Verbindung stehe (Gell. 10, 10, 2; Macrob. sat. 7, 13, 8/10). Da er beim F.rechnen die Zahl 6, die Zahl der Vollkommenheit, bezeichnet, wurde er in Ägypten auch auf die Sonne bezogen, woraus erst (nach Hopfner, OZ 1, 158) sich die Vorstellung des Herz-F. entwickelt habe. Auch das Demotische kennt den Herz- u. Sonnen-F. (ebd.), wie auch der deutsche Aberglaube vom Herz-F. redet (Bächtold-St. 2, 1494). Das Zeigen des linken Ring-F. konnte als ein Versprechen verstanden werden; Caesar zB. meinte damit seine Bereitschaft, alles hinzugeben, wenn die Soldaten ihn über den Rubikon führten; sie aber deuteten es als Versprechen der Ritterwürde (Ring!). Die Berührung des rechten Ohres der Göttin Nemesis auf dem Kapitol mit dem vierten F. sollte Verzeihung bewirken (Plin. n. h. 11, 251).

e. Kleiner F. Er heißt μικρός, minimus, brevissimus (ThesLL 5, 1127, 44f), auch auricularis (Isid. orig. 11, 1, 71), weil man sich damit das Ohr kratzte. Der Länge nach entspricht er dem Daumen (Plin. n. h. 11, 244). Das Salben der Königsstatuen geschah in Ägypten mit dem kleinen F. (Abb. in ZÄgSpr 54 [1918] 36). ‚Mit dem kleinen F. einen reizen', heißt soviel, wie Kraft genug haben, sich mit einem zu messen (Porph. Hor. sat. 1, 4, 14). Nach L. Bezdecki, Tessarakontaeteris Borea 1 (1940) 387 ist der kleine F. erotisch empfindlich (Nonn. Dion. 4, 147).

III. Zehen. Weil sie im Griech. u. Lat. mit dem gleichen Wort wie die F. bezeichnet werden, seien sie hier mitbehandelt. Anatomisch haben sie die gleiche Struktur wie die F. (Cels. 8, 1; Hippocr. loc. in homine 6 [6, 288 L.]). Sie dienen mehr zum Schmuck als zum Nutzen (Lact. opif. Dei 14, 7 [CSEL 27, 48]). Ihre einzelnen Teile haben dieselben Namen wie die der F. (Poll. 2, 198). Die Zehen sind kürzer als die F., weil sie nur zum Stehen dienen (Aristot. part. anim. 4, 10, 690a 31). Zur Sicherung des Stehens müssen alle gleich lang sein (Galen. us. part. 2, 9 [3, 127 K.]). Menschen, deren Zehen gebogen sind, sind rücksichtslos; deren Zehen zusammengedrängt sind, furchtsam (Aristot. physiogn. 6, 810a 20ff). Quintilian (inst. 11, 3, 120) tadelt es, wenn sich Redner in der Begeisterung auf den Zehenspitzen emporrichten oder wenn sie auf dem linken Fuß stehen u. den rechten nur mit den Zehenspitzen aufsetzen (ebd. 125). Heilung erkrankter Zehen wird aus Epidaurus berichtet (R. Herzog: Philol Suppl. 22, 3 [1931] nr. 17: Schlangen lecken während des Schlafes die Zehen). Die Epilepsie wird geheilt, wenn man mit Blutstropfen aus den Zehen das Gesicht bestreicht (Plin. n. h. 28, 43). Es bedeutet Unglück, wenn man mit den Zehen an die Türschwelle stößt (Ovid. am. 1, 12, 4). Wenn die große Zehe mit den nächsten verbunden wird, stillt es die Schmerzen der Weichen (Plin. n. h. 28, 42). Die große rechte Zehe des Königs Pyrrhus erwies sich als heilkräftig (ebd. 7, 20). Caligula träumte vor seinem Ende, Zeus habe ihn mit der großen Zehe des rechten Fußes vom Himmel auf die Erde gestoßen (Suet. Calig. 57).

B. Jüdisch. I. Namen. Die Namen der einzelnen F. im AT u. Talmud verzeichnet Löw (72f). Eigene Bezeichnungen führen besonders der Daumen (s. u. Sp. 934) u. der kleine F., während das allgemeine Wort für F. ‚œṣba' auch für den Zeige-F. verwendet wird. Im Talmud kann F. sowohl Daumen wie Mittel-F. u. kleiner F. bedeuten (Krauss 2, 388).

II. Menschliche F. a. Anatomie. Man unterscheidet die F.wurzeln, die Gelenke u. die F.-spitzen (Preuss 57). Bis zum Sündenfall hatte der Mensch am ganzen Körper einen nagelartigen Überzug, der nachher nur an F. u. Zehen erhalten blieb (Löw 81). Rötlich schimmernde Nägel sind Zeichen der Frische im Greisenalter (Krauss 1, 251). Sechs F. u. Zehen sind Zeichen der Kraft (2 Sam. 21, 20); andererseits gilt dies aber auch als Abnormität (Krauss 1, 246). Die leibliche Integrität des Priesters (vgl. Philo spec. leg. 1, 80) wurde

später so spezialisiert, daß 140 Fehler gezählt wurden, von denen 5 die F. berücksichtigten: überzählige F., Mangel eines F., zusammengewachsene F., sich behindernde F., fleischiger Auswuchs am Daumen. Ähnliches galt auch für die Zehen (J. Seldenus, De successu in pont. Hebr. 2, 5: Thesaurus antiquit. sacr. ed. B. Ugolino 12 [Venedig 1751] 340). Der Evangelist Markus hatte den Beinamen κολοβοδάκτυλος der ,F.verstümmelte' (Hippol. ref. 7, 30 [GCS 26, 215, 16]). Er soll sich den Daumen abgebissen haben, um nach seiner Bekehrung zum Christentum sein jüd. Priestertum nicht mehr ausüben zu müssen (monarch. Evgl. prol. = Kl. Texte 1² [1933] 16; vgl. D. de Bruyne: RevBén 40 [1928] 201).

b. Verwendung. Auch die Juden aßen mit den bloßen F. (F. Nötscher, Bibl. Altertumskunde [1940] 40; vgl. o. Bd. 6, 623), obwohl sie dies nach Möglichkeit durch Benützung von Tüchern u. Einwickeln der Speisen in Brot vermieden (Krauss 3, 52). Gegen den Anstand freilich verstieß es, mit den F. Wasser zu lecken (ebd. 3, 5). – Zur Nagelpflege bestrich man die F.spitzen mit Schminke aus der Zyperblume (ebd. 1, 238). Zum Schutz der F. beim Dornenklauben gab es Handschuhe, entweder ,Fäustlinge' mit eigenen Daumen oder Hüllen für alle 5 F. (ebd. 1, 182). Beim Schneiden der Nägel mußte man beim Daumen oder 4. F. beginnen (Löw 82).

c. Gebärden u. Redensarten. Ausstrecken der F. gilt schon im Cod. Hamurabbi (§ 127. 132 Deimel) als obszöne Schmähung (Dhorme 152). Ähnlich ist das Fingerrecken (Is. 58, 9; Prov. 6, 13) zu deuten, vielleicht ist es auch ein Fluchgestus (J. Pedersen, Der Eid bei den Semiten [1914] 95; zu Is. 58, 9 vgl. C. Hauret: RevScRel 35 [1961] 369/77). Im Akkadischen bedeutet ,mit dem F. etwas zuwenden' Böses antun (Dhorme 152f). Prov. 7, 3 fordert, sich das Gesetz an die F. zu binden. Bei Philo v. Mosis 1, 218 verlieren die Hände des Moses beim Gebet (Ex. 17, 8ff) jede Schwere, als ob die F. Flügel wären. Rabbi Eleazar (um 270) vergleicht die F. mit Pflöcken, mit denen man sein Ohr verschließen kann (Strack-B. 2, 684). Die spitz zulaufenden F. entsprechen den Pflöcken des Makrokosmos (Aboth dᵉ R. Nathan [2. Jh.] bei Löw 84). Gestikulationen mit den F. gehören zur jüd. Trauerfeier (Krauss 2, 68). ,Jemandem den F. in den Mund stecken' bedeutet, sich in Gefahr begeben; ,alle zehn F. in die Erde bohren' ist soviel wie Ohnmacht oder Tatenlosigkeit (Krauss 3, 7f). ,Niemand stößt sich seine F. hienieden, es sei denn über ihn verkündet im Himmel' wird sprichwörtlich im Talmud gesagt (Preuss 23_{10}). ,Mit dem F. daran rühren' (Mt. 23, 4) hat eine Parallele im Hebr. (Strack-B. 1, 914). Als Bergname wird der F. im Hebr. (Jos. 15, 6; 18, 17) wie auch im Akkadischen für Gipfel verwendet (Dhorme 152).

d. Wunder u. Magie. Wer sich vor Dämonen fürchtet, soll den rechten Daumen in die linke, den linken Daumen in die rechte Hand stecken (Preuss 58). Einem Rabbi, der 13 Jahre an Zahnschmerzen litt, erschien der Prophet Elias u. legte ihm den F. auf den Zahn, um ihn zu heilen (Strack-B. 2, 15 zu Mc. 7, 33). Nach einer jüngeren jüd. Legende wurde Abraham vom F. des Engels Gabriel genährt; Moses im Binsenkorb zog aus dem eigenen Daumen Milch (Löw 67; H. Günter, Die christl. Legende [1910] 85).

e. Einzelne F. Der Daumen hat im Talmud mehrere Namen: bohœn wie im AT in sakralem Zusammenhang; gewöhnlich gūdāl; bei Beschwörungen zaqpā. Der rechte Daumen wird bei der Priesterweihe zusammen mit der rechten großen Zehe mit Blut bestrichen (Ex. 29, 20). Ähnliches geschieht bei der levitischen Reinigung (Lev. 14, 14/17). Bei einer der schwersten Dienstverrichtungen der Priester, beim Fassen des Mehles im Mehlopfer, wird nach der Tradition der Daumen nach oben, der kleine F. nach unten gerichtet, während die anderen drei F. zur Handfläche sich krümmen u. dann zusammenrücken (Preuss 58; sog. ,qᵉmīṣāh; dies auch der Name des vierten F.). Verlust des Daumens u. der großen Zehe machte kriegsunfähig (Iudc. 1, 6f). Als Nebukadnezar die verbannten Israeliten ihre Psalmen spielen hieß, verstümmelten sie ihre Daumen (Preuss 57). Ein berühmter Tempelsänger konnte mit dem Daumen im Mund viele Arten von Gesang hervorbringen (Preuss 58). – Den Zeige-F. taucht nach der Mischna (Löw 78) der Priester beim Sündopfer in das Blut, das er gegen den Vorhang sprengt (Lev. 4, 6. 17; 9, 9). Den Kindern in der Schule war es erlaubt, mit ihm beim Lesen auf die Gottesnamen zu zeigen; sonst bediente man sich eines Zeigers (Jadoth), der vielleicht aber schon älter ist als seine literar. u. archäol. Bezeugung im 16. Jh. (Krauss 3, 209; O. Böcher, Die Alte Synagoge in Worms [1960] 88/90). – Als ,Schnell-F.' (ṣeradāh) diente der dritte F. den jungen

Priestern dazu, den Hohenpriester in der Nacht zum Versöhnungsfest durch Schnalzen wachzuhalten. – Die sprichwörtliche Redensart: ‚Mein kleiner F. ist stärker als die Lenden meines Vaters' (1 Reg. 12, 10) hat eine Parallele in dem Wort, der F. des Rabbi Eleazar wiege alle anderen Gelehrten auf (Löw 64). Der Genius Jadatan ist aus dem kleinen F. des ‚Herrn der Größe' hervorgegangen (Ginza 4: 143, 25 Lidzbarski).

III. F. Gottes. Er begegnet im AT an drei Stellen im Singular: Ex. 8, 15, wo die Rede ist von dem durch den Stab Aarons gewirkten Wunder mit den Stechmücken, das die ägypt. Zauberer ausrufen läßt: ‚das ist Gottes F.'; ferner Ex. 31, 18; Dtn. 9, 10, wo von den Gesetzestafeln gesagt wird, sie seien mit dem F. Gottes geschrieben. Läßt sich diese Verwendung ohnehin leicht durch ägypt. Einfluß erklären, wo Gottheiten mit dem F. schreiben (o. Bd. 2, 719f), hat Couroyer auch Ex. 8, 15 aus diesem Kulturbereich erklärt. Die masoretische Punktation u. die Vulgata verstehen den Satz: ‚Das ist Gottes F.' als Anerkennung der sich offenbarenden Macht Gottes. Gegen diese Auffassung aber spricht, daß der Singular ‚F. Gottes' im AT nie als Bild der Macht gebraucht wird (Couroyer 488). Der hebr. Text ist vielmehr auf den Stab des Aaron zu beziehen, den die ägypt. Zauberer als F. eines Gottes bezeichneten. Tatsächlich werden zB. im Totenbuch (c. 153) hölzerne Gegenstände als F. des Gottes Sokaris oder Schesmu erwähnt. Im Tempel des Horus von Edfu wird der Riegel zum Heiligtum ‚F. des Seth' genannt. Dieser hier ursprünglich zugrundeliegende Sinn ging allmählich zugunsten der auch im NT begegnenden Deutung verloren: ‚Dies (Wunder) ist (offenbart) der (den) F. (die Macht) Gottes' (Lc. 11, 20). Die Ableitung von ägypt. Vorstellungen empfiehlt sich auch deswegen, weil der ‚F. Gottes' sonst im Vorderen Orient nicht vorkommt. Die im ThWb 2, 21_1 zitierte Parallele aus dem Akkadischen scheidet aus, weil es nicht F., sondern ‚Zauberei' der Aschirat heißen muß (Couroyer 488_7). Von den F. Gottes (Plural) im Sinn der mächtigen Hand Gottes spricht Ps. 8, 4, wobei daran erinnert sei, daß an anderen Stellen von der Vulg. oft F. statt Hand übersetzt wird (Belege bei Couroyer 485_2). Is. 40, 12 gibt die Vulg. ebenso ungenau wieder (drei F. statt Drittelmaß). Die geheimnisvolle Schrift mit dem F. an die Wand des Palastes des Belsazar geschrieben (Dan. 5, 5), gehört übernatürlichen Mächten an u. stellt ein beliebtes Erzählungsmotiv dar (A. Bentzen, Daniel [1937] 25). Philo (migr. Abr. 85) findet in Ex. 8, 15 die Macht Gottes angedeutet, dessen Gesetz die Sophistik der ägypt. Zauberer überwinde. Von den Rabbinen wird die Stelle mitunter abgeschwächt zu der Bedeutung: das ist eine Plage Gottes (ERE 6, 295). Doch bleibt auch das Bild erhalten: der F. Gottes vermag mehr als der menschliche aus Fleisch u. Blut (Strack-B. 1, 559). Gott zeigte ferner Moses bestimmte Dinge nur mit dem F. (Löw 65); sein F. hat in Ägypten die 10 Plagen bewirkt, während seine ganze Hand am Roten Meer vielfache Wunder tat (ThWb 2, 21). Es werden sogar einzelne F. den Werken Gottes zugerechnet: mit dem kleinen zeigte er Noah den Bau der Arche, mit dem Ring-F. schlug er Ägypten, mit dem Mittel-F. schrieb er die Gesetzestafeln, mit dem Zeige-F. wies er die Israeliten an, was sie als Lösegeld geben sollten (vgl. Ex. 30, 13), mit dem Daumen u. der ganzen Hand wird Gott die Söhne Esaus (= Rom) vernichten (Strack-B. 3, 507f). Ein Ostrakon der späteren Kaiserzeit aus Eschmunen erwähnt den F. Gottes in einem Bindungszauber (Deissmann, LO[4] 260).

C. Christlich. I. Neues Testament. Wenn Jesus sagt (Lc. 11, 20), er treibe mit dem F. Gottes die Dämonen aus, so meint er damit das unmittelbare u. konkrete Eingreifen Gottes (H. Schlier: ThWb 2, 21). Bei den Wundern Jesu wird nur einmal, nämlich bei der Heilung des Taubstummen in der Dekapolis (Mc. 7, 33), von den F. Jesu geredet. Er legt sie in das Ohr des Kranken. Damit soll nicht eine ärztliche Tätigkeit beschrieben werden, sondern ein Gestus, der die wunderbare Heilung verständlicher macht (M. J. Lagrange, Ev. de S. Marc [9][Paris 1947] 198f). Von heidnischen Parallelberichten unterscheidet sich die Erzählung auch dadurch, daß der Höhepunkt erst im folgenden liegt: im Blick Jesu zum Himmel, in seinem Seufzen u. seinem Machtwort (E. Lohmeyer, Ev. des Mk. [1959] 150). Mit der Forderung, die Wundmale des Auferstandenen mit den F. zu betasten, um glauben zu können (Joh. 20, 25/27), beruft sich der Apostel Thomas auf den untrüglichen Tastsinn der eigenen F. Das Schreiben Jesu auf die Erde in der Szene mit der Ehebrecherin (Joh. 8, 6) ist am besten als eine ablehnende Geste gegenüber den Anklägern zu deuten (A. Wikenhauser, Das Ev. nach Joh. [3][1961] 166). Eine sprichwörtliche Redensart klingt

in der Feststellung Jesu an: die Pharisäer bürden schwere Lasten auf, wollen sie selbst aber mit keinem F. heben (Mt. 23, 4). Die ‚F.spitze' voll Wasser, die sich der reiche Prasser wünscht (Lc. 16, 24), ist ein Ausdruck für das geringste Maß.

II. Väter. a. Zweckmäßigkeit. Mit den Stoikern stimmen die christl. Väter im Preis der F. überein. Laktanz (opif. D. 10, 22/25 [CSEL 27, 37]) weiß nicht, ob er ihre Schönheit oder ihren Nutzen mehr loben soll. Er hebt ihre vollkommene Zahl, die passende Anordnung, die Gelenkigkeit, den Schutz der Nägel hervor. Erst durch sie erhält die Hand die Fähigkeit zum Gestalten, besonders auch zum Schreiben (Ambros. hex. 6, 69 [CSEL 32, 1, 257]; ähnlich Cassiod. anima 9 [PL 70, 1296 C]). Selbst überzählige F. u. Zehen sind kein Beweis gegen die Vorsehung Gottes (Augustin. civ. D. 16, 8). Die F.spitzen besitzen den feinsten Tastsinn (Nemes. nat. hom. 8 [PG 40, 653 C]; wiederverwendet in einer längeren Abhandlung bei Meletios [PG 64, 1252/57]). Die Fünfzahl, die Dreigliederung, die Geschmeidigkeit der F., die Bedeutung der Nägel hebt Theodoret (provid. 4 [PG 83, 613]) hervor. Lange F. als Vorzug körperlicher Schönheit preist der Pilger v. Piacenza an einem Porträt Christi (CSEL 39, 175). Ebenso rühmt Johannes Diaconus (v. Greg. 4, 84 [PL 75, 231 A]) die feinen, zum Schreiben geeigneten F. Gregors d. Gr. Die Integrität der F. wird bei den Priesterkandidaten gefordert. Selbstverstümmelung an den F. macht irregulär; zufälliger Verlust hindert den Empfang der Weihen nicht (Innoc. I ep. 37, 1 [PL 20, 603 C]). Im Lauf der Zeit wurde die Praxis strenger (J. Gaudemet, L'église dans l'empire rom. [Paris 1958] 127).

b. Symbol u. Allegorie. 1. Allgemein. Die Tätigkeit des Seelsorgers vergleicht Joh. Chrys. mit der des Arztes, der seinen F. bis in den Grund der Wunde stecken muß (adv. oppugn. v. monast. 3, 8 [PG 47, 360]; ähnlich in 1 Thess. hom. 5, 3 [PG 62, 427]). Wie der Arzt den unheilbaren F. oder die Zehe abschneidet, muß auch die Strafe oft den Übeltäter entfernen (PsCaesar. dial. 4 [PG 38, 1185]). Gregor v. Nyssa erklärt die F., die nach Cant. 5, 5 Myrrhe träufeln, als Werke der christl. Aszese (PG 44, 1017 AB). Worte können wegen ihrer Eigenschaft, etwas zu zeigen, F. genannt werden (Ennod. opusc. 2 [CSEL 6, 302, 1] u. 3 [344, 26]). Obwohl der F. keine Sehkraft besitzt, vermittelt er als ‚generalis sensus' auch das Sehen (Augustin. in Joh. 121, 5 [PL 34, 1959] vom F. des ungläubigen Thomas). Ein gesunder F. ist deshalb mehr wert als ein krankes Auge (in Ps. 130, 8 [PL 37, 1709]). In der Zehnzahl der F. kann man die Verschiedenheit der Gnadengaben erkennen, in ihrer Anordnung an der Hand die Einheit des Geistes (in Ps. 143, 3 [PL 37, 1857f]). In den F. Gottes (Ps. 8, 4) erkennt Eucherius v. Lyon (formul. 1 [PL 50, 732 C]) die Propheten, durch die der Hl. Geist sich offenbart. Das ‚Erquicktwerden mit dem F.' (vgl. Lc. 16, 24) nach dem Tode sieht Paulinus v. Nola im Spenden von Almosen verbürgt (ep. 13, 28 [PL 61, 223 A]). Die katholische Kirche allein besitzt fünf sie kennzeichnende Eigenschaften, die zusammengehören wie die F. an der Hand u. doch einzeln u. voneinander getrennt sind (Opt. Mil. 2, 5 [CSEL 26, 42]). Die Zehnzahl der F. erinnert den Menschen an den Dekalog (Cassiod. anima 9 [PL 70, 1296 C]). Sie ist Sinnbild für heilsame Gedanken, die wie Strahlen aus unserem Herzen hervorspringen (in Ps. 143 [PL 70, 1015 D]). Die schreibenden F. des Mönches, der die Hl. Schrift weitergibt, gelten Cassiodor (inst. 30 [PL 70, 1144f]) als eine Predigt; mit den drei F. der schreibenden Hand verkündet er, was die Kraft der Dreifaltigkeit ausdrückt (1145 A); schließlich ahmen die Schreiber Gott selber nach, der sein Gesetz durch die Tätigkeit seines allmächtigen F. niederschrieb (1145 B). Weil wir mit den F. die Gegenstände unterscheiden, können sie als Sinnbild der discretio gelten, weshalb auch der auf den Mund gelegte F. das diskrete Schweigen ausdrückt (Greg. Magn. mor. 15, 43 [PL 75, 1103 C]). Ähnlich redet später das Pontifikale des Durandus bei der Weihe der Pontifikalhandschuhe von den F., die mit dem Sinn für diskretes Handeln begabt sind (W. Dürig, Imago [1952] 143/46). Meletios v. Antiochien bekannte seinen Glauben an die Trinität durch abwechselndes Vorstrecken von einem u. drei F., als er am Sprechen gehindert wurde (Sozom. h. e. 4, 28 [GCS 50, 184/6]). In Daphni weisen sowohl der Pantokrator in der Kuppel u. der Christus in der Verratsszene, wie endlich Johannes in der Verklärungsszene eine auffallende Spreizung der F. auf: Daumen u. Zeige-F. sind auseinander gespreizt, diese ihrerseits wieder getrennt von den anderen drei, die aneinander liegen. Durch die getrennten F. sollen die drei Personen, durch die zusammengefügten

die eine Natur angedeutet werden (P. Stephanou, La main gauche du Pantocrator à Daphni, un symbole trinitaire: OrChristPer 26 [1960] 413f).
2. Technik des F.rechnens. Zunächst bezeugen verschiedene Texte, daß das F.rechnen auch den christl. Vätern bekannt war. Ambrosius (Tob. 25 [PL 14, 804 C]) erwähnt, daß Schuldner u. Gläubiger oft ihre Rechnungen an den F. demonstrieren. Nach Hieronymus (adv. Iov. 1, 46 [PL 23, 288 B]) wählen manche ihre künftigen Frauen nicht mit den Augen, sondern nach dem Zahlenwert, den die F. angeben, d. h. nach dem Vermögen. Gregor v. Nazianz (carm. 28, 117 [PG 37, 865]) sagt, daß der Habgierige seine Zinsen immer an den F. trage. Tertullian weist darauf hin, daß fortwährende F.bewegungen nötig seien, um das hohe Alter der Offenbarung zu errechnen (apol. 19, 5). Alles Rechnen mit den F. beim Fragen nach dem künftigen Weltende ist ein eitles Unterfangen (Augustin. civ. D. 18, 53; vgl. in Ps. 31, 2, 16 [PL 36, 268]). Im besonderen wird das F.rechnen gern zur allegorischen Deutung einiger Zahlen im NT verwendet. Die 99 Schafe im Gleichnis vom verlorenen Schaf (Mt. 18, 12/14) bedeuten nach der gnostischen Zahlenspekulation der Valentiner die Mangelhaftigkeit alles Materiellen; deswegen werden sie mit den F. der linken Hand dargestellt. Die Vollkommenheit ergibt sich erst durch die Addierung der Eins, des ἕν, zu Hundert, was durch die rechte Hand bezeichnet wird (Iren. adv. haer. 1, 16, 2 [PG 7, 632f]; 2, 24, 6 [797 AB]). Ähnlich deutet die Parabel das ‚Evangelium der Wahrheit‘ (Hennecke-Schneemelcher, Ntl. Apokryphen 1 ³[1959] 163f; vgl. H. I. Marrou: VigChr 12 [1958] 98/103). So wenig diese Spekulation dem Sinn des Evangeliums gerecht wird, so begegnet sie doch auch bei den Vätern. So fragt Augustinus (s. 175, 1 [PL 38, 945]), was es bedeute, daß die 99 Schafe auf den Bergen zurückgelassen wurden. Es sind die Sünder, die im Stolz verharren u. als 99 an der linken Hand gezählt werden. Seitdem der Eine gesündigt, war das Ganze verloren. Aber es kam der Eine u. rettete die Sünder zurück zur vollkommenen Zahl 100, die auf der rechten Hand ausgedrückt wird; ähnlich quaest. evang. 2, 32 (PL 35, 1344) u. besonders ausführlich Petrus Chrysol. (s. 168 [PL 52, 640f]). Noch Hinkmar von Reims (PL 125, 1197) ist diese Deutung bekannt (vgl. U. Großmann, Studien z. Zahlensymbolik des Frühmittelalters: ZKTh 76 [1954] 43). In der Zahl der 153 großen Fische, die die Apostel nach der Auferstehung fingen (Joh. 21, 11), sieht Augustinus den Keim der gewaltigen Zahl der Heiligen. Der Keim sind die Zahlen 7 u. 10, die zusammen 17 ergeben; diese, in die Einer aufgelöst u. addiert, ergeben 153, was man an den F. festhalten kann (s. 270 [PL 38, 1244f]). Ferner warfen die Apostel das Netz 200 Ellen vom Land weg zur Rechten aus (Joh. 21, 8), was auch beim F.rechnen bedeutungsvoll ist, da die Zahlen der Hunderter auf die rechte Hand übergehen (Augustin. in Ioh. tr. 122, 7 [PL 35, 1963]). Sehr häufig wird die verschiedene F.haltung zur Deutung der 30, 60, 100-fachen Frucht (Mt. 13, 8; Mc. 4, 20) herangezogen. So gehört nach Hieronymus (adv. Iov. 1, 3 [PL 23, 233]) die 30fältige Frucht zum Ehestand, weil bei dieser Zahl die F. sich wie in einem zarten Kuß verbinden, die 60fältige zum Witwenstand, weil bei der Zahl 60 der Daumen vom Zeige-F. gedrückt wird, ein Zeichen der Bedrängnis, die 100fältige Frucht gehört den Jungfrauen an, weil die Zahl 100 zur Rechten hinüberwechselt u. in dem kreisartigen Gestus die Krone der Jungfrauen ausdrückt (vgl. eine ähnliche Begründung in ep. 123, 9 [PL 22, 1052]; Cassiodor. in Ps. 30 [PL 70, 277 C]; in Ps. 60 [427 D]; in Ps. 100 [704 C/D]). Johannes Cassian. (coll. 24, 26, 7 [CSEL 13, 707]) bekräftigt den 100fachen Lohn in der Nachfolge Jesu (Mc. 10, 30) mit dem Hinweis, daß diese Zahl mit der rechten Hand dargestellt werde, wozu auch die Berufung zur Rechten des Richters passe. Ebenso begründet Gregor d. Gr. die Beziehung der 100fältigen Frucht zum ewigen Leben mit dem Zählen der 100 mit der Rechten, während die 30- u. 60fältige Frucht, mit der Linken gezählt, dem Diesseits angehöre (in Ez. hom. 2, 5, 12 [PL 76, 992 BC]). Diese u. ähnliche Deutungen kennen noch Beda (PL 90, 295 D; 91, 94 B) u. Hinkmar v. Reims (PL 125, 825; vgl. Großmann aO. 43f).
c. Gesten. 1. Zeige-F. Der ausgestreckte Zeige-F. ist der Gestus des Propheten. So weist Balaam auf den ‚Stern aus Jakob‘ in Fresken der Katakomben der Priscilla (Wilpert, Mal. Taf. 22; zur richtigen Deutung auf Balaam statt auf Isaias vgl. E. Kirschbaum: RQS 49 [1954] 157ff) u. des Petrus u. Marcellinus (Wilpert aO. 165). Das Concilium Trullanum (cn. 82 [Mansi 11, 978]) spricht

von Bildern, auf denen der F. des Johannes des Täufers auf das Lamm Gottes deutet. Der Lib. Pontif. (1, 174) berichtet in der Beschreibung einer Täufergruppe im alten Baptisterium des Lateran, eines Geschenkes Konstantins d. Gr., nichts vom Zeigegestus des Täufers (gegen Wilpert, Mos. 1, 121). Vielleicht ist er erstmals bezeugt in Maria Antiqua (ebd. Taf. 145, 3). ‚Das Hinweisen des Johannes mit dem F.' bei Cyrill. Alex. (in ev. Joh. 4, 30 [PG 73, 320D]) bezieht sich allgemein auf seine Predigt. Auf der Lipsanothek v. Brescia deutet die Prinzessin mit dem Zeige-F. auf das Moseskind; Jesus spricht so die Jünger in Gethsemane an (R. Delbrueck, Probleme der Lips. von B. [1952] 53). Gern erscheint der Zeigegestus bei der Adoration der Magier (Van der Meer-Mohrmann, Bildatlas 169; o. Bd. 5, 263 [nr. 25]. 299). Die Apostel weisen mit dem Zeige-F. zum auffahrenden Christus (Rabulascodex: DACL 1, 2 nach Sp. 2932). Befehlend weist der Zeige-F. der Hand Gottes auf Moses (Wilpert, Mal. Taf. 237, 2); diese Darstellung findet sich häufig (Artelt 84), auch in der Katakombenmalerei (Artelt 23f). Ein hinweisendes Pronomen wird von Kommentatoren der Hl. Schrift als Gestus mit dem Zeige-F. aufgefaßt (Joh. Cass. c. Nest. 4, 9, 2; Hilar. trin. 6, 23 [PL 10, 175A]). Der erhobene Zeige-F. wird auch als Schwurgestus verwendet, zB. bei der Darstellung des Esau in der Wiener Genesis (Artelt 53f). An den Mund gelegt oder an das Kinn (Sara betrachtet so Abraham, wie er den Gästen das Kalb reicht: Ravenna S. Vitale; Petrus beantwortet auf den Sarkophagen mit diesem Gestus den Hinweis Jesu auf die dreimalige Verleugnung), ist er Symbol des Nachdenkens oder peinlicher Verlegenheit. In der mittelalterlichen Kunst wird der vorgestreckte Zeige-F. direkter Redegestus, im hohen MA besonders der Gestus des Lehrens der Magistri u. Ärzte (Artelt 97).

2. Der Zwei-F.redegestus u. der sog. Segensgestus. Der häufigste Redegestus in der christl. Kunst ist der vorgestreckte Zeige- u. Mittel-F. Dabei wird entweder der 4. u. 5. F. eingeschlagen, der Daumen mitgestreckt oder auch an die Hand gelegt (sog. lat. Segensgestus) oder aber es wird auch der 4. u. 5. F. ausgestreckt, jedoch vom 2. u. 3. abgespreizt (Artelt 26f). In der Sarkophagplastik sind diese Gesten formelhafter als in der Katakombenmalerei (ebd. 36f); eine Mittelstellung nimmt die Buchmalerei ein (ebd. 43. 52). Den sog. griech. Segensgestus, bei dem der 4. F. den Daumen berührt oder sich ihm wenigstens nähert, erklärt Artelt (53) ansprechender als Wilpert mit der Variante des Zwei-F.redegestus; Wilpert wollte darin eine Variante des von Quintilian beschriebenen Redegestus sehen, bei dem der Mittel-F. den Daumen berührte. Auch wo sich dieser wirklich noch zuweilen findet (Wiener Genes. S. 8. 26; Artelt 53; oder beim Evangelisten Lukas in S. Vitale [Ravenna]; ebd. an der Hand Gottes über dem Opfer von Abel u. Melchisedech), wird man lieber auf die Erklärung Artelts zurückgreifen als an eine Wiederbelebung des ohnehin künstlichen Systems Quintilians denken. Sicher haben diese F.haltungen in der darstellenden Kunst des Frühmittelalters eine Beziehung zum antiken Rednergestus. In beiden Fällen handelt es sich ja um Gesten bei öffentlichem Auftreten. Abwegig ist aber die Deutung dieses Gestus als Segensgestus, wie er bisher in der Kunstgeschichte bezeichnet wurde. Mit guter Begründung weist Michels diese Annahme zurück u. sieht in der erhobenen Hand mit der variierenden F.haltung einen antiken Hoheitsgestus. Weniger klar ist dabei freilich die Berufung auf Statius (silv. 1, 1, 37), der in der Beschreibung der Domitianstatue in Rom nur die Rechte des Kaisers erwähnt, die dem Kriege wehrt. Das könnte ebenso wie die von Procopius (aedif. 1, 2, 12) beschriebene Rechte des Kaiserstandbildes Justinians in Konstantinopel, die mit gespreizten F. nach Osten weisend die Barbaren abschreckt, ein bloßer Abwehrgestus sein. Dagegen bietet die Darstellung eines Adventus des Kaisers Konstantin d. Gr. auf einem Goldmedaillon (Volbach Taf. 21), mit erhobener Rechte u. ausgestrecktem Zeige- u. Mittel-F., eine überzeugende Vorlage für die vom Thema her ähnliche Darstellung des in Jerusalem einziehenden Christus (vgl. zB. auf dem Sarkophag der Adelphia, Volbach Taf. 38; weiteres Bildmaterial bei Michels 280, allerdings aus dem hohen MA). Auch der thronende oder stehende Christus, Johannes der Täufer, die Evangelisten u. Engel mit der gleichen F.haltung könnten in diesem antiken Hoheitsgestus ihr Vorbild haben; vgl. zB. Christus auf dem sog. Barberinischen Elfenbeindiptychon (Volbach Taf. 219) mit eingebogenem Ring-F. am Daumen; auf der Maximiankathedra von Ravenna Johannes

den Täufer (Mittel- u. Ring-F. am Daumen, ebd. Taf. 227), die Evangelisten (kleiner u. Ring-F. eingeschlagen, ebd. Taf. 228/9), Verkündigungsengel (Ring-F. eingeschlagen, ebd. Taf. 231). Trotzdem ist zu fragen, ob es sich bei den Segensgesten nicht doch um fortlebende uralte Kultgesten des Vorderen Orients handelt. Wir kennen sie nur durch die in größerer Anzahl erhaltenen handförmigen Votivgaben aus Bronze aus dem Sabazioskult, die eine segnende, als mächtig gekennzeichnete Gotteshand mit drei vorgestreckten F. wiedergeben, u. auch im Westen verbreitet waren. Vgl. hierzu Blinkenberg 86/90. 123/128; Schaefer: PW 1A, 2 [1920] 1551).

d. Fortleben antiken Brauchtums. Als Beispiel für heidn. Aberglauben erwähnt Augustinus (doctr. christ. 2, 20, 30) das Tragen von Henkelchen aus Straußenknochen an den F. oder den Rat, daß man beim Schluckauf mit der rechten Hand den linken Daumen festhalten soll. Das Kraut Camamilus muß mit dem Daumen u. den folgenden zwei F. gepflückt werden (CML 4 [1927] 289, zit. bei Artelt 77_{19}). Auf dem Totenbett wurden den Toten die Daumen zusammengebunden (Augustin. civ. D. 22, 8). Um sich an etwas zu erinnern, umwickelte man den F. mit einem Faden (Joh. Chrys. in Mt. hom. 72 [73] [PG 58, 669]). Es ist bei Tisch nicht schicklich, durch Schnalzen mit den F. die Diener zu rufen (Clem. Alex. paed. 2, 60, 1). Daß vom Herzen zum 4. F. eine Ader läuft, weiß noch Isidor (orig. 19, 32, 2), weshalb wohl auch heute noch in der röm. Liturgie der Pontifikalring anulus cordis heißt. Der Rabulascodex u. ein Pectorale des Vat. Mus. zeigen Soldaten unter dem Kreuz Christi beim Morraspiel (K. Wessel, Entstehung des Crucifixus: ByzZ 53 [1960] 96. 103).

e. Wunder. Der hl. Martin legte seine F. in den Mund eines Besessenen, der dadurch geheilt wurde (Sulp. Sev. v. Mart. 17, 6 [CSEL 1, 127]). Sophronios v. Jerusalem erzählt von der Heilung seines eigenen Augenleidens durch den Zeige-F. des Wundertäters Kyros u. den des hl. Apostels Thomas (PG 87, 3, 3672 A/D). Salome prüfte die Unversehrtheit der jungfräulichen Gottesmutter mit den F., die, zur Strafe für den Zweifel wie vom Feuer verzehrt, abzufallen drohten, doch von dem göttlichen Kind wieder geheilt wurden (Protoevgl. Jac. 19f [Hennecke-Schneemelcher aO. 1, 288]). Eine Marmorsäule in Diospolis, wo der hl. Georg gegeißelt wurde, zeigte die F.abdrücke eines Frevlers, der seine Lanze gegen sie geworfen hatte u. beim Fall sich an sie klammerte (Adamnan. loc. s. 3, 4 [CSEL 39, 289f]; Ähnliches wird von der angeblichen Geißelsäule Christi berichtet bei Theodos. 7 [CSEL 141, 16] u. Breviar. de Hier. [CSEL 154, 21f]). Das wunderbare Leuchten der F. findet sich nur in der christl. Legende; Abba Joseph streckte seine Hände zum Himmel u. seine F. waren wie 10 Feuerfackeln (Apophth. Patr. Joseph 7 [PG 65, 229 D]), was auf den Gottesgeist gedeutet wird, der den Heiligen beseelte. Patrick hilft durch F.leuchten seinem Knecht, die Pferde in der Nacht zu finden (ASS März 2, 572 A). Die Jungfrau Ethelfleda las im Lichte der F. weiter, als die Kerzen erloschen waren (ASS Oct. 12, 922 F; ähnlich beim sel. Marian in Regensburg; vgl. A. Zimmermann, Kalendarium Benedict. 1 [1933] 222).

f. Gottes-F. Der Vergleich zwischen Mt. 12, 28, wo Jesus durch den Geist Gottes, u. Lc. 11, 20, wo er durch den F. Gottes die bösen Geister austreibt, legte von selbst die Beziehung des F. Gottes zum Hl. Geist im besonderen nahe (Ambros. expos. in Lc. 7, 92/94 [PL 15, 1811]; Augustin. cons. ev. 2, 38 [PL 34, 1118]; in Hept. 25 [PL 34, 604]). Dabei wurde öfters an den F. Gottes, der die Gesetzestafeln schrieb, erinnert (Augustin. civ. D. 16, 43). Vom F. Gottes, d. h. dem Hl. Geist, heißt es einmal, er berühre die Herzen der Heiligen wie die Saiten (einer Lyra); Ps.-Augustin. ep. ad Demetriadem 23 Krabbe; man vergleiche hiermit Epiphan. haer. 48, 4, wo eine ähnliche Äußerung des Montanus mitgeteilt wird. Für die Gleichsetzung der beiden F. im AT u. NT gibt es manche Belege (Tert. adv. Marc. 4, 26 [CSEL 47, 3, 512]; Eucher. instr. 1, 33 [CSEL 31, 77, 15]; form. spirit. intell. 1 [PL 50, 732 B]). Wenn vom Schreiben mit dem F. auf die Gesetzestafeln die Rede ist, wird nicht übersehen, den Anthropomorphismus zu mildern: der F. Gottes schrieb im Geiste (Barnab. ep. 14, 2), die Tafeln sind nur Sinnbilder für die Erschaffung des Himmels u. der Erde durch die Macht, d. h. den F. Gottes (Clem. Alex. strom. 6, 133, 1 [GCS 15, 499]). Daß es kein eigentlicher F. war, sieht man daraus, daß es ja unmöglich wäre, mit einem F. zu schreiben (Severian v. Gabala de mundi creat. or. 5, 3 [PG 56, 475]). Während Gottes F. im AT auf steinerne Tafeln das Gesetz geschrieben hat, schreibt er an Pfingsten in die Her-

zen der Menschen (Augustin. spir. et litt. 16f [PL 44, 218]; Prosper Aquit. c. coll. 10, 2 [PL 51, 240 B]). Weil der Hl. Geist der F. Gottes ist (PsAmbros. libell. de Spir. S. 3, 2ff [Sacr. erud. 11 [1960] 146ff]), Christus aber seine Hand, schließt Didymus (Spir. S. 20f [PL 23, 127]) auf die Wesensgleichheit mit dem Sohn; ähnlich Cyrill. Alex. (thesaur. ass. 34 [PG 75, 577f]). Deshalb ist auch die Schuld der Pharisäer größer als die der ägyptischen Zauberer: während diese den F. Gottes am Werk glaubten (Ex. 8, 19), erkannten jene die Hand Gottes nicht, die in Christus erschienen war (Athan. ep. 4 ad Serap. [PG 26, 673 A]). Trotzdem ist der Hl. Geist als F. Gottes nicht kleiner als Vater u. Sohn; ihre Gleichheit erscheint in den drei F. bei Is. 40, 12 (Vulg.) ausgedrückt, mit denen die ganze Dreifaltigkeit die Erde trägt (Faust. Rei. Spir. S. 1, 8 [CSEL 21, 113]; vgl. Hieron. in Is. 40, 12 [PL 24, 421 A]). Wegen ihrer Vielzahl kann man schließlich in den F. auch die verschiedenen Gnadengaben des Hl. Geistes erkennen (Eucher. form. spirit. intell. 2 [PL 50, 737 D]). Wenn die F. Gottes u. nicht die Hand bei der Erschaffung des Himmels genannt sind, so soll dies zeigen, daß die kleinste Kraft Gottes zur Schöpfung der größten Werke ausreicht (Joh. Chrys. in Ps. 8 [PG 55, 115]). F. Gottes können auch die vom Hl. Geist erfüllten Schriftsteller genannt werden (Augustin. in Ps. 8, 7 [CCL 38, 52]). Weniger geläufig ist die Bezeichnung F. für Christus (Orient. carm. app. 2, 7; 3, 136 [CSEL 16, 244, 7; 249, 136]). In koptischen Zaubertexten wird der F. Gottes mit Engelsnamen belegt (Kropp, Zaubert. 5, 22 [2, 15]; 15, 30. 41 [2, 59] u. 47, 4ff [2, 186]). Nach der Vita prima des Pachomius (81 [54, 24 Halkin]) schreibt ein Engel ‚wie mit dem F.' einen Feuerkreis um die Mauer des neuen Klosters in Panopolis. Der F. Gottes hat seinen Widersacher im F. der Dämonen, die in der Gestalt äthiopischer Knaben die F. auf die Augen der psallierenden Mönche legen u. sie einschläfern oder ihnen mit den F. in den Mund fahren, um sie zum Gähnen zu bringen (Rufin. hist. mon. 29 [PL 21, 454 B]). – Für die Verwendung der F. in der Liturgie vgl. *Gebetshaltung u. *Segnung.

W. Artelt, Die Quellen der mtl. Dialogdarstellung (1933). – Ch. Blinkenberg, Archäologische Studien (Kopenhagen 1904) 66/128. – A. Cordoliani, Études de comput: Bibl. de l'école des Chartes 103 (1942) 61/65. – B. Couroyer, Le doigt de Dieu: RevBibl 63 (1956) 481/495. – P. Dhorme, L' emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien: Extrait de la RevBibl 29/32 (1923). – T. Dohrn, Gefaltete u. verschränkte Hände: JbInst 70 (1955) 50/80. – Th. Echtermeyer, Über Namen u. symbol. Bedeutung der F. bei Griechen u. Römern (1835). – J. Heckenbach, De nuditate sacra = RGVV 9, 3 (1911). – H. Hommel, Die Bildniskunst des Tacitus: Stud. zu Tac. = Wzbg. Stud. z. Altertumsw. 9 (1936) 131/4. – Th. Hopfner, OZ 1 (1921). – H. Kenner, Porrecti tres digiti: Festschr. M. Abramić (Split 1957) 177/183. – S. Krauss, Talmudische Archäologie 1/3 (1910/1912). – J. G. Lemoine, Les anciens procédés de calcul sur les doigts en Orient et Occident: RevÉtIslam 6 (1932) 1/60. – I. Löw, Die F. in Lit. u. Folklore der Juden: Gedenkbuch f. D. Kaufmann (1900) 61/85. – H. I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité [3](Paris 1953); dt. Übers.: Gesch. der Erziehung im klass. Altertum (1957) 230f. 555/57; L'évangile de vérité et la diffusion du comput digital dans l'antiquité: VigChr 12 (1958) 98/103. – K. Menninger, Zahlwort u. Ziffer [2](1958). – Th. Michels, Segensgestus oder Hoheitsgestus? Ein Beitrag zur christl. Ikonographie: Festschrift A. Thomas (1967) 277/83. – H. Müller, Darstellungen u. Gebärden auf Denkmälern des AR: Mitt. Dt. Inst. Ägypt. Altk. 7 (1937) 57/118. – G. Neumann, Gesten u. Gebärden in der griech. Kunst (1965). – J. Preuss, Bibl.-talmud. Medizin (1911). – C. Robert, Archäolog. Hermeneutik (1919), bes. 131/136. – C. Sittl, Die Gebärden der Griechen u. Römer (1890). – P. Tannery, Notice sur les deux lettres arithmétiques de Nicolas Rhabdas: Mémoires scientifiques 4 (1920) 61/198. – O. Weinreich, Antike Heilungswunder = RGVV 8, 1 (1909).

K. Groß.

Fingernagel s. Magie.

Fingerring s. Ring.

Finsternis s. Licht u. Finsternis.

Firmament s. Himmel.

Firmicus Maternus.

A. Leben. Iulius Firmicus Maternus Iunior V. C. (d. h. vir clarissimus, Angehöriger des Senatorenstandes) wird in der handschriftlichen Überlieferung der Verfasser zweier

Schriften des 4. Jh. genannt, des astrologischen Handbuches mit dem Titel Matheseos libri VIII u. der ausgesprochen christl. Schrift De errore profanarum religionum (in der dem Namen das Iunior fehlt). Die letztgenannte Schrift wird durch die Widmung an die Kaiser Constantius u. Constans vor Januar 350 (Tod des Constans) u. nach 343 (Erwähnung der in dieses Jahr fallenden britannischen Expedition des Constans [28, 6]) datiert; bis nach 346 werden wir geführt, wenn die Deutung der Worte Persica vota conlapsa sunt (29, 3) auf den Zusammenbruch des starken persischen Angriffs auf Nisibis in eben diesem Jahre richtig ist (weitere Belege bei Pastorino XIX/XX). Nach Hadot 385 liegt ein Hinweis auf die Expedition des Constans nach Hispanien iJ. 346/7 vor. Die Mathesis ist datiert durch die Erwähnung der totalen Sonnenfinsternis vom 17. Juli 334 (1, 4, 10) einerseits u. durch die Anrede an den noch als lebend gedachten Kaiser Constantin, gestorben am 22. Mai 337 (1, pr. 7 u. 1, 10, 13), andererseits. Dazu stimmt die andeutende, den Namen verschweigende Behandlung (2, 29, 10/20) des Horoskops eines Mannes, dessen Ämterlaufbahn bis zur praefectura urbis Romae angegeben wird u. der von Th. Mommsen (Hermes 29 [1894] 468/72 = Ges. Schr. 7 [1909] 446/50) als Caeionius Rufius Albinus, praefectus urbi vom 30. Dez. 335 bis 10. März 337, identifiziert worden ist; vgl. dazu W. Koch, Ceionius Rufius Albinus: Astrolog. Rundsch. 23 (1931/2) 177/83. Hiermit scheint nicht im Einklang zu stehen der Umstand, daß Mavortius Lollianus, dem die Mathesis gewidmet ist (1, pr. 8), als ordinarius consul designatus bezeichnet wird, dieses Amt aber tatsächlich erst 355 bekleidet hat, wonach jene Stelle erst 354 geschrieben sein könnte. Doch läßt sich der Widerspruch (mit Friedrich) durch die Annahme beheben, daß Lollianus noch 337 durch den alten Kaiser designiert worden, dann aber infolge dessen Todes u. der damit verschobenen Macht- u. Gunstverhältnisse erst viel später zum Konsulat gelangt ist. Auch könnte man an eine spätere Einfügung der Worte in den Text denken. An der Datierung der Mathesis zwischen 334 u. 337 ist jedenfalls nicht zu rütteln. – F. war in Sizilien geboren u. lebte in Syrakus (math. 1, pr. 4; 6, 30, 26); er nennt (ebd.) Archimedes seinen Mitbürger (civis meus, von Skutsch aus dem sinnlosen quis meus der Hss. hergestellt). De err. 7 zeigt er sich mit der Landschaft um Henna vertraut. Zur Behandlung des Themas Astrologie ist er von seinem Freund Lollianus veranlaßt worden, zur Ausführung des Vorhabens aber erst geschritten, nachdem er die zuerst eingeschlagene Laufbahn als Anwalt infolge gefährlicher Angriffe gehässiger Feinde aufgegeben hatte. Als er die Mathesis schrieb, war er sicher Heide. Zwar wurde die Astrologie, trotz der ausgesprochen feindlichen Haltung der führenden christl. Schriftsteller u. der gegen sie gerichteten Konzilsbeschlüsse, während des ganzen Altertums auch von Christen betrieben (s. Art. Astrologie: o. Bd. 1, 829), aber erstens spricht F. in der Mathesis stets von ‚den Göttern‘, womit er meistens (nicht immer) die Planetengötter meint, u. zweitens bezeichnet er (s. u. Sp. 951) in dieser Schrift den Porphyrius als ‚noster‘, während er ihn in De err. 13, 4/5 deutlich als Feind kennzeichnet. Die Tatsache, daß er math. 1, 10, 14 Cic. somn. Scip. 17 anführt (s. dazu F. Boll: Philol 69 [1910] 170/2), besagt allerdings nichts, da diese Schrift auch von Christen viel benutzt wurde (s. dazu P. Courcelle, La postérité chrétienne du Songe de Scipion: RevÉtLat 36 [1958] 205/34). – Im Anfang des 5. Buches richtet F. ein großes Gebet unmittelbar an den höchsten Gott, den er aber hier nicht so nennt, sondern mit dem demütig-unbestimmten Ausdruck ‚quicumque es‘ anruft. Er prädiziert ihn als Beweger des Himmels, Schöpfer u. Erhalter der Erde u. alles dessen, was sie trägt, als alleinigen Lenker u. Fürsten, Herrscher u. Herrn des Alls, dem die gesamte Macht der Götter diene. Er nennt ihn zugleich Vater u. Mutter aller Dinge, als Vater u. Sohn durch ein Band der Verwandtschaft mit sich selbst verbunden. Er bittet ihn, ihm zu verzeihen, daß er es unternehme, Lauf u. Wirkungen seiner Gestirne zu erklären, denn mit seinem Willen sei es ja geschehen, daß irgendeine Gottheit ihn dazu getrieben habe. Dieselbe Bitte richtet er dann an Luna, die Mutter der menschlichen Körper, u. an Sol optimus maximus, den er so prädiziert, daß er dem summus deus, dessen Diener er sein soll, eigentlich gleichgestellt wird. Daß manche Gedanken in den Sätzen über den höchsten Gott an christl. Vorstellungen anklingen, ist deutlich, doch mischen sie sich mit Vorstellungen, die vom Christentum, wie es sich damals schon konsolidiert hatte, weit abliegen. F. Skutsch (Ein neuer

Zeuge der altchristlichen Liturgie: ARW 13 [1910] 291/305) geht also sicher viel zu weit, wenn er meint, F. sei, als er seine Astrologie schrieb, entweder Christ in aller Form oder mit dem Christentum mindestens innigst vertraut gewesen: die Religion des Astrologen F. ist vielmehr ein etwas verwaschener Monotheismus, letztlich aristotelischer Prägung, in den die Gestirnreligion subordinierend, doch ohne klare Systematisierung, eingebaut ist. Über diese ‚Liturgie' vergleiche man die schon sehr viel mehr nuancierte Beschreibung durch E. Norden, Agnostos Theos [4](1956) 233/9; weiter noch (i. a. gegen Skutsch): D. Franses, F. M. en de Canon der h. Mis: De Katholiek 160 (1921) 247/60 u. 384/97; P. Batiffol, Le canon de la messe romaine a-t-il F. M. pour auteur?: RevScRel 2 (1922) 113/26; B. Botte, Le canon de la messe romaine (Louvain 1935). Vielmehr ist anzunehmen, daß F. den offenen Beitritt zum Christentum erst dann vollzogen hat, als die Söhne des ersten Constantin, der erst auf dem Totenbett die Taufe empfing, sich entschiedener als ihr Vater dem Christentum zuwandten. Die großen Worte, die pathetische Rhetorik der Schrift De errore können nicht darüber hinwegtäuschen, daß F. offenbar kein echter Bekenner war, sondern ein vorsichtiger Mann, der erst dann für die Sache des Christentums mit dem Fanatismus des Konvertiten in den Kampf zog, als dies die von den Kaisern beschirmte causa victrix geworden war (so auch in der Hauptsache Hadot 385). – Verführt durch das chronologische Indiz, das die Ausgabe der Mathesis ins J. 354, also fast ein Jahrzehnt hinter die christl. Schrift zu rücken schien, hat man eine Zeitlang geglaubt, die beiden unter dem Namen Iulius Firmicus Maternus V. C. überlieferten Werke nicht demselben Verfasser, sondern zwei Männern des gleichen Namens, einem Heiden u. einem Christen, zuweisen zu sollen. Nun hat aber, abgesehen davon, daß jenes Indiz auch eine andere Deutung zuläßt u. an der Datierung der Mathesis vor 337 sicher festzuhalten ist, genauere sprachliche u. stilistische Untersuchung eine so außerordentlich weitgehende Übereinstimmung beider Schriften in Wortschatz, Wortfügung u. Satzbau ergeben, wie man sie nicht leicht anderswo antreffen kann u. wie sie auch nur bei einem Autor mit einer so stereotypen Ausdrucksweise möglich ist. Das hat schon 1897 Moore eingehend gezeigt, u. die Parallelensammlung unter dem Text meiner De errore-Ausgabe von 1907 u. mein Index verborum am Schluß des 2. Bandes unserer Mathesis-Ausgabe haben ein so reiches Beweismaterial beigebracht, daß die Identität der Verfasser seitdem nicht mehr bestritten worden ist. – Mit der gleichen Methode des stilistischen Vergleichs hat dann G. Morin (HistJb 37 [1916] 229/266) versucht, dem F. noch ein drittes Werk zuzuweisen, die sog. Consultationes Zacchaei et Apollonii. Es ist dies ein anonym überliefertes, bislang wenig beachtetes Schriftchen, in dem geschildert wird, wie Apollonius in einem dreitägigen Disput von Zacchaeus zum Christentum bekehrt wird. Das Werkchen, zuerst von d'Achery herausgegeben (abgedruckt PL 20, 1071 ff), wurde von den Maurinern dem Gallier Euagrius zugeschrieben, was aber A. Harnack: TU 1, 3 (1883) widerlegt hat. Dann also hat es Morin aufgrund von ihm behaupteter sprachlicher u. stilistischer Übereinstimmungen für F. in Anspruch genommen u. bei einigen Rezensenten Beifall gefunden, während A. Reatz (Die Theologie der Consult. Zacch. et Apoll. mit Berücksichtigung ihrer mutmaßlichen Beziehung zu Iul. F.: Katholik 98 [1918] 300/14; Das theol. System der Cons. Z. et A. usw. = Freiburger theol. Studien 25 [1920]) starke Bedenken äußerte. Morin ist schließlich so weit gegangen, die Schrift unter dem Titel Iulii Firmici Materni Consult. Zacch. et Apoll. = Floril. Patr. 84 (1935) herauszugeben. Seine Hypothese wurde endgültig widerlegt von B. Axelson, Ein drittes Werk des F. M.? Zur Kritik der philolog. Identifizierungsmethode: Årsberättelse (Lund 1936/37) 107/32; vgl. auch A. Vaccari, Notulae patristicae 3: Gregorianum 42 (1961) 729/30 u. bes. P. Courcelle: RevHistRel 146 (1954) 174/93, der wichtige Gründe dafür anführt, daß der Verfasser der Consultationes die i.J. 411 geschriebenen Briefe Augustins an Volusianus (ep. 132 u. 137) gelesen hat.

B. Weltliche Bildung. I. Benutzung griechischer Autoren. Als Sprößling einer in Syrakus ansässigen röm. Adelsfamilie hat F. eine sorgfältige Erziehung in beiden Sprachen, Griechisch u. Latein, genossen. Er zitiert Homer, Platon u. Aristoteles, ohne aber wirklich in die Philosophie der beiden letzteren eingedrungen zu sein. Mit großer Achtung spricht er von Plotin (math. 1, 7, 14 ff); was er indes über seine Philosophie sagt, ist allgemeiner u. oberflächlicher Art, ausgenommen die Bezugnahme auf Plotins Leugnung

der Allgewalt Fortunas u. der Macht der Gestirne u. seine Behauptung, alles sei vielmehr in die Macht des Menschen selbst gelegt. Doch auch hier geht F. nicht auf die Begründung dieser Lehre ein u. begnügt sich mit der Behauptung, daß Plotin ja durch sein elendes Zugrundegehen am Aussatz gebührend widerlegt worden sei, der ihn trotz seiner sonstigen Tugendhaftigkeit zur Strafe für seinen Zweifel befallen habe. Daß F. die Nachrichten über Plotin der Vita Plotini des Porphyrios (nicht dem Arzt Eustochios, der des Porphyrios Quelle war; so H. Oppermann, Plotins Leben = Orient u. Antike 7 [1929] 10ff) entnommen hat, ist von P. Henry gezeigt worden (Plotin et l'occident: Spicilegium sacrum Lovaniense 13 [1934] 25/43). Zitiert ist Porphyrios von F. math. 7, 1, 1 als ‚noster Porphyrius' neben Pythagoras für die Forderung des religiosum silentium über die Geheimlehren von Religion u. Philosophie der profanen Menge gegenüber. In De err. hingegen, wo 13, 4 die ‚libri, quos appellat περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας' zitiert werden, heißt er ‚Porphyrius defensor sacrorum, hostis dei, veritatis inimicus, sceleratarum artium magister'. Ihn, vielleicht auch noch andere nicht mit Namen benannte Neuplatoniker, hat F. offenbar gelesen u. aus ihnen seine dürftigen philosophischen Kenntnisse geschöpft; aus einer solchen Quelle stammt insbesondere die leider nur in ihrem Schlußteil erhaltene Deutung der dreigestaltigen Göttin der Mithrasmysterien als Versinnbildlichung der platonischen Dreiteilung der Seele, durch welche nach F. die Unsterblichkeit der Seele logisch aufgehoben wird (err. 5, 2/4; dazu Müller 68ff u. K. Ziegler, Zur neuplaton. Theologie: ARW 13 [1910] 247/269; vgl. auch die ausführliche Kommentierung der Stelle durch Pastorino). Andere griech. Autoren, die F. studiert hat, können, von astrologischer Literatur abgesehen (s. u. Sp. 953f), nicht namhaft gemacht werden. Nicht unwichtig ist er als Quelle unserer Kenntnis der euhemeristischen Religionsphilosophie, welche ja von der gesamten christl. Apologetik mit Eifer aufgenommen u. als Waffe gegen das Heidentum benutzt worden ist. Aus welcher Mittelquelle sie dem F. zugeflossen ist, wissen wir nicht; daß er die ἱερὰ ἀναγραφή des Euhemeros selbst gelesen hat (so K. Némethy, Addenda reliquiis Euhemeri: Egyetemes philologiai közlöny [1893] 1ff), ist recht unwahrscheinlich; die Möglichkeit, daß er, wie sein älterer Zeitgenosse Laktanz (dem wir ja die uns bekannten Fragmente dieser Schrift verdanken), den Euhemerus des Ennius gelesen hat, ist dagegen ernsthaft zu erwägen. Vgl. Art. Euhemerismus: o. Bd. 6, 885.

II. Benutzung lateinischer Autoren. Etwas mehr ist über die latein. Literatur, die F. gekannt hat, zu ermitteln. Ausgiebig gelesen hat er Cicero. Math. 2, pr. 2 u. 8, 5, 3 preist er ihn als princeps ac decus Romanae eloquentiae u. nimmt auf seine Aratea Bezug. In De err. ist Kenntnis der Schrift De natura deorum erkennbar, die ja auch für Tertullian, Minucius Felix u. Laktanz so äußerst bedeutsam gewesen ist (s. dazu jetzt bes. I. Opelt, Ciceros Schrift De natura deorum bei den latein. Kirchenvätern: Antike u. Abendl. 12 [1966] 141/55). Hier ist sicher direkte Lektüre, wenn auch nur eines Teiles des Textes, anzunehmen. Dasselbe gilt für F. Vergilkenntnis, vor allem der Aeneis, die sich in einer Reihe von Reminiszenzen zeigt, die meistens eng in den Text hineingearbeitet sind u. eben dadurch eine direkte Vertrautheit mit der Dichtung Vergils zeigen (sehr schön zB. noch die von Pastorino übersehene Stelle in 3, 1 ‚pro iniuria spretae . . . formae', die Aen. 1, 27 ‚spretaeque iniuria formae' nachgebildet ist). Für die Schilderung des Raubes der Proserpina u. des Blumenflors um den See Percus (err. 7) sind die beiden berühmten ovidischen Darstellungen (fast. 4, 427ff; met. 5, 385ff) ausgiebig benützt worden (vgl. dazu F. Zucker: Philol 64 [1905] 471f). Ob vereinzelte Anklänge an Lukrez u. Horaz, die man konstatiert hat, auf unmittelbare Lektüre dieser Autoren zurückzuführen oder als Zitate aus zweiter Hand aufzufassen sind, ist nicht mit völliger Sicherheit auszumachen. Allerdings spricht eine so natürliche Zitierweise wie math. 8, 33, 1 ‚Mavorti decus nostrum', die sofort an Horazens ‚Maecenas . . . decus meum' erinnert, ebenso wie die Benutzung des Gedichtes De rerum natura, das durch seine Bestreitung der Vorstellung einer Aktivität der heidn. Götter bei den christlichen latein. Autoren ja besonders gut bekannt u. hoch angeschrieben war (an erster Stelle bekanntlich bei Arnobius u. Laktanz, daneben auch bei Tertullian), doch ganz bestimmt mehr für die erstgenannte Möglichkeit. Auch die Aratea des Germanicus, die ja sehr beliebt waren, wie die vielen Scholia zeigen (s. Schanz-

Hosius 2[4], 440), u. die er zweimal in der Mathesis nennt, wird er gelesen haben. De err. 17/9 u. 28 hat er einige Stücke aus PsQuint. decl. 4. 5 u. 10 wörtlich ausgeschrieben; vgl. C. Weyman: RevHistLitRel 3 (1898) 333 u. A. Becker: Philol 56 (1902) 476. Es ist zu bedauern, daß F. in dem wichtigen Buche von H. Hagendahl, Latin Fathers and the Classics (Göteborg 1958) übergangen wird, zumal da er sowohl in der Polemik wie in der stilistischen Formung (Klausel!) besonders Arnobius in mancher Hinsicht nahesteht.

C. Sprache u. Stil. Die Schreibweise des F. ist, gleichermaßen in der astrologischen wie in der christl. Schrift, durch eine überhitzte, immerfort den stärksten, ja krassesten Ausdruck suchende Rhetorik gekennzeichnet, vor allem durch den fortgesetzten, zu abgeschmackter Manier gewordenen Gebrauch pleonastischer Ausdrucksformen, wobei der Genitiv der Inhärenz eine hervorragende Rolle spielt. Groß ist der Einfluß der (durchgehend noch metrischen) Klausel auf die sprachliche u. stilistische Gestaltung, die noch auf eine so genaue Untersuchung wartet, wie Hagendahl sie für Arnobius gegeben hat (La prose métrique d'Arnobe [Göteborg 1937]; einiges bei Pastorino 74*/6*). Daß dieser emotionell stark betonte Stil, der öfters an Arnobius erinnert, in der christl. Kampfschrift noch mehr hervortritt als in dem großen astrologischen Werk, liegt in den Themen begründet. – Nachklassische Wörter, insbesondere griechische Lehn- u. Fremdwörter, nicht erstaunlich bei einem in Syrakus gewiß zweisprachig aufgewachsenen Römer, sind recht häufig (recht wertvoll ist der ,Index nominum et rerum ad mathesin pertinentium' in der Ausg. von Kroll-Skutsch-Ziegler 2, 365/84; vgl. dazu die Indices der termini technici in der Ausgabe des Calcidius von Waszink [Plato Latinus 4] 399/423). Die Syntax ist völlig die der nachklassischen Periode (insoweit als der Autor nicht, wie zB. Laktanz, ausgesprochener Cicero-Imitator ist); vgl. dazu Groehl.

D. Werke. I. Mathesis. Diese Schrift ist, neben der Tetrabiblos des Ptolemaios, die ausführlichste u. umfassendste aus dem Altertum erhaltene Darstellung der vermeintlichen Wissenschaft von der Einwirkung der Gestirne auf das Schicksal der Menschen, eine Art Handbuch der *Astrologie, ergänzt u. überholt erst durch die von der Forschung der letzten 60/70 Jahre neu erschlossenen Quellen, welche vorwiegend in den Bänden des Catalogus codicum astrologorum Graecorum veröffentlicht worden sind, dazu Vettius Valens (ed. Kroll 1908) u. Hermes Trismegistos (ed. Nock-Festugière [1954/60]). Entsprechend der Zahl der Planeten umfaßt die Behandlung des Themas bei F. 7 Bücher, denen ein einleitendes Buch, wie der Verfasser am Ende (8, 33, 1) sagt, zur Verteidigung der Astrologie vorausgeschickt ist. Es berichtet über die von der Mittleren Akademie gegen die Sterndeuterei gerichteten Angriffe u. sucht sie, vielleicht vor allem auf Poseidonios gestützt (vgl. dazu jetzt bes. G. Pfligersdorffer, Studien zu Poseidonios [Wien 1959] 7f. 17ff. 85ff. 98), zu widerlegen. Bemerkenswert ist noch das Schlußkapitel des zweiten Buches, in dem F. dem Astrologen als einem Priester der Sterngötter Uneigennützigkeit u. Sittenreinheit zur Pflicht macht. – Die Bücher 2/8 enthalten ein, wenn auch nicht vollständiges, System der Astrologie. Die Behauptung des Verfassers, er gebe, von einem uns unbekannten Fronto, Cicero u. Germanicus abgesehen, als erster eine Einführung in seine Wissenschaft in lateinischer Sprache, ist eine dreiste Lüge angesichts der schon von Scaliger erkannten Tatsache, daß er das uns erhaltene, unter Augustus u. Tiberius verfaßte Lehrgedicht des sog. Manilius gekannt u. ihm den Stoff für die im 8. Buche gebotene sog. Sphaera barbarica entnommen hat. Im übrigen folgt er zumeist griechischen Quellenwerken, deren er eine Menge zitiert. Welche von ihnen er im Original studiert, welche er nur durch Mittelquellen gekannt hat, ist nicht feststellbar. Aber wenigstens die immer wieder gepriesenen ägyptischen ,divini viri' Nechepso u. Petosiris, deren umfassendes astrologisches Werk im hellenist. Ägypten in griechischer Sprache geschrieben worden ist, hat er wohl selbst gelesen. Übrigens sind die astronomischen Kenntnisse des F. in Wirklichkeit sehr kümmerlich; lächerliche Fehler sind ihm unterlaufen. Nicht gering aber ist der kulturgeschichtliche Wert des Werkes.

II. De errore profanarum religionum. a. Inhalt. Kap. 1/5 brandmarken die Vergötterung der Elemente, eine Kritik, die ja in der frühen Apologetik schon ganz gang u. gäbe war, allerdings fortwährend ihre Gestalt geändert hat (für weiteres s. Geffcken, Apol. 325 [Index s. v. Götter]; s. auch A. Lumpe, Art. Elementum: o. Bd. 4, 1089ff). Nach F.

hat Gott die Welt aus der Mischung der vier Elemente geschaffen, der Teufel aber die Menschen verführt, je ein einzelnes Element für das Urprinzip zu halten u. göttlich zu verehren, die Ägypter das Wasser (Isis- u. Osiriskult; vgl. dazu F. Spiegelberg, Das Isis-Mysterium bei F.: ARW 19 [1918] 194), die Phryger die Erde (Mater Magna- u. Attiskult), die Assyrer u. Afrikaner die Luft (Juno- oder Venuskult), die Perser das Feuer (Mithraskult). Anschließend wird dann in Kap. 6/17 eine große Zahl von Mythen euhemeristisch (was gleich in 6, 1 anfängt) u. weiter mit scharfen Invektiven gegen unsittliche Mythen behandelt. Die besprochenen Kulte, die zum übergroßen Teil wohl noch in irgendeiner Form (gelegentlich auch in Verbindung mit dem Kaiserkult, wie die in Kap. 14/5 erwähnten Kulte der Penates, der Vesta u. des Palladium) in der Zeit des F. lebendig waren, sind die folgenden: Liber auf Kreta u. in Theben (Kap. 6); Ceres u. Proserpina in Henna (7); Osiris (8); Adonis als maritus Veneris, daneben Venus als Gattin des Vulcanus (9); Venus auf Cyprus u. Juppiter Sebazius (10); die Korybanten (11). Es folgen allgemeine Betrachtungen über die unwürdigen Folgen des Anthropomorphismus (12). Anschließend werden behandelt Serapis (13), die Penates u. Vesta (14), das Palladium (15), die fünf Minervae (16; in der Hauptsache aus Cic. nat. deor. 3, 59, mit deutlichen Parallelen in Clem. Alex. protr. 2, 28 u. Arnobius 4, 14). Es folgt ein Exkurs über die Entstehung der Götternamen (17). Als letzter Hauptteil folgt Kap. 18/27 eine Behandlung der Zeichen u. sakramentalen Losungsworte (symbola) verschiedener Geheimkulte, welche als vom Teufel eingegebene Nachäffungen biblischer Worte, Bräuche u. Symbole bezeichnet werden. Dieser Abschnitt enthält viele sonst nicht bezeugte Angaben über Geheimkulte. Besprochen werden die Symbole des Attis ‚Aus der Pauke habe ich gegessen‘, des Mithras ‚Sei gegrüßt, Bräutigam‘ u. ‚Gott aus dem Felsen‘, des Bacchus ‚O weh, Zweihörniger, Zweigestaltiger‘, des Osiris ‚Seid getrost, ihr Geweihten‘ (s. dazu A. Wiedemann, Osiris végétant: Le Muséon 4 [1903] 111/25) u. des Dionysos ‚Der Stier Vater der Schlange‘. Zur Seite gestellt werden ihnen stets biblisch-christliche Symbole, von denen jene verzerrende Nachahmungen seien. Den Schluß (Kap. 28/9) bildet eine neue leidenschaftliche Mahnung an die Kaiser, das Heidentum erbarmungslos auszurotten u. die Irrenden auch wider ihren Willen durch zeitliche Leiden vor den ewigen zu bewahren. Dies sei ihre Pflicht gegen Gott. – Obschon wir kein antikes Zeugnis dafür haben, liegt doch der Gedanke nicht fern, daß unsere von einem hochgestellten Mann den Kaisern Constantius u. Constans gewidmete Schrift auf deren Religionspolitik, ihre Opferverbote u. Strafandrohungen an die Heiden in den Jahren 341, 344, 346, 353, 356 (Cod. Theod. 16, 10, 2/6. 12) nicht ohne Einfluß gewesen ist. Ernst gemacht mit diesen Drohungen hat freilich erst Theodosius.

b. Quellen. Die Quellen des F. für seine Angaben u. Urteile über die profanae religiones zu ermitteln, ist kaum möglich. Seine Kritik derselben hat er in den Hauptsachen mit den älteren Apologeten gemein, ohne daß man einen von ihnen als Vorlage des F. bezeichnen könnte, zumal es sich meist um Material handelt, das die Christen schon in der heidn. Mythenkritik (seit Xenophanes), in der stoischen Mythendeutung u. in der von diesen beiden wieder beeinflußten jüdischen Apologetik finden konnten. Es ist aber zu bemerken (klare Ergebnisse, die auf einer sehr ausführlichen u. umsichtigen Interpretation beruhen müßten, fehlen hier noch durchaus), daß F. doch in mancher Hinsicht eine weiter entwickelte Form der christl. Apologetik (oder besser der Angriffe auf die heidn. Religion) vertritt (wie zB. bei der oben gestreiften Bestreitung der Vergöttlichung der Elemente). Es ist anzunehmen, daß ihm, wie seinem älteren Zeitgenossen Arnobius, die Schrift des Porphyrios gegen die Christen vorgelegen hat u. daß die Reaktion darauf seine Polemik gegen die heidn. Religion sehr viel weiter geführt hat, als diese in der Zeit der Apologeten wie Aristides, Athenagoras u. Tertullian üblich war. Unmittelbare Benutzung läßt sich jedenfalls feststellen für Cic. nat. deor. 2, 66/70 (ein auch sonst von christl. Schriftstellern [zB. Lact. inst. 1, 11, 40; s. o. Sp. 952] benutzter Abschnitt), so im 17. Kapitel über die Etymologie der Götternamen unter Beimischung wörtlicher Entlehnungen aus PsQuint. decl. 4, 13f. Verschiedenes stammt nach Geffcken, Apol. 317 direkt aus Clem. Alex. (vgl. dazu auch Pastorinos Kommentar): zB. F. 10, 1 (Sebazius) aus protr. 2, 16, 2; F. 12, 4 aus protr. 2, 34. Für das, was an De err. das Wertvollste ist, die Berichte über die Geheimkulte, fehlt uns die Möglichkeit, die

Quellen zu bestimmen; doch stammt da sicherlich vieles aus eigener Erfahrung u. Beobachtung oder mündlicher Erkundung des Autors (was dann zu dem Rückschluß führt, daß auch die in Kap. 2, 6/17 von ihm beschriebenen Mythen im allgemeinen zu seiner Zeit nicht schon veraltet waren). Denn sowenig wir F. als geistige Persönlichkeit sehr hoch stellen können, sein brennendes Interesse für religiöse Fragen u. seine leidenschaftliche Bemühung darum stehen außer Frage.

c. Charakterisierung. De err. ist nicht mehr eine ‚Apologie‘ zu nennen. Denn F. denkt nicht daran, das Christentum noch zu verteidigen. Von keinem der Vorwürfe, die jahrhundertelang gegen die christl. Religion u. ihre Bekenner gerichtet worden waren, nimmt er mehr Notiz; denn sie befindet sich nicht mehr in der Defensive, sondern sie ist zum Angriff gegen diejenigen übergegangen, die sich noch nicht zu ihr bekennen. F. ist unseres Wissens der erste, der, selbst erst vor kurzem Christ geworden (8, 4: at ego nunc sacrarum lectionum institutione formatus), diesen Angriff mit der Leidenschaft des Renegaten führt. Er fordert nicht mehr nur Tolerierung des Christentums oder dessen Schutz gegen heidnische Verfolgung, sondern Ausrottung des Heidentums. Er fordert die Kaiser auf, die Ausübung der heidn. Kulte durch scharfe Edikte zu untersagen, die Zuwiderhandelnden streng zu bestrafen, die Tempel zu zerstören, ihre Güter einzuziehen, die Götterbilder aus kostbarem Metall einzuschmelzen u. in Geld umzumünzen. Begründet wird diese Forderung mit der Vernunftwidrigkeit u. der moralischen Schädlichkeit der heidn. Kulte. Ihre Beseitigung durch staatlichen Eingriff sei umso mehr berechtigt, als sie durch staatliche Akte, durch Tyrannen oder durch Gemeindebeschlüsse, die Tyrannen oder anderen Mächtigen zuliebe gefaßt wurden, eingerichtet worden seien; denn durchgehend folgt F. der von der christl. Apologetik begierig aufgegriffenen Lehre des Euhemeros, welche die Götter als einstige, nach ihrem Tode zu Göttern erhobene Menschen erklärte. – Die Beweisführung des F. ist eine solche nur im Sinne eines von der alleinigen Wahrheit der christl. Lehren schon Überzeugten. Der ‚Irrtum‘ der heidn. Religionen wird bewiesen durch Bibelworte, deren Wahrheitsgehalt als unbezweifelbar der Argumentation zugrundegelegt wird. Die Tatsache, daß die heidn. Lehren keine Stütze in der Bibel finden, ist Beweis ihrer Falschheit u. Verwerflichkeit. – Der Angriff des F. richtet sich zwar auch gegen die altrömische u. gegen die eigentlich griechische Religion, deren Unsittlichkeit nach alter Apologetensitte gegeißelt wird. Der größere u. wichtigere Teil der Schrift aber ist gegen die orientalischen Mysterienkulte gerichtet, die religiösen Mächte, welche die heidn. Welt jener Jahrhunderte beherrschten u. daher das Hauptangriffsziel der offensiv gewordenen Kirche bilden mußten. Hierfür eben ist das Büchlein des F. eines der stärksten u. interessantesten Dokumente.

d. Christl. Bildung. Die recht dürftige christlich-theologische Bildung des F. hat A. Reatz, Das theologische System der Consultationes Zacchaei et Apollonii (1920) 135/46 besprochen. Ob die ganz oberflächlichen Parallelisierungen heidnischer Symbole u. Begehungen mit christlichen Lehren u. Bräuchen geistiges Eigentum des F. oder von ihm aus älterer christl. Überlieferung genommen sind, wissen wir nicht; letzteres ist wohl wahrscheinlicher. Die Herkunft seiner Bibelzitate hingegen hat festgestellt werden können: sie stammen größtenteils (47 von 59) aus Cyprians Testimonia u. dessen Schrift Ad Fortunatum, teilweise auch in der Reihenfolge der Zitate mit ihm zusammengehend. Vgl. B. Dombart: ZwTh 22 (1879) 374/89 u. E. J. Martin: JThSt 24 (1923) 318/25.

J. B. Bauer, Textkritisches zu F., De err. prof. relig.: WSt 71 (1958) 153/60; Zu F., De err. prof. relig. 5, 4: Eranos 57 (1959) 73/5. – G. Blaskó, Grundlinien der astrolog. Weltanschauung nach der Mathesis des F., masch. Diss. Innsbruck (1956). – F. Boll, Art. F.: PW 6 (1909) 2365/79. – L. Castiglioni, Decisa forficibus: Acme 1 (1948) 43/5. – F. Chatillon, L'eau baptismale dans les perspectives de F.: Mél. M. Andrieu (Strasbourg 1956) 95/101. – C. Clemen, Zu F.: RhMus 73 (1918) 350/8. – J. Coman, Essai sur le De err. prof. relig. (Bucarest 1934). – A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie [2](1910). – F. J. Dölger, Nilwasser u. Taufwasser. Eine religionsgeschichtliche Auseinandersetzung zwischen einem Isisverehrer u. einem Christen des 4. Jh. nach F.: ACh 5 (1936) 153/87; Die Bedeutung des neuentdeckten Mithrasheiligtums von Dura-Europos für die handschriftl. Überlieferung der heidn. Mysteriensprache bei F. u. Hieronymus: ebd. 286/8. – A.-J. Festugière, Trois dévots païens. Prières et conseils de vie (Paris 1944). – C. A. Forbes, F. and the secular arm: ClassJourn 55 (1960) 146/51; Critical notes on F., De errore:

VigChr 21 (1967) 34/38. – TH. FRIEDRICH, In Iulii F. de err. prof. relig. libellum quaestiones, Diss. Bonn (1905). – J. GEFFCKEN, Zwei griech. Apologeten (1907) 317. – G. GROEHL, De syntaxi Firmiciana, Diss. Breslau (1918). – P. HADOT, Art. F.: DictSpir 5 (1964) 384/8. – P. HENRY, Plotin et l'Occident: F., Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe (Louvain 1934). – G. HEUTEN, Une variante de la Bible préhiéronymienne: Latomus 3 (1939) 261/3; La traduction néerlandaise de F.: ebd. 158/63. – W. KROLL, Zu F. Math. II Pr. 4: BPhW 52 (1932) 987/90. – G. VAN DER LEEUW, The Στοιχεῖα in F.: Ägypt. Rel. 1 (1933) 61/72. – C. H. MOORE, Julius F., der Heide u. der Christ, Diss. München (1897). – A. MÜLLER, Zur Überlieferung der Apologie des F., Diss. Tübingen (1908). – G. NÉMETHY, Coniecturae ad emendandum F. astrologum = Abh. Ungar. Akad. 23 (Budapest 1918). – A. PASTORINO, Einl. der Ausg. = Bibl. di Studi superiori 27 (Firenze 1956) VII/LXXVI. – L. M. PRINDLE, Quaestiones de libello quem Iulius F. scripsit de err. prof. relig.: HarvStud 33 (1922) 181/2. – A. QUACQUARELLI, La parentesi negli apologeti latini da Tertulliano a F.: Orpheus 4 (1957) 63/75. – U. RIEDINGER, ... ΘΑΡΡΕΙΤΑΙ ΘΕΟΥ ΤΑ ΜΥΣΤΗΡΙΑ. Ein Beitrag des PsKaisarios zu den Symbola des F.: Perennitas Th. Michels (1963) 19/24. – F. SKUTSCH, F. De err. prof. relig.: RhMus 60 (1905) 262/72. – V. STEGEMANN, Dorotheos von Sidon u. F. Ein Beitrag zur Bewertung der Quellenexzerpte in der Mathesis: Hermes 78 (1943) 113/31. – P. THOMAS, Notules critiques: BullAssBudé 1925, 377/82. – A. VECCHI, F. e la lettera agli Ebrei: Convivium 25 (1957) 641/51. – F. WALTER: BPhW 48 (1928) 1467/70. – T. WIKSTRÖM, In F. studia critica, Diss. Uppsala (1935); Firmiciana: Eranos 40 (1942) 37/80; Zum Text der sog. Apologie des F.: Eranos 53 (1955) 172/92. – K. ZIEGLER, Neue F.-Lesungen: RhMus 60 (1905) 273/96; Zur Überlieferungsgesch. des F.: ebd. 417/24; Ausg. von De err. (1908); Einl. zur Ausg. von De err. = Das Wort der Antike 3 (1953) 5/37.

K. Ziegler.

Firmung s. Taufe.

Fisch, Fischer, Fischfang.

A. Nichtchristlich. I. Ägypten. Für die Kenntnis ägyptischer Verhältnisse, bes. in der für F.kulte wichtigen Spätzeit, sind griechische u. römische Autoren trotz mancher Unzuverlässigkeiten unsere Hauptquelle, da aus Ägypten selbst nur vereinzelte u. meist mehrdeutige Belege vorliegen. Das Interesse dieser Autoren für Phänomene bes. der ägyptischen Religion läßt die Bedeutung der letzteren für unsere Kenntnis der Umwelt des Frühchristentums sichtbar werden.

a. F. als Nahrungsmittel. See- u. Fluß-F. waren im alten Ägypten stets eines der wichtigsten Nahrungsmittel (vgl. zB. die Lehre für Merikarê: J. B. Pritchard, Near Eastern Texts [2][Princeton 1955] 417). Darstellungen

des F.fangs mit Netzen, Reusen, Angeln u. Harpunen sind schon im AR sehr häufig. Darüber hinaus wurde der F.reichtum des Nil auch in Jagdszenen am Fluß gern gezeigt u. das Ausnehmen, Dörren u. Zubereiten der F. dargestellt (Belege Klebs 1, 74/6; 2, 100/2; 3, 86/8; Hopfner, Plutarch 2, 69/71). Noch Herodot berichtet, daß die Ägypter F. auch getrocknet oder eingesalzen u. roh, gebraten oder gekocht aßen (Herodt. 2, 77); einige Ägypter ernährten sich ausschließlich von F. (ebd. 2, 92). Vgl. auch ebd. 2, 15. 113 (F.-pökeleien an der Küste); ebd. 2, 149; 3, 91; Diod. 1, 52, 5 (Erträge des F.fangs am Moirissee); ebd. 1, 36, 1; 1, 43, 3 (F.reichtum des Nils, leichter Fang bei Rückgang der Überschwemmung); Ael. n. a. 6, 32; 10, 43 (F.fang in der Mareotis); Heliod. Aethiop. 1, 5 (Ernährung von getrockneten F.). F. waren ein außerordentlich billiges Nahrungsmittel (Belege Hopfner, Tierkult 151; ders., Plutarch 2, 70; vgl. Clem. Alex. paed. 2, 1, 13, 2. 14, 1. 15, 2). Die von Plutarch (Is. et Os. 353 D) in Zusammenhang mit der F.enthaltung der Priester geäußerte Ansicht, hier zeige sich der F. als weder notwendige noch einfache Speise, widerspricht den Tatsachen. Auch die heiligen Tempeltiere fütterte man mit F. (Herodt. 2, 65; Diod. 1, 83, 3; vgl. A. Hermann: MDIK 7 [1937] 38).

b. F.kulte. 1. Allgemein. Die Bedeutung des F. als Volksnahrungsmittel widerlegt Nachrichten griechisch-römischer Autoren, in denen F.kulte oder F.abscheu u. damit verbundene Speiseverbote übertrieben wurden. In Einzelfällen lassen sich Verallgemeinerungen auch durch Quellenvergleich aufdecken; zB. schreibt Strabo die Verehrung des Lepidotos u. Oxyrrhynchos allen Ägyptern seiner Zeit gemeinsam zu (17, 1, 40), doch hielten es die Fischer eines Fajumdorfes iJ. 46 nC. nicht für überflüssig, eigens einen Eid zu leisten, daß sie diese beiden F.arten als εἴδωλα der betreffenden Götter nicht fangen würden (PSoc. Ital. 8 nr. 901), u. selbst die Einwohner des der Stadt Oxyrrhynchos benachbarten Kynopolis hielten sich nicht an die Heilighaltung des Oxyrrhynchos, was einen Bürgerkrieg verursachte (Plut. Is. et Os. 380). Clemens Alex. führt die Verehrung dieses F. sogar als Beispiel für die religiöse Zersplitterung der Ägypter an (protr. 2, 39, 5). PsLukian bezeugt ebenfalls die lokale Begrenztheit der Tierkulte, wobei er die F.enthaltung eigens erwähnt; irrigerweise führt er die Tierverehrung auf die Zeichen des Zodiakus zurück (astrol. 7). Überhaupt sind Mißverständnisse bei den antiken Autoren zu berücksichtigen, wie zB. das der Fangverbote im Abaton des Osirisgrabes bei Philae in der Mitteilung Plutarchs, selbst Vögel u. F. näherten sich der Insel nicht (Is. et Os. 359B; H. Junker, Das Götterdekret über das Abaton = DenkschrAkW 56, 4 [1913] 22. 72). Zu den irrigen Ansichten Herodots über die Fortpflanzung der F., den nächtlichen Gebrauch der F.netze als Mükkenschutz u. ähnliches vgl. A. Wiedemann, Herodots zweites Buch (1890) 380. 384. Eine Identifizierung der in den Texten erwähnten F.arten ist nicht immer möglich. Zu den F.arten in bildlichen Darstellungen des AR vgl. C. Gaillard, Recherches sur les poissons = MemInstFrançArchOr 51 (Kairo 1923); in den Hieroglyphen: P. Montet, Les poissons employés dans l'écriture hiéroglyphique: BullInstFrançArchOr 11 (1914) 39/58. Antike Aufzählungen von Nil-F. finden sich bei Athen. 7, 312 AB u. Strabo 17, 2, 4. Zur dekorativen Verwendung von F. auf Gefäßen vgl. Fl. Petrie, Prehistoric Egypt (London 1920) nr. 71/72 (vorgeschichtl. Tonschalen); W. Krönig, Ägyptische Fayenceschalen des NR: MDIK 5 (1934) 144/66 (Fayenceschalen mit einer von der Realität ausgehenden Ornamentik, deren wesentlichste Motive der Teich, Lotus, Papyrus, F. u. Wasservögel sind); Desroches-Noblecourt 1/34 (Salbgefäße, Schmuckanhänger u. ähnliches in F.-form).

2. Einzelheiten. F.kulte sind zwar bereits für die ägyptische Frühzeit belegt (vgl. den F. auf dem Kopf der mendesischen Gaugöttin Hatmehit u. im Zeichen ihres Gaues oder die Siegelabbildung: H. Schäfer, Kunst des alten Orients [1925] Abb. 195), doch werden die Nachrichten erst im NR u. in der Spätzeit häufiger. Dies hängt einerseits damit zusammen, daß an der späteren Überlieferung der Volksglaube stärkeren Anteil hat, der die F.kulte offenbar mehr pflegte als die offizielle Religion. Andererseits ist es auf die Neubelebung der Tierkulte im NR u. ihre Hochblüte in der Spätzeit zurückzuführen (vgl. Bonnet 192. 816). – Verehrte F.arten im einzelnen: Der Aal war nach Herodot dem Nil heilig (2, 72). Auf seine Verehrung spielten Antiphanes u. Anaxandrides an (bei Athen. 7, 299 E). Drei in Sais gefundene Bronzefiguren des F. waren dem Atum ge-

weiht (hierzu u. zum Aalblut in der Zauberliteratur vgl. Dölger 2, 113f). – Der Latus wurde nach Strabon (17, 1, 40. 47) in Latopolis, dem heutigen Esne, verehrt, wo sich zahlreiche Mumien des F. fanden (C. Gaillard - G. Daressy, La faune momifiée: CatGénAntÉg [Kairo 1905] nr. 29588/95. 29729/33). Hadrianische Münzen aus Latopolis zeigen sein Bild. Opfer an die hl. F. in Latopolis werden noch in der Vita des Pachomius, Kap. 4 erwähnt: CSCO Scr. copt. ser. 3, 7, 2. Bronzefiguren des F. wurden in Esne u. Memphis gefunden; die in Berlin befindlichen tragen eine Weihung an Neith (Inv. nr. 11489) u. könnten Strabos Mitteilung bestätigen, in Latopolis würden Athena u. der Latus verehrt (17, 1, 47; zur Gleichsetzung von Neith mit Athena bei antiken Autoren s. Bonnet 517). – Vom Lepidotos behauptet Strabo, er werde von allen Ägyptern gemeinsam verehrt, s. o. Sp. 961. Herodot bezeichnet ihn als dem Nil heilig (2, 72). Bronzefiguren des F. fanden sich außer in Abydos u. Athribis vorwiegend im Tempel von Lepidontopolis, der dem Onuris u. der Mehit geweiht war (Belege Bonnet 192). Der F. war der Mehit heilig, doch könnte ein Hinweis auf Onuris in der Erzählung des Nikander v. Kolophon liegen, Ares (= Onuris) habe sich auf der Götterflucht vor Typhon in einen Lepidotos-F. verwandelt (bei Anton. Lib. 28, 2). Nicht eindeutig als Lepidotos zu bestimmen ist der F., den Hatmehit, die Göttin des 16. unterägyptischen Gaues, auf dem Haupte trägt. – Der Maiotes wurde nach Aelian (n. a. 10, 19) u. Clemens Alex. (protr. 2, 39, 5) von den Bewohnern von Elephantine verehrt. Zur Begründung schildert Aelian sein Erscheinen als Vorbote der Nilflut. – Zum Oxyrrhynchos s. o. Sp. 961. Die Oxyrrhynchiten aßen keinen F., der geangelt worden war, da am Angelhaken schon ein Oxyrrhynchos gebissen haben könne (Plut. Is. et Os. 353C; Ael. n. a. 10, 46); auch prüften sie genau, ob sich im Netz nicht etwa ein Exemplar dieses F. gefangen habe (Ael. aO.). Die an verschiedenen Orten gefundenen Figuren des F. tragen vielfach die Attribute der Hathor (hierzu u. zur Verwandlung der Venus [= Hathor] in einen F. in Ovids Version der Götterflucht vgl. Dölger 2, 118/23). Wenn Aelian berichtet, der Oxyrrhynchos sei aus den Wunden des Osiris entstanden, so bildet diese Sagenversion eine Antithese zu der verächtlichen Behauptung, er gehöre zu den F., die den Phallos des Osiris gefressen hätten (n. a. 10, 46; s. u. Sp. 965; Kees, Ägypten 59_6). – Der Phagrus wurde in Syene als Vorbote der Nilflut verehrt (Plut. Is. et Os. 353 C; Ael. n. a. 10, 19; vgl. Clem. Alex. protr. 2, 39, 5). Nach Alexander Polyhistor (bei Steph. Byz. s. v. Phagrorion) u. Strabo (17, 1, 26) gab es auch eine Stadt Phagrorion bzw. Phagroriopolis (H. Kees, Art. Phagroriopolis: PW 19, 2 [1938] 1516f). – Eine Verehrung des Silurus (Wels) überliefern Aristides (apol. 12, 7, syr. Rez.; vgl. Dölger 2, 145/52) u. Aelian (n. a. 12, 29). Als Göttertier könnte der Wels gedacht sein, der im Namenszeichen des Narmer die Feinde schlägt (H. Schäfer, Von ägypt. Kunst [4][1963] 151 Abb. 138). Zum Ant- bzw. Abdu-F. s. u. Sp. 966.

c. Abscheu vor F. In einem durch Berücksichtigung der Gegensätzlichkeit der religiösen Anschauungen einzelner ägyptischer Gaue nicht auflösbaren Widerspruch zur Verehrung einzelner F.arten steht ein Abscheu, der nach den antiken Berichten unterschiedslos allen F. gegenüber empfunden wurde. Die Hieroglyphen bezeugen diese Haltung bereits für die Frühzeit: als Determinativ erscheint ein F. nicht nur in F.namen, sondern auch bei Abscheu, Ekel; so Erman-Grapow, Wb. 1, 453; vgl. Horap. hierogl. 1, 44; Plut. Is. et Os. 363 F; Clem. Alex. strom. 5, 7, 41, 4: Symbol des Hasses; zum Ganzen s. Hopfner, Plutarch 2, 152f. Der F. des Silbenzeichens ḫ ȝ findet sich häufig in Worten pejorativen Charakters (Leiche, Unrecht, Unwetter usw; Erman-Grapow, Wb. 3, 359/64). In den Pyramiden der Könige vom Ausgang des AR wurden F.hieroglyphen vermieden (P. Lacau: ZÄgSpr 51 [1914] 42/9). F. fehlen auch auf den Opfer- oder Speisetischen des Totenkultes; jedoch werden sie in Gabendarstellungen besonders des NR herangetragen (Belege Klebs 1, 142; 2, 102; 3, 88). Zu den F.träger-Gruppen (Nilgötter ?) des MR s. Kees, Götterglaube 64; vgl. hier auch zum Vorkommen von F. in der Opferliste Osorkon II (22. Dyn.). Ebenso wie die Verehrung von F. führte auch ihre Verachtung zu Speiseverboten. Doch beschränkten sich diese nicht auf bestimmte F.arten. Der Nubierkönig Pianchi (25. Dyn.) empfing die Herren von Unterägypten mit einer Ausnahme nicht in seinem Palast, da sie unrein waren u. F. aßen (H. Schäfer, Urk. der ält. Äthiopierkönige 1 [1905] 3, 53f). Daß die ägyptischen Priester

keine F. aßen, berichten zahlreiche Autoren (Herodt. 2, 37; Plut. Is. et Os. 353 D. 363 F; quaest. conv. 8, 729 A; Porphyr. abst. 4, 7; Clem. Alex. strom. 7, 6, 33, 8/34, 1; Horap. hierogl. 1, 14). Herodot hebt die völlige F.enthaltung der Priester von dem unmittelbar zuvor berichteten, bestimmte heilige F. betreffenden Speiseverbot in Oxyrrhynchos u. Syene deutlich ab. Er erzählt, daß selbst am 9. Tage des 1. Monats, an dem jeder Ägypter vor der Tür einen F. esse, die Priester diesen F. verbrennen. Noch eindringlicher als durch Verbrennen wurde die Verachtung der F. durch Zertreten zum Ausdruck gebracht, wie es in Edfu am Stadtfeste geübt wurde (H. Brugsch, Drei Festkalender [1877] 3, 29. 31. 41; Hopfner, Plutarch 2, 74). Hier gelten die F. geradezu als ‚Götterfeinde', sind also in den Kreis der typhonischen Tiere gezogen. Wenn Plutarch (Is. et Os. 358 B) im Widerspruch zu seinen Mitteilungen über die Verehrung des Oxyrrhynchos u. Phagros (Is. et Os. 353 CD) berichtet, diese F. u. der Lepidotos hätten das Aidoion des Osiris gefressen u. würden daher am meisten verabscheut, so wird in dieser Version ein Grund für den typhonischen Charakter der F. mitgeteilt. Sie dürfte auf Propaganda aus dem Osiriskreis gegen die Verehrung dieser F. zurückgehen (Kees, Ägypten 59). Daß die Verachtung der F. ganz allgemein auf den typhonischen Charakter des Meeres zurückzuführen sei, von den See-F. ausgegangen u. auf die Nil-F. übertragen worden sei (Hopfner, Tierkult 151/5), scheint nicht nachweisbar u. widerspricht dem hohen Alter dieser Haltung gegenüber dem F. Die negative Wertung des im Meere verkörperten Seth setzt sich erst in späterer Zeit im Zusammenhang mit dem Osiris-Seth-Gegensatz durch (Roeder, Art. Set: Roscher, Lex. 4, 725/84; Kees, Ägypten 12. 269; Art. Seth: PW 2 A 2 [1923] 1896/1922); die Begründung der F.enthaltung der Priester durch den Haß gegen das Meer bei Plutarch (quaest. conv. 8, 729) geht von dieser späten Wertung aus. Die Vorstellung, daß F.genuß Unreinheit mit sich bringe, geht auch aus Vorschriften des Totenbuches u. aus Zauberanweisungen hervor (s. u. Sp. 1011f).

d. F. im Mythos. In einigen Texten u. bildlichen Darstellungen des Totenkultes treten, vornehmlich seit der Ramessidenzeit, F. in Zusammenhängen auf, die einer verächtlichen Haltung entgegengesetzt sind, aber auch nicht mit den oben behandelten F.kulten identifiziert werden können. So erscheinen der Decher-F., Ant-F. u. Abdu-F. als Begleiter der Sonnenbarke u. Ansager des Schlangenfeindes (Texte bei Hopfner, Plutarch 2, 69; Desroches-Noblecourt 13; nach dem ägypt. Totenbuch [Kap. 100] will die Seele des Verstorbenen den Ant-F. anblicken). Der Sonnengott wird sogar unmittelbar als großer Abdu-F. angesprochen (Belege Kees, Götterglaube 65_4; Bonnet 193; Desroches-Noblecourt 18). Desroches-Noblecourt glaubt (12/15), Decher-F. u. Ant-F. seien im Gegensatz zum rein mythologischen Abdu-F. als Tilapia nilotica zu bestimmen, woraus sich deren häufige Verwendung an Salbgefäßen, auf Skarabäen u. als Amulette im NR erklärte (vgl. aO. Taf. 1a Abb. 8/10). Der Ant-F., der in Darstellungen vor den Tieren des Thot u. des Anubis erscheint, wäre eine der des öfteren in Texten erwähnten Verwandlungen des Abdu-F. (ebd. 18). Der Abdu-F. selbst ist in einem Grabe in Deir-el-Medineh anstelle der von Anubis betreuten Mumie dargestellt, so daß seine Beziehung zu Osiris offenkundig ist (B. Bruyère: BullInstFrançArchOr 27 [1927] 41/8; Desroches-Noblecourt Abb. 11; Goodenough 5 Abb. 9). – Dagegen bleibt bis heute fraglich, ob auf dem viel diskutierten Holzsarkophag von El-Gamhud die wohl sicher vorhandene Beziehung des über der aufgebahrten Mumie dargestellten F. zur Unsterblichkeit entweder durch Hinweis auf die Seele des Toten (W. Spiegelberg, Der F. als Symbol der Seele: ARW 12 [1909] 574f), auf den Ant-F. als Geleiter der Sonnenbarke (A. Wiedemann, Der F. Ant: Sphinx 14 [1910] 232ff; Bonnet), auf den Abdu-F. als Bild der Angleichung des mumifizierten Toten an Osiris (Desroches-Noblecourt) oder auf den Oxyrrhynchos der Hathor (Dölger) angedeutet werden soll (Lit. Bonnet 193f; Desroches-Noblecourt 16/8 Abb. 15; Goodenough 5 Abb. 11). Ein allgemein in der ägyptischen Spätzeit verbreitetes F.symbol, das den Ursprung für das christliche F.symbol hätte bilden können (E. Mahler, Das F.symbol auf ägyptischen Denkmälern: ZDMG 67 [1913] 37/48), läßt sich aus den genannten Denkmälern keinesfalls erschließen.

II. Mesopotamien. a. F. als Lebenssymbol. Bereits in der Bemalung von Gefäßen der Hassuna- u. Samarrakultur finden sich F.darstellungen (E. Herzfeld, Samarra 5 [1930] nr. 6f; H. Field-R. A. Martin: AmJ-

Arch 39 [1935] 316 Taf. 31). Ob dem hier u. auch später auftretenden Motiv des von einem Vogel angegriffenen F. eine über das Dekorative hinausgehende Bedeutung (Goodenough 5, 14/6) zugrunde liegt, ist fraglich. A. Roes hat die weite Verbreitung dieses Motivs u. von Darstellungen von F. u. Vögeln nebeneinander in der antiken Welt aufgezeigt, ohne die auch von ihr vermutete symbolische Bedeutung klar definieren u. belegen zu können (Birds and Fishes: Jaarber. Ex Or. Lux 10 [Leiden 1945/8] 461/72; vgl. auch van Buren, Fish-Offerings 121). Auch die stereotypen Reihen von F. auf Siegeln der Dschemdet-Nasr-Periode werden teils rein dekorativ, teils symbolisch gedeutet. A. Moortgat, Vorderasiatische Rollsiegel (1940) 8 spricht von ‚. . . sicher doch Symbolen religiöser oder magischer Art'. Lediglich eine Verdeutlichung dargestellten Wassers sind F., die auf akkadischen Siegeln erscheinen oder später die Flüsse assyrischer Reliefs füllen. Seit akkadischer Zeit beleben F. auf Bildwerken u. Siegeln besonders häufig das Wasser, das aus der Vase quillt, die Enki (Ea), der Gott der Wassertiefen, aber auch andere Gottheiten, der ‚nackte Heros' u. selbst der König tragen. Frau van Buren hat die Denkmäler mit wasserspendendem Gefäß zusammengestellt (Flowing Vase passim; Symbols 124/33). Ihre Deutung als ‚Symbol of the fertility brought about by the heaven-sent water' (Symbols 133) wird durch viele Beispiele mit sowohl auf- wie absteigenden Wasserströmen bestätigt. Hierzu ist besonders an die nach unten hängenden Gefäße auf dem Kultbecken aus Assur in Berlin zu erinnern (A. Parrot, Assur [1961] 74 Abb. 82f). Zu Siegeln, auf denen himmlische Genien die Wasserströme speisen, vgl. E. D. van Buren: Studia Bibl. et Orient. 3 (1959) = AnalBibl 12 (1959) 343/55. Über die Meinung van Burens hinaus, daß die F. lediglich die ‚living quality' des Wassers der überfließenden Vase anzeigten (Fish-Offerings 101), möchte man in den F. selbst ebenfalls einen Hinweis auf die durch das Wasser vermittelte Fruchtbarkeit sehen. Ihr eigenständiger Symbolgehalt wird vielleicht dadurch angedeutet, daß die F. fast immer auch in abwärts gerichteten Wasserströmen aufwärts schwimmen. Zur Statue Gudeas mit fünf wasserspendenden Gefäßen, deren eines der Herrscher trägt u. deren Wasser ebenfalls F. beleben (V. Scheil, Nouvelles statues de Gudea: RevAss 27 [1930] 161/4), ist die literarische Nachricht zu vergleichen, daß der Herrscher eine seiner Hauptaufgaben darin sah, Kanäle mit fließendem Wasser anzufüllen u. F. in den Teichen sein zu lassen (B. Meissner, Assyrische Jagden = AO 13, 2 [1911] 30). Es sei hierzu schließlich noch auf die ideogrammatische Bedeutung ‚Menge, Überfluß' des assyrischen Zeichens EA für F. hingewiesen, die F. Delitzsch, Die Entstehung des ältesten Schriftsystems (1897) 70/1 auf die außerordentliche Fruchtbarkeit der F. zurückführte. Die Bedeutung des F. als Zeichen der für das Glück des Menschen unabdingbaren Fruchtbarkeit bewässerten Landes erklärt auch die glückhafte Vorbedeutung des F. in der babylonischen Astrologie (vgl. M. Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens 2 [1912] 693). Daß die F. im Wasser der überströmenden Vase die Menschen im Wasser des Lebens versinnbildlichen sollten (Goodenough 5, 119), scheint nicht belegt. – Auf Siegelzylindern erscheint der Wassergott Ea auch ohne ein Wassergefäß, lediglich mit Wasserströmen, in denen oft ebenfalls F. schwimmen. Obwohl das Sternbild des ‚Südlichen F.' in Texten der Zeit Assurbanipals ‚F. des Ea' genannt wird (A. Jeremias, Art. Sterne: Roscher Lex. 4, 1427/1508, bes. 1466f), ist Eas Attribut ursprünglich nicht der F., sondern der Ziegen-F., der auf Kudurrus u. Siegeln bei der Gottheit, unter ihren Füßen oder unter dem sie vertretenden Widderkopfszepter dargestellt ist (van Buren, Symbols 149; vgl. P. Amiet: Syria 37 [1960] 216_2). Van Buren vermutet den Ursprung dieses Attributs in der Darstellung eines F. als Fußbank des Gottes auf einem akkadischen Siegel (Fish-Offerings 111 Abb. 10); doch erwähnt sie selbst einen F. in gleichem Zusammenhang mit einer nicht mit Ea identischen Gottheit bereits auf einem frühdynastischen Siegel (ebd. 108 Abb. 9). Der Ursprung des Ziegen-F. ist also noch nicht ganz geklärt. Gleiches gilt für die Entstehung eines anderen Mischwesens: gemeinsam mit dem Ziegen-F., aber auch ohne ihn u. bisweilen in der Zweizahl erscheint in Relief- u. Siegeldarstellungen der Menschen-F. (‚F.-Kentaur', Darstellungsbelege J. Sturm, Art. Oannes: PW 17, 2 [1937] 1678; E. Unger, Art. Fischkentaur: ReallexAssyr 3, 1 [1957] 70f). Da ein solches Tier manchmal gemeinsam mit einem Ziegen-F. den Gott Ea trägt oder auch dessen wasserspendendes Gefäß

hält, dürfte der Menschen-F. gleichfalls als Attribut dieses Gottes anzusehen sein. – Unabhängig von Wasserströmen erscheinen einzelne F. auf Siegelzylindern fast jeder Epoche der mesopotamischen Glyptik. Den verschiedensten Gottheiten u. mythischen Vorgängen beigegeben, kann der F. nicht als Symbol oder Attribut einer bestimmten Gottheit gelten. Andererseits ist der symbolische Charakter des auf Siegeln dargestellten F. durch die sehr häufige Parallelität zu anderen Symbolen, wie dem Stern, Halbmond, Rhombus oder den ‚sieben Punkten' gesichert. Daß der Symbolgehalt auch des einzeln dargestellten F. der oben für die F. im Wasser der überfließenden Vase herausgestellten Fruchtbarkeitssymbolik nahekommt, ist zu vermuten. Bestärkt wird diese Vermutung durch den Umstand, daß sich auffällig oft, besonders in neuassyrischen u. neubabylonischen Siegelbildern, ein F. u. ein Rhombus übereinander, nebeneinander oder einander gegenüber zu beiden Seiten einer Gottheit oder eines Tieres finden (vgl. zB. L. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux et des cachets de la Bibl. Nat. [Par.1910] nr. 339f. 350; ders., Mus. du Louvre, Catal. des cylindres [Par. 1920/23] Taf. 52, 9; 86, 11; 89, 7). Dölger sah im Rhombus unter Hinweis auf die Erwähnung einer Votivvulva in einem Ischtar-Tamuz-Hymnus (H. Zimmern, Babylon. Hymnen u. Gebete 2 = AO 13, 1 [1911] 18) das Symbol weiblicher Fruchtbarkeit, so daß sich die häufige Parallelität von F. u. Rhombus aus dem gemeinsamen Symbolgehalt erklärte, wenn auch Belege für die Gleichsetzung von F. u. Phallos für den mesopotamischen Raum fehlen (Dölger 2, 225; vgl. Goodenough 5, 15/6). Jedoch ist die Deutung des Rhombus auf Siegeln umstritten; die meisten Autoren lassen die Frage offen (vgl. zB. W. Deonna, Le symbolisme de l'oeil [Bern 1965] 25. 68). Van Buren gibt der Deutung als Auge den Vorzug (Symbols 115f. 119). Nun werden zwar auch in Texten Beschwörungen u. Augenamulette gegen den Bösen Blick erwähnt (Lit. B. Kötting, Art. Böser Blick: o. Bd. 2, 473/82), doch spricht gegen die letztgenannte Deutung, daß die Pupillen der Augen von Gottheiten, Menschen u. Tieren auch auf solchen Siegeln deutlich als Punkt gegeben sind, auf denen die fraglichen Rhomben (wie in den meisten Fällen) einen Längsstrich umschließen (vgl. auch die besonders großen Augen auf einem sumer. Siegel: H. Frankfort, Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region [Chicago 1955] nr. 880). Doch selbst dann, wenn die Parallelität zu den Rhomben bei deren Deutung als Augen auf einen primär apotropäischen Symbolgehalt der F. schließen ließe, dürfte dieser letztlich in ihrem Charakter als Fruchtbarkeits- u. Lebenssymbol wurzeln.

b. F. als Opfertier. Der F. als Opfertier ist im mesopotamischen Raum für verschiedene Gottheiten schon früh in jeder Weise belegt: durch schriftliche Nachrichten, bildliche Darstellungen u. die Auffindung von F.opferstätten in Tempeln. Das einschlägige Material hat van Buren gesammelt (Fish-Offerings).

1. Texte; Ausgrabungen. F.opfer waren nicht auf Wasser- oder Fruchtbarkeitsgottheiten beschränkt; auch andere Götter, einschließlich der chthonischen, erhielten F.opfer, meist körbeweise. Der Göttin Nina (s. u. Sp. 972f), die in Texten als Tochter Eas bezeichnet wird, wurden ausschließlich F. geopfert (Hussey, Sumer. Tablets 1, 41; F.opferlisten von Tello: Th. G. Pinches: ProcSocBiblArch 27 [1905] 73/79). Der früheste Ausgrabungsnachweis für F.opfer fand sich im Heiligtum des Enki zu Eridu: eine Brandopferstätte aus der Ubaid-Periode. Für die Tatsache, daß Eridu Hauptheiligtum des Gottes der Wassertiefen war, ist zu bedenken, daß der Ort einst unmittelbar am Ufer des Persischen Golfes lag. Auch in mehreren Schichten von Uruk u. Lagasch wurden Opferstätten für F. gefunden. Van Buren stellt eine Entwicklung von Brand- zu Verwesungsopfern fest (Fish-Offerings 104f; vgl. H. Lenzen: ArchOrForsch 14 [1941] 72f). Wie wir aus den Wirtschaftslisten des Tempels der Bau in Lagasch wissen, hatten die Tempel Meer- u. Süßwasserfischer in großer Zahl in ihren Diensten (A. Deimel, Sumer. Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas u. seiner Vorgänger = AnalOr 2 [1931] 98/100; vgl. M. Lambert-E. Ebeling, Art. Fischerei: ReallexAssyr 3, 1 [1957] 68/70). Fischer (u. Schiffer) waren nach den Bauern numerisch die zweitgrößte Bevölkerungsgruppe (Deimel aO. 98).

2. Darstellungen. Bildliche Darstellungen zeigen zunächst auf Siegeln der Uruk IV- u. Dschemdet-Nasr-Zeit einzelne F. in Libationszusammenhängen. Auf späteren Siegeln u. auf Relief- u. Mosaikarbeiten tragen Männer oder nackte Heroen F. in Zusammenhang mit Mahl- oder Opfervorbereitungen heran

(Belege van Buren, Fish-Offerings 105f). Manchmal wird ein mythischer oder ritueller Bezug der Mahldarstellung durch Details oder den Zusammenhang angedeutet; in anderen Fällen jedoch trägt das dargestellte Mahl weltlichen Charakter (zB. auf der Standarte aus Ur, Pritchard Abb. 304). Diese Möglichkeit unterschätzt van Buren, wenn sie vermutet, alle Szenen, in denen am Strick aufgezogene F. in der Hand getragen würden, seien stets mit einem religiösen Ritus verbunden zu denken (Fish-Offerings 107). Die von ihr vermuteten engen Beziehungen zu Totenriten scheinen des Beweises zu ermangeln; der Umstand, daß eine größere Zahl von Denkmälern mit diesem Motiv, darunter auch die genannte Standarte aus Ur, aus Grabbezirken stammt, sagt nichts über die Bedeutung aus, die diese Darstellungen für die einstigen Benutzer hatten. Daß allerdings auch beim Totengedächtnis F. geopfert wurden, ist überliefert (Belege van Buren, Fish-Offerings 107; vgl. Dölger 2, 241/3); jedoch fehlen ausreichende Anhaltspunkte dafür, daß solcher Verwendung des F. eine besondere Begründung, etwa im Sinne von Vorstellungen der Wiedergeburt (van Buren ebd. 102) zugrunde gelegen habe. Unmittelbar auf einem Tisch oder Altar liegend wird der F. erst auf assyrischen Siegeln des letzten Jahrtausends dargestellt. Gewöhnlich wird der F. einer sitzenden männlichen oder weiblichen Gestalt von einem Diener oder Verehrer dargebracht, der bisweilen einen Fächer trägt. Manchmal steht dieser Diener auch hinter dem Thron, so außer auf Siegeln auch auf einem kleinen Relief aus Susa (Pritchard Abb. 144). Zum Zusammenhang dieses Speisemotivs assyrischer Siegel mit nordsyrisch-aramäischer Reliefplastik (zB. Grabrelief aus Sendschirli: Pritchard Abb. 630), die wiederum auf frühere kappadokische Siegel zurückgeht, vgl. Moortgat, Bergvölker 22. 64. 102 Taf. 55/8. Meist wird aus dem Zusammenhang deutlich, daß es sich bei der thronenden Gestalt um eine Gottheit handelt, die mit einem Opfer verehrt wird. Die Gottheit kann sogar durch Göttersymbole auf einem Thron ersetzt werden, etwa auf dem neubabylonischen Siegel mit F.opfer-Darstellung Brit. Mus. 89470: D. J. Wiseman, Götter u. Menschen im Rollsiegel Westasiens (Prag 1958) nr. 93. Doch ist bei manchen Siegeln nicht ausgeschlossen, daß die Darstellung auf das Mahl eines ,göttlichen' Herrschers zu beziehen ist (vgl. E. Porada, The Collection of the Pierpont Morgan Library [New York 1948] 81 nr. 674; Moortgat, Rollsiegel 70. 145 nr. 336). Auch die weniger häufige Siegeldarstellung eines gemeinsamen F.mahles einer männlichen u. einer weiblichen Gestalt dürfte kompositionell von nordsyrischen Grabreliefs beeinflußt sein (Moortgat, Bergvölker 31. 65. Taf. 58/61; Pritchard Abb. 631. 633). Für die Grabreliefs ist die Bedeutung des Speisemotivs als Totenmahl gesichert (vgl. Klauser, Kathedra 63/7). Für die Mahldarstellungen auf assyrischen Siegeln wird man jedoch kaum mit van Buren (Fish-Offerings 116) annehmen können, daß hier das Thema des Totenmahles beibehalten sei. Daß in den Mahldarstellungen auf Siegeln selten noch andere Speisen neben einem F. dargestellt sind, dürfte ebenso verdeutlichende Vereinfachung sein, wie die alleinige Darstellung eines Vogels auf dem Tisch bzw. Altar (Beispiele F. Borowski, Siegel der Slg. Layard: Orientalia 21 [1952] 176). Opfertexte spätassyrischer u. neubabylonischer Zeit nennen neben F. (darunter auch goldene Votiv-F.) noch andere Gaben (van Buren, Fish-Offerings 120; vgl. E. Dhorme, Les religions de Babylonie et d'Assyrie [Paris 1949] 225f. 552). Einen Hinweis auf F.opfer geben schließlich auch die Votive verschiedenster F.arten, die in Tempelbezirken gefunden wurden (E. D. van Buren, The Fauna of Ancient Mesopotamia as Represented in Art = AnalOr 18 [1939] 104/8; dies., Fish-Offerings 106).

c. F. als Gewand. 1. Frühe Zeugnisse. Die früheste Nachricht über ein F.gewand stammt aus frühbabylonischer Zeit u. beschreibt die Göttin Nina u. a. als in einen F.mantel gehüllt (V. Scheil, La déesse Nina et ses poissons: RevAssyr 15 [1918] 127/34). Scheils Annahme, Nina sei eine ichthyomorphe Göttin gewesen (ebd. 131), widerspricht den Details des von ihm veröffentlichten Hymnus. Jedenfalls war Nina wohl eine Göttin der Wasserläufe, wie ihr Ideogramm ,Haus des Fisches' andeutet (C. F. Jean, La religion sumérienne [Paris 1931] 49). Damit käme ihr der Charakter einer Fruchtbarkeitsgöttin zu. Wie verschiedene andere weibliche Gottheiten ist Nina bald in der großen Ischtar aufgegangen (M. Jastrow, Die Religion Babylon. u. Assyr. 1 [1905] 78/81). Zwar wird in Hymnen zu Ehren Ischtars die Fülle der F. in den Kanälen nur als ein Zeichen der von

der Göttin gewährten Fruchtbarkeit unter anderen erwähnt, u. dieser Göttin werden auch nicht ausschließlich F. geopfert wie der Göttin Nina (M. Witzel, Auswahl sumer. Dichtungen 1 = AnalOr 15 [1938] 3 nr. 1; H. Zimmern, Babylon. Hymnen u. Gebete 2 = AO 13, 1 [1911] 16), doch ist auffällig, daß mehrfach auf Siegeln ein F. neben Ischtar dargestellt ist, selbst wenn sie in kriegerischem Aspekt erscheint (Belege van Buren, Fish-Offerings 101). Das läßt daran denken, daß in dem der Ischtar beigegebenen F. als Symbol der Fruchtbarkeit noch eine Erinnerung an die Tochter Eas erhalten geblieben sei.

2. Spätere Denkmäler. Die mit einem F.gewand bekleideten Gestalten, die später auf assyrischen Denkmälern neben dem Gott mit der überfließenden Vase stehen, den Lebensbaum oder die Flügelsonne verehren, oder ein Krankenbett flankieren, sind stets männlich (Bronzerelief Paris: Pritchard Abb. 658; o. Sp. 47 Abb. 1; Becken Berlin: A. Parrot, Assur [1961] 74 Abb. 82f; Bronzeglocke Berlin: Pritchard Abb. 665; Siegelzylinder: zB. Moortgat, Rollsiegel nr. 638. 749f; H. Frankfort, Cylinder Seals [London 1939] Taf. 33j. 34b). Meist werden diese F.gewand-Träger als Priester gedeutet, doch schließt van Buren (Flowing Vase 108) aus der Parallelität dieser Gestalten zu Genien u. Mischwesen, die zwar nicht eigentlich Götter, aber jedenfalls übermenschliche Wesen sind, auf einen ihnen eigenen ähnlichen Charakter. Wenn auf einem Siegel eine solche Gestalt mit F.gewand sogar dem Sonnengott gleichgeordnet ist (Brit. Mus. 89590: D. J. Wiseman, Götter u. Menschen im Rollsiegel Westasiens [Prag 1958] nr. 81), so wird man ganz sicher mit Dölger (2, 238) an ein Geistwesen denken müssen. Den Gott Ea können diese mit einer F.haut Bekleideten nicht darstellen, da sie des öfteren in der Zweizahl auftreten (zB. Pritchard Abb. 706). Die Annahme, in ihrer Gestalt sei der Gott Ea mit dem von Berossos beschriebenen Oannes identisch, der die Menschen Wissenschaft, Kunst, Gesetzgebung u. Ackerbau gelehrt habe u. dem noch weitere fischmenschliche Mischwesen gefolgt seien (vgl. Jeremias, Art. Oannes-Ea: Roscher, Lex. 3, 1, 577/93), ist mit Recht aufgegeben worden (J. Sturm, Art. Oannes: PW 17, 2 [1937] 1677/9). Wenn sich in den Berossosfragmenten die Bemerkung findet, das Bild des Oannes werde bis jetzt, das heißt der Zeit Alexanders des Großen, aufbewahrt (FGrHist 3 C 1, 369 nr. 680, F 1), so mag Berossos hierbei an die erwähnten Darstellungen von F.haut-Trägern gedacht haben, auch wenn er dem Oannes von ihnen abweichend einen vollständigen F.leib zuschrieb, aus dem Kopf u. Füße eines Menschen herausgewachsen seien.

III. Syrien. a. F. der Atargatis. Für den syrischen Raum liegen besonders zahlreiche Zeugnisse antiker Schriftsteller zur sakralen Bedeutung des F. vor. Bereits Xenophon berichtet von F. im Chalos, welche die Syrer für Götter hielten u. nicht kränken ließen (anab. 1, 4, 9). Allerdings dürfte die hier u. bei späteren Autoren angenommene Vergötterung der F. (Clem. Alex. protr. 2, 39, 9 setzt die syr. F.verehrung sogar der des Zeus in Elis gleich) die eigenen Vorstellungen der betreffenden Schriftsteller wiedergeben. Grundlage für diese Vorstellungen ist zweifellos die ängstliche Enthaltung der Syrer von F.nahrung gewesen (vgl. Nigid. Fig. 127 Swoboda; Ov. fast. 2, 473f; Cornut. 6; Hyg. astr. 2, 30. 41; fab. 197; Athen. 8, 342 A; 346 C; Lucian. dea Syr. 14; Artemid. onir. 1, 8; Porph. abst. 2, 61; PsClem. recogn. 10, 27; Anth. Pal. 6, 24). Das F.tabu wird von so vielen Autoren mit der ‚Syrischen' Göttin, also Atargatis (= Derketo; zur Identität s. Strabo 16, 4, 27), in Verbindung gebracht, daß der Zusammenhang mit dem Kult dieser Göttin gesichert ist, zumal Dagon nach den Untersuchungen von F. J. Montalbano: CathBiblQuart 13 (1951) 381/97 nicht mehr als F.gott angesehen werden kann. Da der Kult der Atargatis in den kleinasiatischen Raum hineinreichte, wird auch eine F.verbotsinschrift aus Smyrna (Ditt. Syll. 3³, 129 nr. 997) meist auf diese Göttin bezogen (s. u. Sp. 1005). Über die Genesis des möglicherweise durch hygienische Erfahrungen verursachten oder begünstigten F.verbotes (vgl. Cumont, Ichthys 846 u. die Dölger 2, 169 genannten Belege über todbringende F.) sagt dieser Zusammenhang mit dem Atargatiskult allerdings nichts aus, noch weniger der Versuch einer philosophischen Begründung des Verbots bei Plutarch (quaest. conv. 8, 730). Auch Strafen für den verbotenen F.genuß wurden der syrischen Göttin zugeschrieben: Schwellungen u. Geschwüre sah man als Folge des Frevels an u. versuchte, die Göttin mit Beichte u. Buße zu versöhnen (Men. bei Porph. abst. 4, 15; Plut. superst. 170 D; vgl. auch ebd. 168 u. Mart. 4, 43, 7; zuletzt R.

Pettazoni: Mélanges Syr. R. Dussaud 1 [Paris 1939] 197/202). In einer auf die heiligen F. einer ungenannten Göttin bezogenen, doch meist mit Atargatis in Verbindung gebrachten Inschrift aus Smyrna (Ditt. Syll. 3³ nr. 997; F. Sokolowski, Lois sacrées de l'Asie mineure [Paris 1955] 48/50 nr. 17) wird demjenigen, der sich gegen die F. versündigt, angedroht, er werde eines schrecklichen Todes sterben u. von F. gefressen werden. Nach einer im Heiligtum der syrischen Gottheiten auf Delos gefundenen Inschrift hatte der Genuß eines ὀψάριον, also einer F.speise, allerdings nur eine dreitägige Unreinheit zur Folge (F. Sokolowski, Lois sacrées des cités grecques, Suppl. [Paris 1962] 108f nr. 54). F. erscheinen in bildlichen Darstellungen als Attribut der Atargatis, vgl. F. R. Walton, Art. Atargatis: o. Bd. 1, 854; zuletzt N. Glueck, Deities and Dolphins (London 1966) 315/93; C. Pietrangeli, Un busto di Gallus nei musei Capit.: Gli Archeologi Ital. in onore di A. Maiuri (Cava dei Tirreni 1965) 369/77. Die Verbindung von Delphinen mit Atargatis in Aphrodisias u. Khirbet Tannur dürfte lediglich kaiserzeitliche Typenvertauschung sein, zumal in Khirbet Tannur ganz gleichartige Tiere, wie bei der Göttin, auch in einer Tierkreisdarstellung als F. erscheinen (vgl. Glueck aO. 429f Taf. 47f). Zu möglicherweise an Atargatis erinnernden F.lampen vgl. M. Schaar Schloessinger, Five Lamps with Fish Reliefs: IsrExplJ 1 (1950/1) 84/95. – An der von Walton aO. übernommenen Ansicht H. Seyrigs, die Verknüpfung der Atargatis mit Tauben u. F. erkläre sich aus einigen Versionen ihres Mythos, kann man zweifeln; die von den antiken Autoren (meist zur Erklärung der F.enthaltung der Syrer oder des Sternbildes der F.) überlieferten Atargatismythen differieren nicht nur beträchtlich, sondern sind so widersprüchlich, daß sie als nachträglicher Erklärungsversuch für die Verbindung der Göttin mit diesen Tieren erscheinen (zum aitiologischen Charakter dieser Mythen vgl. auch F. Cumont, Art. Dea Syria: PW 4, 2 [1901] 2241). Folgende Hauptversionen der Kultsage der Göttin sind zu unterscheiden; sie beziehen sich teils auf Hierapolis, teils auf Askalon, wo die Göttin nach Diod. Sic. 2, 4 u. Lucian. dea Syr. 14 mit einem F.leib vorgestellt wurde: Eratosthenes berichtet nach Ktesias, die Göttin sei in den See von Bambyke (Hierapolis) gefallen u. durch später in die Sterne versetzte F. gerettet worden (catast. 38; vgl. Hygin. astr. 2, 41; Schol. Arat. 239 [381f Maass]). Nigidius Figulus läßt die später verstirnten F. ein Ei im Euphrat finden u. an Land bringen, wo eine Taube die syr. Göttin ausbrütet (126 Swoboda; vgl. Hygin. fab. 197; Ampel. 2, 12). Bei Diodor stürzt sich Derketo in einen fischreichen See bei Askalon u. wird in einen F. verwandelt (2, 4; zu späteren Übertragungen dieser Sagen auf Venus bei röm. Schriftstellern vgl. Dölger 2, 193/6). Bei Athenaios sind sogar drei ausgesprochen euhemeristische Sagenversionen überliefert (8, 346 C/E): Mnaseas berichtet nach Xanthos v. Lydien, die Königin Atargatis sei mit ihrem Sohn Ἰχθύς in den See von Askalon gestürzt u. von F. gefressen worden; er selbst hält Atargatis für eine Königin, die den Untertanen den Genuß der von ihr selbst besonders geschätzten F. verbot. Von Antipatros v. Tarsos berichtet Athenaios eine ähnliche, mit dem Versuch einer Namensetymologie verbundene Erzählung. Die Vielfalt antiker Erklärungsversuche für die Verbindung des Atargatiskultes mit heiligen F. zeigt, daß die Genesis dieser Verbindung zur Zeit der Autoren bereits unbekannt war. Es ist möglich, daß die ursprüngliche Beziehung zwischen der Göttin u. den F. die altorientalische von Fruchtbarkeitsgottheit u. -symbol gewesen ist. Diese Beziehung braucht keine phallische gewesen zu sein, wenn auch die von Lukian erwähnten Steinphalloi u. beschnittenen Galloi im Tempel von Hierapolis dies nahelegen könnten (dea Syr. 28. 42f. 50/3).

b. F.opfer. F.opfer für die syrische Göttin werden von Mnaseas (Athen. 8, 346) erwähnt. Allerdings opferten nach Mnaseas nur die Priester wirkliche F., die sie dann selbst aßen; die Menge opferte Nachbildungen in Gold u. Silber. Solche Figuren wurden nach Eratosth. catast. 38 u. Hygin. astr. 2, 4 (vgl. Nigid. Fig. 127 Sw.) auch im Hause als Schutzgötter verehrt. Die Erzählung des Mnaseas von Priestern, die angeblich F. aßen, ist mit Vorsicht auszuwerten; auch Dölger empfahl zunächst Zurückhaltung, sah jedoch eine Stütze für diese Nachricht in einer Äußerung des Sextus Emp. (Pyrrh. 3, 24, 223; vgl. Dölger 2, 186); doch diese Stelle ist äußerst vieldeutig: die Mitteilung, daß es in einigen Kulten erlaubt sei, F. zu essen, enthält keinerlei Hinweis auf den syrischen Kult. H. D. Betz macht, allerdings ohne Folgerungen zu ziehen, darauf aufmerksam, es sei

auffällig, daß F.opfer u. Kultmahl bei Lukian für Hierapolis nicht erwähnt werden (Lukian v. Samosata u. das NT = TU 76 [1961] 35). Da Lukian sonst mancherlei Details mitteilt, muß dies zu denken geben. Wenn man bedenkt, daß in den zahlreichen Mitteilungen über das F.verbot bei den Syrern u. im Kult der syrischen Göttin niemals eine Ausnahme für die Priester angegeben ist, so wird man der nur auf den in seinen Erzählungen vielfach unkritischen Mnaseas zurückgehenden u. von dem ebenfalls nicht sehr glaubwürdigen Athenaios überlieferten Mitteilung, daß die Priester der Atargatis F. gegessen hätten, mit Skepsis begegnen müssen. Die Frage ist von einiger Bedeutung, da Dölger u. Cumont sich das christl. F.symbol gerade in Opposition zu diesem F.mahl der syrischen Göttin entstanden dachten (s. u. Sp. 1088f). Cumont glaubte sogar, aus Julians Bemerkung, daß der F. nur in den Θυσίαι τελεστικαί geopfert werde, schließen zu können, daß es in den syrischen Mysterien auch ein F.mahl für die Eingeweihten gegeben habe (Religions 109. 256_{52}). Doch sind die einzigen Tiere, die Julian. or. 5 in den von ihm herangezogenen Vergleichsbeispielen zu den Θυσίαι τελεστικαί nennt, das Pferd u. der Hund, die den Gedanken an ein mit den Opfern verbundenes Mahl völlig ausschließen. Vielmehr erwähnt Julian die Mahlgemeinschaft mit der Gottheit gerade bei den τιμητήριοι, in denen nach Julians Aussage keine F. geopfert wurden. Als Beleg für F.mahlzeiten in Mysterienkulten ist die Äußerung Julians ganz auszuschalten, von der nicht nachgewiesenen Beziehung zu den syrischen Mysterien abgesehen (Cumonts Annahme auch von A. D. Nock: Gnomon 29 [1957] 531 im Gegensatz zu Goodenough 5, 17 zurückgewiesen).

c. F.teiche. Bei den Tempeln der syrischen Göttin gab es Seen u. Teiche mit heiligen F. (Belege F. R. Walton, Art. Atargatis: o. Bd. 1, 854/60; Cumont, Religions 255_{50f}; G. Goossens, Hiérapolis de Syrie [Louvain 1943] 62_4). Lukian berichtet von F. in Hierapolis, die auf Namen hörten u. mit Goldschmuck behängt seien (dea Syr. 45), Topoi, die schon Plinius kannte (n. h. 32, 7f) u. die bei Plutarch, Aelian, Athenaios u. Varro für verschiedene Orte u. Kulte in Griechenland u. Kleinasien wiederkehren (Plut. soll. anim. 976; Aelian. n. a. 8, 4; 12, 30; Athen. 8, 331 E; Varro rust. 3, 17, 4). Ob das zweifellos nicht ursprünglich griechische F.orakel des Apoll im lykischen Sura (Ruge, Art. Sura 3: PW 4 A 1 [1931] 960f) auf syrischen Einfluß zurückgeht, ist fraglich; vgl. hierzu u. zu noch erhaltenen F.teichen in Kleinasien zuletzt H. Th. Bossert: Studia bibl. et orient. 3 (Roma 1959) 1/24. Nach Athen. 8, 333 wurde beim Orakel in Sura auf die F.arten geachtet, die zum Futterplatz kamen; nach Aelian. n. a. 8, 5; 12, 1 u. Plin. n. h. 32, 8 wurde als Vorzeichen gewertet, ob die F. dem Ruf folgten bzw. Nahrung annahmen, oder nicht (vgl. auch Plut. soll. anim. 976 C). Ähnliches erzählt Plinius auch von den F. im Limyra-Fluß in Lykien (n. h. 31, 18).

IV. Griechenland. a. F. als Nahrung, F.fang. In der Ilias u. der Odyssee werden mehrfach Bilder des F.fangs als Vergleich gebraucht (Il. 5, 487; 16, 406/8; 24, 80/2; Od. 5, 432; 10, 124; 12, 251/4; 22, 384/8). F.reichtum gilt als Segen eines Landes (Od. 19, 113). Andererseits essen Homers Helden nur in Notlagen F. (Od. 4, 368f; 12, 330f). Bereits im 4. Jh. vC. machte man sich darüber Gedanken; Plato sah die Askese der homerischen Helden als vorbildlich für seine Wächter an (resp. 404 BC), Plutarch faßte sie als religiöse F.enthaltung auf (quaest. conv. 4, 669 BC; 8, 730 CD; vgl. Is. et Os. 353 D. E). Meleager erklärte das Phänomen damit, daß Homer Syrer gewesen sei (Athen. 4, 157 B), Athenaios meinte, Homer schweige u. a. vom F.genuß διά τε τὴν λιχνείαν (1, 25 D). Es ist anzunehmen, daß die homerischen F.fangbilder weitgehend den Verhältnissen der Niederschriftszeit entsprechen, während sonst im Epos ältere Traditionen weiterlebten (Hoeppener 15f; A. Lesky, Thalatta [Wien 1947] 19). Da jedoch bereits für die mykenische Zeit der F.fang durch Funde von F.gräten u. Angelhaken belegt ist (Hoeppener 10/3), könnte in der Abneigung der homerischen Helden gegen das Meer u. den F.genuß allenfalls die Einstellung der dorischen Einwanderer zum Ausdruck kommen, die als Herdenbesitzer Fleisch bevorzugten (vgl. Hoeppener 14f). Lange hat sich diese Einstellung nicht gehalten, wie außer den homerischen Vergleichen Stellen bei Hesiod (theog. 411/52) u. Pindar zeigen (Isth. 1, 47). Zum F.fang, F.handel u. F.import vom 6. Jh. an s. W. Radcliffe, Fishing from the earliest time [2](London 1926); Hoeppener; Stöckle, Art. Berufsvereine: PW Suppl. 4 (1924) 155/211, bes. 174f; ders., Art.

Fischereigewerbe: ebd. 456/8; Steier, Art. Makrele: PW 14 (1928) 810/3; ders., Art. Sardelle: PW Suppl. 6 (1935) 648/52; ders., Art. Thynnos: PW 6 A (1936) 720/34; O. Bohlen, Die Bedeutung der Fischerei für die antike Wirtschaft (1937); F. Heichelheim, Wirtschaftsgeschichte des Altertums (1938) Index s. v. F.fang; M. Rostovtzeff, Die hellen. Welt 3 (1956) Index s. v. F.; Ch. M. Danoff, Art. Pontos Euxeinos: PW Suppl. 9 (1962) 977/1175; zu F.teichen u. F.zucht s. K. Schreiber, Art. Piscina 1, Fischteich: PW 20, 2 (1950) 1783. Die Bedeutung, ja teilweise übersteigerte Hochschätzung von F.gerichten in klassischer u. hellenistischer Zeit geht aus vielen Zeugnissen hervor, beispielsweise aus der Bezeichnung von F. als das ὄψον κατ' ἐξοχήν u. der Begriffsverengung von ὀψάριον zu F.speise (vgl. H. Eideneier, Sogenannte christliche Tabuwörter im Griechischen [1966] 85/103), den Anspielungen der Schriftsteller, besonders der Komödiendichter (viele Belege Dölger 5, 329/58), den unten erwähnten F.darstellungen (s. u. Sp. 982), den Schriften zur Naturkunde der F. u. zum F.fang, die sich oft ausführlich mit der Eßbarkeit der F.arten befaßten (s. u. Sp. 979f), den Äußerungen zur medizinischen Diätetik (s. u. Sp. 1013f), schließlich aus Mitteilungen über die Zubereitung von F.speisen (bes. Archestratos v. Gela; vgl. F. Bilabel, Art. Kochbücher: PW 11, 1 [1921] 932/43; Orth, Art. Kochkunst: ebd. 944/82). – Allerdings galten Völker, die sich ausschließlich von F. ernährten bzw. von denen man dies annahm, als besonders barbarisch (Belege: Tkač, Art. Ichthyophagi: PW 9, 2 [1916] 2524/31; Dölger 2, 176). Der Stand des Fischers war in Griechenland, wie überhaupt im Altertum, arm u. sehr verachtet (vgl. zB. Plato leg. 823 D; Plut. soll. anim. 965 E/66 B).

b. Schriften zur Naturkunde des F. u. über den F.fang. In der Hist. anim. des Aristoteles finden sich die ältesten erhaltenen naturwissenschaftlichen Ausführungen zur Ichthyologie. Schon früh fragte man sich, wie Aristoteles in der Lage gewesen sei, eine solche Fülle von Material über die Eigenschaften, das Verhalten u. die Fortpflanzung der einzelnen F.arten zu sammeln bzw. sammeln zu lassen, oder wie manche Details überhaupt hätten beobachtet werden können (Athen. 8, 352 D/354 A). Von den Untersuchungen des Aristoteles, die teilweise durch eine Epitome des Aristophanes v. Byzanz bekannt wurden, zehrten viele spätere Autoren bis in das MA. Die Namen u. Schriften des Klearchos v. Soloi, Dorion, Leonidas v. Byzanz, Demostratos, Alexander v. Myndos, Pamphilos v. Alexandria u. anderer Autoren, die sich mit den Lebewesen im allgemeinen oder speziell mit den F. beschäftigten, kennen wir durch ihre Erwähnung oder Zitate bei kaiserzeitlichen Autoren. Von diesen sind an Werken, die sich mit F. u. F.fang befassen, u. a. erhalten geblieben: ein Fragment von Ovids Halieutika, das 9. Buch der Naturgeschichte des Plinius, Plutarchs de sollertia animalium u. quaestiones conviviales, die Halieutika Oppians, Aelians de natura animalium u. das Sophistenmahl des Athenaios v. Naukratis. Der Hauptwert dieser Schriften liegt in ihrem Zitatenreichtum aus der älteren Literatur (Übersicht über die ichthyol. Lit. u. die verschiedenen F.arten: A. W. Mair, Oppian, Colluthus, Tryphiodorus ²[1958] Einl.; vgl. auch Keller 2, 323/393; H. O. Lenz, Zoologie der alten Griechen u. Römer [1856; Nachdr. 1966] 479/522; R. Keydell, Art. Oppianos: PW 18, 1 [1939] 698/708; R. Strömberg, Studien zur Etymologie u. Bildung der griech. F.namen [1943]; die Art. von Marx, Wellmann, Keller, Gossen u. Steier in PW unter den einzelnen F.namen).

c. F.- u. F.fang-Darstellungen. Auf den sogen. Kykladenpfannen (W. Zschietzschmann, Kykladenpfannen: ArchAnz 1935, 652/68; Ch. Zervos, L'art des Cyclades [Paris 1957] Abb. 204/11. 218/28) dürften die F. in erster Linie den Lebensraum der Inselbevölkerung bezeichnen; eine Fruchtbarkeitssymbolik ist nicht eindeutig gesichert. Die F. erscheinen stets im Dekor des kreisförmigen Teils der Gefäße, also nicht eigentlich ‚neben dem Schoß der Gottheit', wie von Danoff-Wiesner 974 beschrieben. Die Deutung der F. als Fruchtbarkeitssymbol wird auch dadurch in Frage gestellt, daß auf der Mehrzahl der Kykladenpfannen der F. lediglich als Schmuck auf der hochragenden Spitze eines Schiffes dargestellt ist. – Auch die Seewesen auf minoischen Gefäßen, unter denen F. allerdings im Vergleich zu Delphinen u. Polypen weniger häufig sind, tragen wohl dekorativen, aus der Meerverbundenheit kretischer Kultur verständlichen Charakter (Abb. u. Lit.: D. Levi, Art. Minoico-Micenea, Arte: EncArteAnt 5 [1963] 42/102). Wie weit diesen Darstellungen eine tiefere Bedeutung im Sinne einer Darstellung der Tiere der Herrin des

Lebens innewohnt (K. Schefold, Die Bedeutung der kretischen Meerbilder: AntKunst 1 [1958] 3/5), ist fraglich. Die Beziehung der kretischen Netzgöttin Britomartis-Diktynna zu Artemis ist allerdings gesichert (Rapp, Art. Britomartis: Roscher, Lex. 1, 821/8). – Auf einer böotischen spätgeometrischen Amphora (P. E. Arias, Tausend Jahre griech. Vasenkunst [1960] Abb. 11) ist die Beziehung zwischen dem F. u. der Herrin der Tiere eindeutig, wenn auch offen bleiben muß, ob der auf dem wasserumflossenen Gewand der Göttin dargestellte F. nur das von ihr im Wasser gewirkte Leben versinnbildlichen soll (Dölger 2, 179/81), oder ob hier auch eine phallische Symbolik des F. gesehen werden kann (zuletzt Goodenough 5, 18f). Vorhanden war eine Beziehung zwischen Phallos u. F. in Griechenland noch in späterer Zeit, wie rotfigurige Vasenbilder lehren, in denen Phalloi oder Olisboi mit F.augen u. -kiemen versehen sind (H. Licht, Sittengeschichte Griechenlands 2 [1926] Abb. S. 30; Erg. Bd. Abb. S. 201; J. Marcadé-W. Zschietzschmann, Eros Kalos [1962] Abb. 105/8). – Zur Verbindung von F. u. Muttergottheiten im Orient sei an eine Luristanbronze erinnert, die offensichtlich eine Fruchtbarkeitsgöttin mit F.schwänzen statt der Beine zeigt (B. Goldman, A Luristan Water-Goddess: AntKunst 3 [1960] 53/7); vgl. auch luristanische Scheibenkopfnadeln mit dem von F. u. Granatäpfeln umgebenen Kopf der Muttergöttin (R. Ghirsman, Iran, Protoiranier, Meder, Achämeniden [1964] 48 Abb. 58). – Als Lebenssymbol darf man auch jene F. deuten, die auf spätgeometrischen Vasen eine Swastika zu verschlingen scheinen (Goodenough 5, 20). Doch in der Mehrzahl der auf spätgeometrischen Gefäßen dargestellten F. wird lediglich ein Hinweis auf die Welt des Meeres oder eine Verdeutlichung von Wasser zu sehen sein (für letzteres s. zB. den Krater von Ischia mit Darstellung eines Schiffbruchs: EncArteAnt 4 [1961] Abb. 273f). Jedenfalls wurden F. in der griech. Vasenmalerei schon vom 8. Jh. an rein dekorativ verwandt (Rumpf 94 mit Beisp.). F. als Attribute von Meergottheiten deuten die Herrschaft über das Meer an (vgl. Rumpf 95_{13}). Poseidons F. weist ebenso, wie der Dreizack, auf den Thunfischfang hin u. wurde später durch einen Delphin ersetzt (vgl. Overbeck, Schriftquellen nr. 381). Auch F.- u. Delphindarstellungen auf Münzen erinnern an Schiffahrt u. F.fang (Beispiele Hoeppener 17/59). Im 4. Jh. u. in hellenistischer Zeit waren dekorative F.darstellungen in der Malerei, vornehmlich auf den sog. F.tellern, deren Blütezeit um 200 vC. liegt, sehr beliebt (Hoeppener 60/92; Rumpf 96; ders., Malerei u. Zeichnung = Hdb. d. Arch. 4, 1 [1953] 124f; Becatti 342f; D. Schlumberger-P. Bernard, Ai Khanum: BCH 89 [1965] 590/657, bes. 607 [Lit. zu F.tellern]). Das Interesse an differenzierter Darstellung der F.arten lief der Aufstellung von F.listen in der Literatur parallel (s. o. Sp. 980). – Fischerdarstellungen finden sich mehrfach in der griech. Vasenmalerei (Beispiele Rumpf 96_{27}); selbst Gottheiten wurden beim F.fang dargestellt: (Eisler, Orpheus 259 Taf. 62). Vasendarstellungen fischender Silene (F. Brommer, Satyrspiele [2][1959] 59f Abb. 57f) deuten vielleicht auf das ‚Liebesfischen' hin (zu diesem Motiv in der Literatur s. u. Sp. 1009f). Starke Wirkung in die röm. Zeit hatten Fischerplastiken, die als groß- u. kleinformatige Genrefiguren seit dem 3. Jh. hergestellt wurden, teilweise in sehr realistischer Darstellung von Alter u. Armut (Lit. G. Lippold, Griech. Plastik = Hdb. d. Arch. 5 [1950] 331; Scavi di Caesarea Marittima [Roma 1966] 311f).

d. F. in Mythos u. Kult. 1. Mythos. Im griech. Mythos spielte der F. im Gegensatz zum *Delphin kaum eine Rolle. Auch F.metamorphosen sind selten (zB. Nemesis auf der Flucht vor Zeus: Athen. 8, 334 CD; Ares auf der Flucht vor Typhon: Nikander v. Kolophon [bei Anton. Lib. 28, 2]; Ares wird hier zum Lepidotos-F., wie bei den übrigen im Zusammenhang erwähnten Göttern ist eine Angleichung an heilige Tiere der Ägypter beabsichtigt; bei Ovid. met. 5, 327/31 ist Ares durch Venus ersetzt; bei Hygin. astr. 2, 30 ist die Flucht der Venus vor Typhon mit einem Atargatismythos verknüpft). Zur F.verwandlung des Fischers Pompylos s. u. Sp. 986. – In der Gründungssage von Ephesus spielt ein F. eine, wenn auch einem Schwein gegenüber untergeordnete Rolle bei der Lokalisierung der Stadt (Athen. 8, 361 C. E). – Daß Homers ‚heiliger F.' (Il. 16, 407) in übertragener Bedeutung zu verstehen ist, sahen bereits antike Autoren: neben oft sehr gekünstelten Vermutungen, welche F.art hier gemeint sein könne (Stellenangaben Wächter 101f; Arbesmann 52), stellten sie auch Überlegungen darüber an, in welchem Sinne dies Epitheton zu verstehen

sei u. erwogen verschiedene Möglichkeiten übertragener Bedeutung (Plut. soll. anim. 981 D; Ael. n. a. 8, 28; Athen. 7, 282 E/284 D; vgl. Eustath. Il. 1067). Athenaios erwähnt sogar die Homerstelle ἱερὸν μένος 'Αλκινόοιο (Od. 8, 385). Vgl. zuletzt: P. Wülfing-v. Martitz, 'Ιερός bei Homer: Glotta 38 (1960) 272/307; ebd. 39 (1960) 24/43; J. P. Locher, Untersuchungen zu ἱερός, Diss. Bern (1963) 62.

2. F.enthaltungen. Ein frühgriechischer Glaube, daß die F. ‚beseelte, von Göttern oder Geistern bewohnte Tiere' seien (Wächter 99), scheint bisher nicht nachgewiesen, so daß einer Erklärung der im griech. Bereich auftretenden einzelnen F.enthaltungen als Abschwächung eines in alter Zeit für alle F. geltenden Tabus (Wächter 99f) eine sichere Grundlage fehlt. Auch ein frühgriechischer Totemismus (R. Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt 2 [1910] 672/4; zuletzt D. E. Chaitun, Der Totemismus bei den Völkern der Alten Welt: EthnogrArchZ 3 [1962] 139/70, bes. 160) dürfte nicht erweisbar sein. Seine Annahme stützt sich im wesentlichen auf die naturphilosophischen Äußerungen Anaximanders vom Aufwachsen der Menschen in F., die als Grundlage jedoch nicht ausreichen (Anaximander: Plut. quaest. conv. 8, 730 EF; Censor. die nat. 4, 7; vgl. Diels[8] 12 A 30). Es ist heute nicht möglich, für die einzelnen, auf verschiedene F.arten u. Kultorte bezogenen F.fangverbote oder Einschränkungen des F.genusses eine allgemeingültige Erklärung zu geben (Stellenangaben: J. G. Frazer, Pausanias Description of Greece 4 [1898] 153f; Wächter 95/102; Arbesmann 51/3; ders., Art. Fasten: o. Sp. 474f; vgl. Dölger 2 passim). Zu bedenken ist, daß ein Teil der Weihungen von F. an bestimmte Gottheiten das Einkommen der Tempel aus den Fangerträgen sicherte, etwa auf Delos u. in Eleusis (Lit. Hoeppener 159/62). Bezeichnenderweise durften in Eleusis die heiligen F. nur von den Priestern gefangen werden ('Ρειτοί bei Eleusis: Paus. 1, 38, 1). Andererseits ist für die Poseidonpriester von Leptis völlige F.enthaltung überliefert (Plut. soll. anim. 983 F; quaest. conv. 8, 730 D. E), für die Priesterinnen des argivischen Heraions Enthaltung vom Genuß der Seebarbe (Plut. soll. anim. 983 F; Ael. n. a. 9, 65). – In den erhaltenen Nachrichten gehen Mitteilungen über die F.enthaltung der Pythagoreer u. derjenigen in den Mysterien von Eleusis teilweise parallel: einerseits besitzen wir für die ἁγνεία in Eleusis nicht nur Angaben über die Enthaltung von Meerbarben, Sardinen, Schwarzschwanz-F. u. Haien (Plut. soll. anim. 983 F; Athen. 7, 325 C; Ael. n. a. 9, 51. 65), sondern auch eine Verallgemeinerung des F.verbotes bei Porphyrios (abst. 4, 16); andererseits werden für eine partielle F.enthaltung der Pythagoreer gerade die für die ἁγνεία in Eleusis wichtigen F. Barbe u. Melanuros besonders häufig genannt (Belege Wächter 96f), u. die Begründung des Jamblichos für die Enthaltung vom Genuß des Schwarzschwanz-F. bei den Pythagoreern: χθονίων γάρ ἐστι θεῶν (v. Pyth. 109) erinnert an die von Dölger für die eleusinischen F.verbote nachgewiesene Begründung aus dem chthonischen Charakter der betreffenden F.arten (Dölger 2, 316/42; zB. zitiert Athen. 7, 325 C verschiedene Autoren, nach denen Barbe u. Sardelle der Hekate geweiht waren). Dölger vermutete auf Grund der Verallgemeinerung des F.verbots durch Porphyrios ein ursprünglich allgemeines Verbot in Eleusis (2, 339). Doch hat Arbesmann sicher recht, wenn er späteres Eindringen orphisch-pythagoreischer Ritualgesetze in die eleusinischen Kultsatzungen annimmt (o. Sp. 458).

3. F.enthaltung der Pythagoreer. Der Grund für die Vermeidung des F.genusses bei den Pythagoreern war in römischer Zeit nicht mehr bekannt, wie aus den von Plutarch. quaest. conv. 8, 728/30 angeführten zahlreichen u. einander widersprechenden Erklärungsversuchen hervorgeht. Deutungen aus dem Schweigen der Pythagoreer (τοὺς ἰχθῦς καλεῖν ἔλλοπας) oder ägyptischen Einfluß lehnt Plutarch ab. Seine eigene Ansicht äußert er mit der auch Porphyr. v. Pyth. 25 u. Iambl. v. Pyth. 36 überlieferten Erzählung, daß Pythagoras Fischern ihren Fang abgekauft u. dem Meere zurückgegeben habe. Das zielt auf ein Verhältnis zu den F., das sich einer allgemeinen Schonung der Lebewesen einordnet, die gewiß mit den Vorstellungen von der Seelenwanderung u. der Verwandtschaft alles Lebenden zusammenhing. Hierzu kann auf ein Fragment des Empedokles verwiesen werden, in dem auch der F. in der Stufenordnung der Seelenwanderung erwähnt wird (31 B 117; vgl. auch die Erwähnung der F. in der Kritik der Väter an der Seelenwanderungslehre, Beispiele u. Sp. 1039). – Die Ausdehnung der Enthaltung der Py-

thagoreer vom F.genuß wird nicht einheitlich überliefert: teils wird von einem allgemeinen Verbot, teils von der Meidung bestimmter F.arten gesprochen (vgl. Dölger 2, 342/58; J. Haußleiter, Der Vegetarismus in der Antike [1935] 107f. 129f. 136f; Stellenangaben Wächter 96f). Besonders aufschlußreich ist, daß Plutarch. quaest. conv. 8, 728 D eine allgemeine F.enthaltung, quaest. conv. 4, 670 D eine Meidung der Meerbarbe u. Meerqualle erwähnt. Dölger neigte zur Annahme, daß ein ursprünglich allgemeines F.verbot der Pythagoreer mit der Zeit gelockert wurde u. im 4. Jh. nur noch auf bestimmte F.arten begrenzt war (2, 343/5); doch dürfte das von Haußleiter für die Einstellung der Pythagoreer zum Fleischgenuß schon für frühe Zeit nachgewiesene Nebeneinander von strenger Auffassung u. Konzessionen an den weiteren Kreis der Anhänger (vgl. bes. Iambl. v. Pyth. 109) auch für den F.genuß zutreffen. Auf diese Weise würden die unterschiedlichen Äußerungen der antiken Autoren verständlich.

4. F. als Opfertier. Unter den Erklärungsversuchen Plutarchs für die F.enthaltung der Pythagoreer findet sich auch der Hinweis ἰχθύων δὲ θύσιμος οὐδεὶς οὐδ' ἱερεύσιμός ἐστιν (quaest. conv. 8, 8, 3). Von unten genannten Ausnahmen abgesehen, sind F. bei den Griechen tatsächlich selten geopfert worden. Dies kann man mit Wilamowitz, Glaube 283f u. Hoeppener 179 als Weiterleben frühgriechischer Abneigung gegenüber den F. ansehen. Der Erklärungsversuch P. Stengels, daß F. meist nicht ohne Schwierigkeiten lebend zum Opfer gebracht werden konnten (Die griech. Kultusaltertümer[2] [1898] 109), übersieht, daß selbst Fischer auch gebratene F. opferten (Apollonidas: Anth. Pal. 6, 105; Opfer für Artemis). – Erstlingsopfer der Fischer wurden in erster Linie Poseidon (Athen. 7, 297 E) u. Priapos (Belege: H. Herter, De Priapo = RVV 23 [1932] 217. 269) dargebracht; auch Pan wird in diesem Zusammenhang erwähnt (Statil. Flacc.: Anth. Pal. 6, 196). Das Opfer eines ‚heiligen' Weiß-F. (an die vergöttlichte Berenike?) zur Bekräftigung der Bitte um reichen F.fang erwähnt Theocr. Syrac. (Berenice) bei Athen. 7, 284 A. – Das Aalopfer der Böoter am Kopaissee wurde bereits in der Antike als Merkwürdigkeit angesehen, wohl deswegen, weil der F. sonst chthonischen Gottheiten geopfert wurde, was möglicherweise zwei Menanderfragmente andeuten (Athen. 4, 146 E; 8, 364 E; vgl. Dölger 2, 19f; Th. Klauser, Art. Aal: o. Bd. 1, 4/9, bes. 5). Auch andere F.opfer an Unterweltsgottheiten sind überliefert; zB. wurden der Hekate Sardellen u. Seebarben geopfert: Charicl. bei Athen. 7, 325 D; Antiphan. bei Athen. 7, 313 B; vgl. auch Eustath. Il. 87, 31; 1197, 13; zu weiteren Andeutungen solcher Opfer vgl. Dölger 2, 316/30. Auch für Totenopfer sind F. als ἀποπυρίς u. ὀψάριον bezeugt (Ditt. Syll.[3] 1106; Athen. 7, 297 F; 8, 334 E. F. I; 8, 344 C; CIG 12, 3 nr. 330 = B. Laum, Stiftungen 2 [1914; Nachdr. 1964] nr. 43; vgl. Dölger 2, 377/86).

5. Fischer in Kult u. Mythos. Außer den oben genannten F.opfern weihten Fischer auch ein Netz, um guten Fang zu erflehen; allerdings verwenden die dies bezeugenden Epigramme stets das dichterische Motiv von drei Brüdern, die als Jäger, Fischer u. Vogelfänger dem Pan je ein Netz weihen (Anth. Pal. 6, 11/ 6. 179/87). – Viel realistischer ist der Eindruck, den die Weihgedichte von Fischern vermitteln, die im Alter bei Aufgabe des Berufs u. an der Schwelle der Not u. des Todes ihre Gerätschaften dem Poseidon, Priapos, Hermes oder den Nymphen weihten (Anth. Pal. 6, 4f; 23. 25/30. 38. 192f). – In griechischen Mythen werden mehrfach von Fischern oder auf deren Rat Götter u. Heroen, Götterbilder u. -attribute gerettet u. mit dem Schiff oder Netz an Land gebracht. Britomartis Dictynna wurde nach ihrem Sprung ins Meer in Fischernetzen gerettet; euhemeristische Erklärungen hierfür gab es schon im Altertum (Rapp, Art. Britomartis: Roscher, Lex. 1, 1, 821/8); König Dictys v. Seriphos rettete im Netz Danae u. Perseus (Stoll, Art. Dictys: Roscher, Lex. 1, 1, 1020); Dionysos wurde von Fischern über den Euripos nach Euboia gebracht (Oppian. Cyneg. 4, 257/65; vgl. Usener 123), der Dionysos-Sohn Thoas von Fischern auf die Insel Oinoie-Sikinos gerettet (Apoll. Rhod. 1, 623f); die Rettung der Nymphe Okyrrhoe durch den Fischer Pompylos verhinderte Apollo, indem er das Schiff in einen Felsen u. den Fischer in einen F. verwandelte (Apoll. Rhod. bei Athen. 7, 283 E; vgl. Aelian. n. a. 15, 23). Ein Bild des Dionysos Halieus wurde alljährlich in Haliai von den Fischern gebadet (Herodt. 7, 137; weit. Belege Eisler, Mysteriengedanken 115_1). Ein Heraklesbild wurde von den Thrakerinnen zu Erythrai auf Rat des blinden Fi-

schers Phormion an Land gezogen (Paus. 7, 5, 5/8; vgl. Usener 134). Haupt u. Leier des Orpheus wurden aufgefischt, der Schlauch des Marsyas von einem Fischer gefunden (Belege Eisler aO. 188_2; von den unkritischen Folgerungen Eislers aus all diesen Fischermythen ist abzusehen). Es kann nicht verwundern, wenn das Motiv des rettenden Fischers auch im hellenist.-röm. Roman mehrfach erscheint (s. u. Sp. 1003; vgl. R. Merkelbach, Roman u. Mysterium in der Antike [1962] 342 Index s. v. Fischer).

V. Rom. a. F. im Kult. Im röm. Kult hatten F. äußerst geringe Bedeutung. Ausnahmeerscheinungen sind die F.opfer bei der Blitzsühne an Summanus (Ovid. fast. 3, 339/44; Plut. v. Num. 15, 5; Arnob. adv. nat. 5, 1; vgl. Dölger 2, 297/303) u. an den Volcanalia (Varro l. l. 6, 20; Fest. 274/6 Lindsay; vgl. Krause, Art. Hostia: PW Suppl. 5 [1931] 248; K. Latte, Röm. Religionsgeschichte [1960] 129f; Dölger 2, 306/11; F. Bömer, Die Fasten 2 [1958] 126). Vereinzelte Nachrichten über den Ausschluß schuppenloser F. von bestimmten Opfern sind nicht mehr recht verständlich (Plin. n. h. 32, 2, 10; Fest. 298 Lindsay; vgl. Dölger 2, 35/41).

b. F. als Nahrungsmittel. Zahlreiche literarische Zeugnisse zeigen einerseits die Bedeutung des F. als Volksnahrungsmittel, besonders der billigen, in Mengen gefangenen, getrockneten oder eingesalzenen Arten, andererseits den Tafelluxus, der in der Kaiserzeit mit ausgesuchten u. importierten F. getrieben wurde. Vgl. die F.kataloge bei Plin. n. h. 9; Athen. 7; Lucilius 49f u. Auson. Mos. 75/149 (s. A. C. Andrews-Th. Klauser, Art. Ernährung: o. Bd. 6, 227); das Kochbuch des Apicius; s. auch Cic. in Pis. 27, 67; nat. deor. 2, 160; Hor. sat. 2, 2, 47; Petron. 36, 3; 93; Mart. 2, 43, 11; 10, 30, 19/24; 10, 31; Suet. Vitell. 13, 2; Juven. 4, 15/7; 11, 120f; Val. Max. 9, 1, 1; Philostr. v. Apoll. 8, 7, 4; Amm. Marc. 28, 4, 13; Macrob. sat. 3, 16, 7; weitere Stellen Dölger 5, 329/58; vgl. die o. Sp. 979 genannte Lit. u. die Art. von Marx, Wellmann, Keller, Gossen u. Steier bei PW unter den einzelnen F.namen; E. de Saint-Denis, Quelques noms de poissons en latin classique: ÉtClass 12 (1943) 129/51. Besonders begehrte Delikateß- u. Mode-F. waren der Acipenser (A. Marx, Art. Acipenser: PW 1, 1 [1893] 260), die Muräne (Steier, Art. Muraene: PW 16, 1 [1933] 652/7), der Mullus (Seebarbe; Steier, Art. Mullus: PW 16, 1 [1933] 652/7) u. zeitweise der Scarus (Papagei-F.; Gossen-Steier, Art. Scarus: PW 2 A 1 [1921] 363/5); außerdem verschiedene Arten von F.saucen u. -brühen (Zahn, Art. Garum: PW 7, 1 [1910] 841/9; zuletzt: M. Ponsich-M. Tarradell, Garum et industries antiques de salaison [Paris 1965] bes. 98). Extrem große Exemplare wertvoller F. brachte man dem Kaiser (Sen. ep. 95, 42; Suet. Tiber. 60; Mart. 13, 91; Iuven. 4, 37/154; vgl. schon die Polykrates-Erzählung Herodt. 3, 42). Für die Anlage von F.teichen bei Villen u. an der Küste gab man mitunter große Summen aus (vgl. K. Schneider, Art. Piscina 1, Fischteich: PW 20, 2 [1950] 1783/5). Für sein Epigramm über das Verbot, in Domitians F.teichen bei Baiae F. zu fangen, verwertete Martial die alten Topoi von ‚heiligen' F., die auf Namen hören u. die Hand lecken (Mart. 4, 30; vgl. o. Sp. 977, bes. Plin. n. h. 32, 7). Die plötzliche Blindheit eines frevelnden Fischers dürfte an die von der syrischen Göttin verhängten Krankheiten erinnern (s. o. 974; vgl. Mart. 4, 43, 7; O. Weinreich, Studien zu Martial [1928] 142/51; Dölger, ACh 1 [1929] 163/73).

c. F. in Mahldarstellungen. In Darstellungen der verschiedenen Gänge eines Mahles fehlt die F.speise nicht; vgl. zB. ein Mosaik in Antiochia u. das Trierer Kornmarktmosaik (Antiochia, House of the Buffett Supper: Levi Taf. 24a; Trier: J. Moreau, Das Trierer Kornmarktmosaik [1960]). In Stilleben von Speisevorräten nimmt der F. eine bedeutende Stelle ein: J. M. Croisille, Les natures mortes campaniennes (Bruxelles 1965) passim; vgl. 131 zu K. Schefolds übertriebener Deutung der Stilleben als ‚Weihgeschenke' (Pompejan. Malerei [1952] 39). Es sei hervorgehoben, daß sich bereits in Stilleben der frühen Kaiserzeit das dekorative Motiv zweier gekreuzter F. findet, welches auf späteren Mosaiken in geometrisch begrenzten Feldern erscheint u. noch in der christlichen Katakombenmalerei u. auf der Fischerschale in Tunis wiederholt wird (Croisille aO. Taf. 31. 33. 103; M. E. Blake: MemAmAcR 13 [1936] Taf. 43, 2; s. u. Sp. 1049). Schließlich erscheinen F.köpfe u. -gräten im ‚asarotos oikos'-Mosaik: W. Deonna-M. Renard, Croyances et superstitions de table dans la Rome antique (Brux. 1961) 113/37 Taf. 9/24; K. Parlasca, Das pergamenische Taubenmosaik u. der sogenannte Nestor-Becher: JbInst 78 (1963) 256/93. Zur symbolischen Bedeutung des ‚asarotos oikos' leisten die

F.bestandteile allerdings keinen speziellen Beitrag.

d. F.platten. Zu einem vollständigen Tafelgeschirr gehörten mehrere F.platten, auf denen mit Vorliebe ein F. dargestellt wurde, bisweilen noch mit einem Stück der Angelschnur im Maul (R. Laur-Belart, Der spätröm. Silberschatz von Kaiseraugst [Augst 1963] nr. 13f Abb. 14; R. Steiger: JbSchweizGesUrgesch 51 [1964] 114 Taf. 29, 1; Toynbee nr. 121a; J. Le Gall, Un service eucharistique du IVe siècle à Alésia: Mélanges J. Carcopino [Paris 1966] 613/28; weitere Beispiele Dölger 5, 87/94). Bei dem von Le Gall behandelten Stück handelt es sich um eine F.platte der üblichen ovalen Form; daß das Gerät für christlichen oder gar eucharistischen Gebrauch gedacht war (,a certainement reçu des morceaux du pain consacré, l'Ichthys ...' aO. 623), wird durch die auf seiner Unterseite eingeritzten Graffiti des Namens Regina ebensowenig belegt wie durch das auf der Unterseite eines anderen Gefäßes des gleichen Fundkomplexes eingeritzte Christogramm. Aus der Beigabe des Christogramms läßt sich lediglich ersehen, daß das Tafelgerät zuletzt von Christen benutzt worden ist (s. u. Sp. 1082); daß der F. der F.platte nichts anderes sein könne als der Ichthys, nach der Pektoriosinschrift das Symbol der Eucharistie (Le Gall aO. 621), ist nicht nur wegen der Häufigkeit paganer Beispiele solcher Tischgeräte, sondern auch wegen der Seltenheit gesicherter Darstellungen des F.symbols für Christus (s. u. Sp. 1057) eine allzu gewagte Annahme. Zu einer gläsernen F.platte aus Blas (Prov. Jaén) vgl. M. Arnau-G. Aulet: Crón. 4 Congr. arquel. Sudeste Español, Elche 1948 (Cartagena 1949) 478/82, die eine Zweckbestimmung als frühchristl. Patene zurückweisen. – F.platten erscheinen schließlich auch im Kinderspielzeug (Beispiele Dölger 5, 1/7); zu den Votivspielzeugen des Jupiter-Anxur-Tempels in Terracina vgl. H. Kähler, Götterspielzeug: Die Kunst u. das schöne Heim 53 (1954) 84/7. – Auch die zum F.gericht gehörenden Löffel wurden mit einem oder mehreren F.bildern verziert (Beispiele Dölger 5, 8/11).

e. F.- u. F.fang-Darstellungen in Malerei u. Mosaik. Von späthellenistischer Zeit bis in die Spätantike waren F. in großer Zahl u. meist genauer Differenzierung der Arten in dekorativen Meerestierdarstellungen beliebt (E. Pernice, Pavimente u. figürl. Mosaiken [1938] 149/54 Taf. 52/6; Aurigemma 1 Taf. 109. 111. 135/40. 172; L. Bertacchi, Nuovi mosaici figurati di Aquileia: Aquil. nostra 34 [1963] 19/84, bes. 71ff; A. Palombi, La fauna marina nei musaici e nei dipinti pompeiani: Pompeiana [Napoli 1950] 425/55 [Bestimmung der F.arten]). Außerdem dienten F., Muscheln u. andere Seetiere zur Belebung des Wassers u. zur Flächenfüllung in Fluß- u. Meeresszenen, u. zwar sowohl solchen mythologischer Natur (Meeresthiasoi, Darstellungen einzelner Meeresgottheiten u. mythischer Ereignisse auf dem Meere), wie auch in den genrehaften Meeres- u. Nillandschaften, Hafen- u. Fischerszenen. Fischerdarstellungen, besonders solche mit fischenden Eroten, finden sich nicht nur in Landschaften, sondern sind häufig auch in Darstellungen des Seethiasos u. mythischer Szenen eingestreut. Allgemein: D. Levi, Art. Mosaico: EncArteAnt 5 (1963) 209/40, Lit. 239. Arionmosaiken: H. Stern, La Mosaïque d'Orphée de Blanzy-les Fismes: Gallia 13 (1955) 41/77, bes. 47/9. Kopf des Okeanos: Liste bei L. Foucher, La maison de la procession dionysiaque à El Jem (Paris 1963) 139/44. Venus marina: G. Ch. Picard, Le couronnement de Vénus: MélArch 58 (1941/6) 43/108; J. Lassus, Vénus marine: La Mosaïque (1965) 175/89. Sirenenabenteuer: C. Poinssot, Quelques remarques sur les mosaïques de la maison de Dionysos et d'Ulysse à Thugga/Tunisie: La Mosaïque (1965) 219/30. Nillandschaften: Hermann passim; L. Foucher, Les mosaïques nilotiques Africaines: La Mosaïque (1965) 137/43; Becatti Taf. 114/21; Aurigemma 2 Taf. 78/80. Hafenlandschaften: Ch. Picard, Sur quelques représentations nouvelles du Phare d'Alexandrie et sur l'origine alexandrine des paysages portuaires: BCH 76 (1952) 61/95, bes. 78; ders., Pouzzoles et le paysage portuaire: MélArch 18 (1959) 23/51. Idyllische Landschaften: M. Rostovtzeff, Die hellen.-röm. Architekturlandschaft: RömMitt 26 (1911) 1/185; Ch. M. Dawson, Romano-campanian Mythological Landscape Painting = YaleClassStud 9 (1944); S. Aurigemma, Die Diocletiansthermen u. Museo Nazionale Romano (Roma 1954) nr. 360 Taf. 75; O. Elia, Art. Caivano: EncArteAnt 2 (1959) 257f Abb. 385. Meeresthemen wurden besonders gern in den Mosaiken von Impluvien u. Thermenräumen verwandt (vgl. Levi 596; Gonzenbach 310f; C. Poinssot: La Mosaïque [1965] 230). Auch in Brunnennischen, für deren

Mosaikschmuck Pompeji eine Reihe von Beispielen bewahrt hat, waren solche Darstellungen beliebt (D. Joly, Aspects de la mosaïque pariétale au I[er] siècle de notre ère: La Mosaïque [1965] 57/75). – Die noch zu besprechende häufige Verwendung von Darstellungen des Meerthiasos in der Sepulkralkunst (s. u. Sp. 998) läßt vermuten, daß auch manchen Darstellungen des Meerthiasos oder von Meergottheiten in anderen Bereichen, etwa in Wohnräumen, ein über das Dekorative hinausgehender Sinn zugrunde liegt. B. Andreae hat in einem Gemälde des 3. Jh. auf dem Caelius die Darstellung der Insel der Seligen in einem von Eroten u. Meerwesen belebten Meere nachgewiesen, so daß er von einer ‚Vision des Lebens im Elysium, wie ein Römer der Spätzeit sie im Nymphäum seines Hauses gerne vor Augen haben mochte' sprechen konnte (161). Ähnliche Wunschvorstellungen eines glücklichen Lebens dürften auch anderen Meeresdarstellungen zugrunde liegen. G. Ch. Picard hat mit Recht den zugleich schutz- u. glückbringenden Charakter von Mosaikdarstellungen herausgestellt: Le couronnement de Vénus: MélArch 58 (1941/6) 43/108, bes. 72; La Carthage de saint Augustin (Paris 1965) 68/71 (zum Brunnenmosaik der Maison des Chevaux in Karthago, das zwei mit Namen bezeichnete Eroten beim F.fang zeigt). Vgl. auch A. Merlin-L. Poinssot, Deux mosaïques prophylactiques provenant de Tunisie: MonPiot 34 (1934) 129/76; J. Thirion, Orphée magicien dans la mosaïque romaine: MélArch 67 (1955) 149/79. Eine apotropäische oder glückbringende Bedeutung dürfte auch manchen Nillandschaften zugedacht gewesen sein, wie neben dem fröhlich-grotesken Moment dieser Darstellungen die häufige Wiedergabe ithyphallischer Fischer, besonders der Pygmäen, oder gar die Gestaltung eines Pygmäenbootes als ejakulierender Phallos zeigen (Lit.: G. Becatti, Art. Pigmei: EncArteAnt 6 [1965] 167/9; zum Fischer vgl. Levi 1, 39; zum Pygmäenboot A. Maiuri, Una nuova pittura nilotica a Pompei: AttiAccLinc 8, 7 [1947]). – Allerdings besitzen in mythologischen u. landschaftlichen Meeres- u. Flußdarstellungen die F.- u. F.fangszenen nur sekundären Charakter u. keine eigenständige Symbolbedeutung. Die untergeordnete Bedeutung der F. u. ihre dekorative Verwendung werden in Mosaiken besonders dann deutlich, wenn die F. in geometrisch begrenzte Felder gesetzt sind, oder wenn die Felder selbst durch F. u. Muscheln abgeteilt werden, wie die Sechsecke im Mosaik der Thermen von Thina (P. Gauckler, Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique 2 [Paris 1910] 12 nr. 18). Dekorative Bedeutung ist auch solchen F. zuzuweisen, die unter Vierfüßlern u. Vögeln auf Mosaiken erscheinen (zB. Levi Taf. 74a; Parlasca Taf. 19. 63, 2; P. A. Février, Le développement urbain en Afrique du Nord: CahArch 14 [1964] 1/47 Abb. 13) oder die als Zwickelfüllung neben dem einem Quadrat eingeschriebenen Kreis verwandt sind (zB. Gansmosaik in Avenches: Gonzenbach Taf. 14). Für die Vermutung, vier Delphine als Zwickelfüllung dieser Art könnten die Bedeutung von Jahreszeiten haben (Goodenough 5, 11f; vgl. 3 Abb. 84f), scheint es keine Stütze zu geben. Dekoratives Motiv sind auch zwei gegenständige F. zu seiten einer Vase, wie in den Zwickeln des Sol-Mosaiks von Münster-Sarmsheim (Parlasca Taf. 84, 2; 87, 2). Zwar mag in der Darstellung einer Vase mit aufsteigenden Wasserstrahlen, die als Türschwellenmosaik zwischen F. gesetzt ist, ein apotropäischer Sinn enthalten sein, wie G. Ch. Picard in bezug auf ein Mosaik in Ellès vermutete (MélArch 58 [1941/6] 43/108), doch ist in diesem Zusammenhang auch an Mosaiken in Baderäumen zu erinnern, in denen das Gefäß eher als Labrum aufzufassen ist (Gonzenbach 215/7 Taf. 14. 20). Die zur Vase oder dem Labrum gesellten F. sind wiederum von untergeordneter Bedeutung u. verdeutlichen das in der Vase versinnbildlichte Element. Sie sind (im Gegensatz zu Picard aO. 94) von apotropäischen F. phallischer Bedeutung (s. u. Sp. 994) zu unterscheiden. Auf einem Mosaik der Domus dei Pesci in Ostia ist in einer zwischen zwei F. stehenden Vase ein weiterer F. dargestellt (G. Calza, Nuove testimonianze del Cristianesimo a Ostia: RendPontAc 25/26 [1949/51] 123/38; Becatti nr. 338 S. 181f Taf. 199f). Doch entbehren die sichere Überzeugung G. Calzas u. die vorsichtig ausgesprochene Vermutung G. Becattis vom christl. Charakter dieses allenfalls apotropäisch gedachten Schwellenmosaiks der Begründung. Im gleichen Hause findet sich in einem derselben Zeit angehörigen Mosaik außer ornamentalen Motiven ein Feld mit zwei F. zu seiten eines Dreizacks; dies muß zur Vorsicht bei symbolischen Deutungen der übrigen F.darstellungen mahnen. Allein aufgrund der Verwen-

dung des F.motivs kann kein Denkmal der Kaiserzeit als christlich angesehen werden. Wenn D. J. Smith in bezug auf ein Mosaik in Fivehead Neville mit einem von zwei Kreisen mit F. u. Delphinen umgebenen Kantharos annimmt, die Motivwahl deute nicht wenig auf christlichen Einfluß, so fehlt auch dieser Vermutung die Grundlage (D. J. Smith, Three Fourth-Century Schools of Mosaic in Roman Britain: La Mosaïque [1965] 95/116, bes. 103). Als Rahmenmotiv verwandte F. s. zB. Toynbee nr. 194 Taf. 230; Delphine als Einfassung eines Bacchusmosaiks in Trier: Parlasca Taf. 40f. Die Häufigkeit rein dekorativer Verwendung des F.motivs in der paganen röm. Kunst ist in gleicher Weise für die Beurteilung heidnischer Denkmäler von Wichtigkeit, wie zur Vermeidung von Fehldeutungen der F.darstellungen in christl. Zusammenhang (s. u. Sp. 1048). So dürften auf dem Mosaik von der Piazza della Vittoria in Palermo die F. in den mandelförmigen Feldern nicht mit D. Levi (Mors Voluntaria: Berytus 7 [1942] 51f Taf. 5) als jenes Symbol zu verstehen sein, das die übrigen, zweifellos mythologischen u. symbolischen Darstellungen des Mosaiks verbindet. Allenfalls können diese F. in Verbindung zu den in vier Feldern dargestellten Nereiden gesetzt werden. Wenn Levi die Verwendung von F. in solchen Feldern u. solcher Verschiedenheit der Arten als einmalig ansah, so sind heute eine ganze Reihe von Fußbodenmosaiken mit F. in mandelförmigen, ovalen oder halbkreisförmigen Feldern bekannt (vgl. zB. das Nereidenmosaik in Volubilis: R. Thouvenot: MélArch 53 [1936] 25f Taf. 2; Mosaik in Pompeji: M. E. Blake: MemAmerAcR 8 [1930] Taf. 22, 4; Bellerophonmosaik in Avenches: Gonzenbach Taf. 70; die F. in den Randfeldern eines Mosaiks in Volubilis nennt R. Etienne, Dionysos et les quatre saisons sur une mosaïque de Volubilis: MélArch 63 [1951] 93/118 auf S. 103 ‚des motifs de remplissage normaux'). Levi beruft sich (aO. 51) auf die Funktion des Orpheus als des großen Fischers u. auf die von R. Eisler selbst widerrufene Hypothese von Beziehungen zwischen Orpheus u. den lykischen Orakel-F. Orphoi (vgl. Eisler, zuletzt Mysteriengedanken 344/7). Außerdem weist Levi auf den Ursprung des christl. F.symbols aus orphischen Lehren hin. Doch ist ein solcher Zusammenhang niemals erwiesen worden. Es bleibt festzuhalten, daß die fraglichen F. allenfalls auf den Seethiasos u. dessen Sinngehalt verweisen, jedoch keine eigenständige Symbolbedeutung besitzen. Ein weiteres von Levi behandeltes Mosaik aus der Via XX Settembre in Rom (3. Jh. ?) wird wegen eines Kreuzmusters im Mittelemblem u. der F. im Rahmen dieses Emblems als christlich angesehen (aO. 52f Taf. 7, 3; vgl. auch H. Leclercq, Art. Oratoire: DACL 12, 2 [1936] 2363 Abb. 9119). Angesichts der Häufigkeit kreuz- u. sternförmiger Ornamente in kaiserzeitlichen Mosaiken u. der Indifferenz dekorativ verwandter F. dürfte die christliche Deutung dieses Mosaiks u. die Bestimmung des Raumes als Kultraum der Verfolgungszeit fraglich sein (zu weiteren paganen, jedoch vielfach als christlich angesehenen Mosaiken s. u. Sp. 1051).

f. F.- u. F.fang-Darstellungen mit phallischer u. erotischer Bedeutung. Als apotropäisches Zeichen wurde der F. in Amuletten (Dölger 5, 44/9) u. Darstellungen des *Bösen Blicks verwandt. Einen phallischen Bezug apotropäischer Bedeutung verraten bereits die F. auf der etruskischen Bronzelampe mit Gorgoneion in Cortona (Goodenough 5 Abb. 67): jeder der ithyphallischen Pane hockt auf einem F. Eine phallische Bedeutung des F. war auch in der röm. Kaiserzeit vorhanden. Auf einem frühkaiserzeitlichen Mosaik in Antiochia besitzt der gegen das Böse Auge gerichtete Phallos eines Zwerges an der Spitze Auge u. Kiemen eines F. (Levi Taf. 4c; im Text F.charakter des Phallos nicht erwähnt). Auf einem Schwellenmosaik aus Sousse wird das Böse Auge von zwei Schlangen u. einem Phallos-F. mit deutlich sichtbarem Auge u. Kiemenbogen angegriffen (von B. Kötting, Art. Böser Blick: o. Bd. 2, 478 u. W. Deonna, Le symbolisme de l'oeil [Bern 1965] 180 lediglich als Phallos bezeichnet; doch weisen u. a. G. Picard: MélArch 58 [1941/6] 94 u. J. Marcadé, Roma amor [Genf 1961] 33 auf den F.charakter dieses Phallos hin; vgl. Dölger 5, 326). – Erotische Bedeutung haben zweifellos Darstellungen der angelnden Venus oder eines Mädchens mit dem F. an der Angel, denen meist ein ebenfalls angelnder Amor zugesellt ist. Allein in Pompeji fanden sich etwa zwanzig Wandbilder mit diesem Motiv (K. Schefold, Die Wände Pompejis [1957] 366 Index s. v. Aphrodite, fischend). Als Darstellung der Liebessehnsucht erweisen sich diese Bilder durch die Zusammenstellung mit Darstellungen von Apoll u. Daphne, Hero

u. Leander, Danae, Leda, Europa oder dem eine Mänade entblößenden Satyr; neunmal ist der Fischerin das Bild des Narkissos als Pendant im gleichen Raum beigegeben, dem sein Spiegelbild in der Quelle zum Gegenstand der Liebessehnsucht wird (vgl. K. Schefold, Vergessenes Pompeji [1962] 80f. 137f Taf. 178, 3f). Zum literarischen Motiv des Liebesfischens u. Sp. 1009f. Angelnden Eroten auf Gemmen (u. Sp. 1026) dürfte ähnliche Bedeutung zukommen. Ob auch die noch heute in der italienischen Volkssprache greifbare F.-Phallos-Beziehung in solchen Darstellungen angedeutet war, bleibt fraglich, wenn sich auch von den erwähnten Wandbildern eines im Lupanar Pompeji VI, 10, 1 u. ein anderes in der Caupona lusoria VI, 14, 28/31 befand, deren Türschild ein Becher u. vier Phalloi schmücken. Eine F.-Phallos-Anspielung darf man vielleicht auch in der Erwähnung des mugil zur Rhaphanidosis bei Catull. 15, 18f u. Iuven. 10, 317 vermuten.

g. F.- u. F.fang-Darstellungen in der Kleinkunst. 1. Gefäße. Außer den bereits erwähnten F.darstellungen auf Auftragplatten (s. o. Sp. 989) sind noch weitere Gefäße mit F.dekor anzuführen. F. finden sich in dekorativer Verwendung auf Glasgefäßen, u. zwar sowohl in Ritztechnik (zB. F. Fremersdorf, Figürlich geschliffene Gläser einer Kölner Werkstatt des 3. Jh. [1951] nr. 21f; Saalburg Jb. 9 [1939] 15 Taf. 11, 8f), wie auch als aufgesetzter Dekor der sogenannten Conchilienbecher (zB. Stücke in Köln, Trier u. im Vatikan: F. Fremersdorf, Römisches geformtes Glas in Köln [1961] Taf. 14f 20/3 mit Hinweis auf Hist. Aug. v. Tac. 11, wo mitgeteilt wird, daß der Kaiser selbst Gläser mit aufgesetzten Seetieren: Schlangen, Muscheln u. F. hergestellt habe; A. Kisa, Das Glas im Altertum [1908] Abb. 314/6; vgl. auch Abb. 229a: aufgesetzte F. auf einem im Oberteil geschliffenen Kugelbecher in Budapest). Auch bei diesen Gefäßen muß auf den rein dekorativen Charakter der F. u. Meerestiere hingewiesen werden, da selbst bei diesen christliche Symboldeutungen versucht wurden (zB. nennt G. Calza die F. auf dem Conchilienbecher des Vatikans ,allegoria frequente della rigenerazione battesimale secondo il simbolo cristiano‘: RendPontAc 25/6 [1949/51] 128). Für die Darstellung von F.fangszenen mit Bauten im Hintergrund auf Glasschüsseln vgl. die Exemplare im Vatikan u. in Bonn: Villette 135 Taf. 16 A/B. Zu Glastellern mit aufgesetzten bzw. eingelegten F.- u. F.fang-Darstellungen s. G. D. Weinberg, An Inlaid Glass Plate in Athens: JournGlassStud 4 (1962) 29/36; zur Datierung in röm. Zeit R. H. Brill: ebd. 37/47. – Unter den Glasgefäßen in Tierform gibt es auch solche in Form von F. (F. Fremersdorf, Röm. geformtes Glas in Köln [1961] Taf. 3/6; vgl. Dölger 5, 67/70). – Auch Fibeln u. Spielsteine in F.form blieben erhalten (Beisp. Dölger 5, 19/38). – Im Schmuck von Gefäßen läßt sich nicht jede einzelne F.darstellung in ihrer Bedeutung mit Sicherheit bestimmen; vgl. etwa die F. zwischen den verschiedensten mythischen u. kultischen Gegenständen im Figurenfries eines Tellers aus dem Silberschatz von Wettingen: Ch. Simonett, Der röm. Silberschatz aus Wettingen: ZSchweizArchKunstg 8 (1946) 1/15, bes. 9/11. Auch über den F. neben der Inschrift DEO MARTI MIL auf einem Teller des gleichen Fundes läßt sich keine Aussage machen; die von Simonett (ebd. 8f) angedeutete Möglichkeit christlicher Bedeutung scheint unbegründet. – Die Darstellungen von Hafen-, Meeres- u. Nillandschaften mit Fischerszenen sind auch in die Kleinkunst übergegangen: vgl. zB. die Meerstadt-Platte in Kaiseraugst mit fischenden Eroten vor reicher Architektur: R. Laur-Belart, Der spätröm. Silberschatz von Kaiseraugst (Augst 1963) nr. 2; das Silberbecken mit Nilmesserszene in Leningrad: L. Matzulewitsch, Byzant. Antike (1929) 64/94; die Silberschale aus Lovere in Mailand mit Angelfischer u. Seetieren: G. A. Mansuelli, Arte Lombarda 8 (1963) 132/8 Abb. 1f; die Silberschale aus Anzio mit Eroten u. Fischerszenen im Brit. Museum: H. Walters, Cat. of the Bronzes (Lond. 1899) 168f Abb. 25; G. D. Weinberg: JournGlassStud 4 (1962) 29/36 Abb. 10; eine Schöpfkelle in Rom mit Neptunskopf u. Fischerszenen: H. Leclercq, Art. Écope: DACL 4, 2, 1887f Abb. 3906.

2. Lampen. Bronzelampen in Form von F. sind bereits für das 1. Jh. nC. nachgewiesen (M. A. Evelein: BullAntBesch 3 [1928] 5/8; weit. u. spät. Beisp. Dölger 5, 151/8). – F.darstellungen auf Tonlampen sind recht häufig; eine Anzahl der bei Dölger 5, 105/42 u. Leclercq 2073/9 aufgeführten Beispiele sind als Volutenlampen in die frühe Kaiserzeit, andere wegen ihrer runden Mündung ohne Voluten in das 2. u. 3. Jh. zu datieren (vgl. zB. R. Nierhaus, Die röm. Tonlampe mit

Fischdarstellung von Heidenheim – kein Zeugnis frühen Christentums bei den Alamannen: Fundberichte aus Schwaben N. F. 15 [1959] 65/73). Im 2. Jh. waren Meerestierdarstellungen auf röm. Lampen besonders beliebt (M. Ponsich, Les lampes romaines en terre cuite de la Maurétanie tingitane [Rabat 1961] 54). Zu den ‚afrikanischen' Lampen s. u. Sp. 1080. – Für Fischerdarstellungen auf Lampen sind zwei Typen als besonders häufig zu erwähnen: neben der den ganzen Lampenspiegel füllenden Darstellung des auf einem Felsen sitzenden Anglers (Beisp. des 1. Jh. nC.: S. Loeschcke, Lampen aus Vindonissa [1919] nr. 103/7) erscheinen Fischer öfters im Rahmen der Darstellung eines Hafens, wohl desjenigen von Alexandria. Gewöhnlich handelt es sich um einen am Ufer stehenden u. einen in einem Boot sitzenden Fischer, von denen meist ersterer ein Netz oder eine Reuse, letzterer eine Angel hält (Beisp. u. Lit.: M. L. Bernhard, Topographie d'Alexandrie: RevArch 47/48 [1956] 129/56; Ch. Picard, Pouzzoles et le paysage portuaire: Latomus 18 [1959] 23/51; L. Mercando, Lucerne Greche e Romane dell'Antiquarium comunale [Roma 1962] 34f nr. 29/31; Bonn, Akad. Kunstmus.: R. Herbig: RömMitt 44 [1929] Taf. 62). – Zu F.- u. F.fang-Darstellungen auf Siegeln s. u. Sp. 1026ff u. 1084.

h. Fischerdarstellungen in nichtsepulkraler Plastik. Sie gehen meist auf hellenistische Vorbilder zurück u. waren als Gartenfiguren u. zum Schmuck von Brunnenanlagen beliebt (Beisp. u. Lit.: Scavi di Caesarea marittima [1966] 305/11; Helbig, Führer [4][1963/6] nr. 544. 597. 1479. 1966). – Die auf einem Relief in Ostia dargestellte Bergung einer Heraklesstatue im Fischernetz bezeichnet nicht ein mythisches Ereignis in Entsprechung zu den oben angeführten literarisch erwähnten griech. Beispielen, sondern einen, wenn auch möglicherweise als göttliches Zeichen gedeuteten, realen Vorgang (H. Kähler, Rom u. seine Welt [1958] Taf. 79; Erl. Bd. [1960] 124f; zu einem bei Mahdia untergegangenen Schiff mit Material aus dem römischen Kunstimport vgl. W. Fuchs, Art. Mahdia: EncArteAnt 4 [1961] 784/6 mit Lit.).

i. Fischer im römischen Gladiatorenkampf. Die retiarii waren eine eigene Gattung von Gladiatoren, die mit einem Wurfnetz kämpfte u. deren Bewaffnung mit einem Dreizack erkennen läßt, daß nicht Jagd oder Vogelfang, sondern der F.fang als Anregung gedient hatte. Ihre Gegner, die galli oder murmillones, wurden bisweilen auch als F. angesprochen (CIG 3764: ein Ἰχθύς tötete im Stadium von Nicaea einen Retiarius; vgl. den Spott: Non te peto, piscem peto, quid me fugis Galle? Fest. 358 Lindsay). Zum Ganzen vgl. Hug, Art. Retiarii: PW 1 A, 1 (1914) 691/3; s. auch S. Aurigemma, I mosaici di Zliten (Milano 1926) 152; Parlasca 36f; Römer am Rhein, Ausst. Köln (1967) nr. E 53 Taf. 107.

k. F.- u. F.fang-Darstellungen in der Sepulkralkunst. 1. Meerthiasos usw. Auf Sarkophagen, Grabaltären u. in der Grabmalerei sind Meerestier- u. F.fang-Szenen regelmäßiger Bestandteil von Darstellungen des Meeresthiasos, der Erotenschiffahrt u. des Hafens als Ziel des Lebens. Die besonders von A. Rumpf vertretene rein dekorative Deutung der Seewesen in sepulkralem Zusammenhang ist heute nicht mehr zu halten (Rumpf 131; vgl. dagegen Andreae 133f mit Lit.). Nachdem Andreae Darstellungen der Insel der Seligen in der römischen Grabkunst nachgewiesen hat, die zT. in Verbindung mit dem Seethiasos u. der Hafendarstellung auftreten, kann nicht mehr bezweifelt werden, daß der Seethiasos die Verstorbenen zu den Inseln der Seligen geleitet, die Fahrt des Menschen zum Hafen des Todes symbolisiert oder, allgemeiner gefaßt, die Entrückung des Toten andeutet (Beisp. u. Lit. Andreae 131/62; vgl. zuletzt: P. Demargne, Un sarcophage attique à Xanthos: Mélanges A. Piganiol [Paris 1966] 451/61). In ähnlicher Weise sind auch Meerestiere, Seekentauren u. Tritonen zu deuten, die isoliert in Grabmalereien u. in den Reliefs von Sarkophagen u. Sarkophagdeckeln dargestellt sind. Statt F. erscheinen allerdings in solcher Verwendung im allgemeinen Delphine (s. zu diesen E. Diez: o. Bd. 3, 674f; vgl. auch die Darstellungen von Delphinen auf Bleisarkophagen: A. Müfid, Die Bleisarkophage im Antikenmuseum zu Istanbul: ArchAnz 1932, 387/446; E. v. Mercklin, Untersuchungen zu den antiken Bleisarkophagen: Berytus 3 [1936] 51/75; ebd. 5 [1938] 27/46; ebd. 6 [1939/40] 27/61). Auf F.fangszenen u. die Gestalt des isoliert stehenden Anglers auf Sarkophagen ist bei Besprechung der christlichen Denkmäler einzugehen, da besonders wichtige Denkmäler noch heute irrtümlich als christlich angesehen werden (s. u. Sp. 1071).

2. Mahlszenen. In sepulkralen Mahldarstellungen nimmt der F. als Speise neben dem aus dem Mahl der kalydonischen Jagd stammenden Eberkopf einen besonderen Platz ein (Gerke 135/46; Dölger 5, 394/485; Weigand 430/6). Das dürfte neben der großen Bedeutung von F. als Nahrungsmittel vielleicht auch dadurch zu erklären sein, daß der F. mit seinem markanten Umriß besonders leicht anzudeuten war. Nicht zufällig sind auch die übrigen neben dem Brot in den Mahldarstellungen auf Sarkophagen u. besonders Sarkophagdeckeln dargestellten Speisen meist solche, die einen prägnanten Umriß aufweisen: ein ganzes Ferkel, ein Eberkopf oder -schinken, ein ganzer Hase oder ein Geflügel. Dölger u. Gerke haben eine große Zahl von Mahldarstellungen zusammengestellt. Abgesehen von Beispielen, in denen ein Mahl der Seligen dargestellt ist, wie zB. in der Vibiagruft (Dölger 4 Taf. 264; 5, 485/91; Goodenough 3 Abb. 839/43; A. Ferrua: RivAC 33 [1957] 211/8, bes. 216f), stellen die Mahlszenen ein Mahl aus dem Leben des Verstorbenen oder das Totenmahl der Hinterbliebenen dar. Eine genaue Unterscheidung der beiden letztgenannten Bestimmungen ist meist nicht möglich. Eine spezielle Bedeutung kam dem F. in diesen Darstellungen nicht zu, wie jene Mahlszenen erkennen lassen, auf denen F. neben anderen Speisen vorgesetzt sind oder herangetragen werden. Einen literarischen Beleg für die Verwendung von F. beim Totenmahl bieten die Statuten eines Totenkollegiums von Lanuvium in hadrianischer Zeit (CIL 14, 198 nr. 2112; vgl. Dölger 2, 296). Auf Sepulkralmahlzeiten dürften auch F. hinweisen, die auf Sarkophagen, Grabstelen oder -platten isoliert, in Auftragschüsseln oder über Dreifußtischen neben Brot, Patera, Kanne oder Schöpfkelle dargestellt sind; Beispiele bei Dölger 5, 473f; vgl. MAMA 5 (1937) nr. 44; MAMA 7 (1956) nr. 259. Auch auf die Mahldarstellungen u. -hinweise muß in Zusammenhang mit christl. Denkmälern näher eingegangen werden, s. u. Sp. 1059/64.

VI. Mysterienkulte u. lokale Kulte. a. Kybele-Attis-Kult. In den Kybele-Attismysterien war zur Zeit der Initiation der F.genuß untersagt (Julian. or. 176 B; Lit.: R. Arbesmann, Art. Fasten: o. Bd. 7, 460f). Julian begründet dies damit, daß F. nur ἔν τισι τελεστικαῖς θυσίαις, nicht aber ἐν ταῖς τιμητηρίοις geopfert würden; hierfür gibt er die recht gesuchte Erklärung, F. würden ja nicht vom Menschen aufgezogen wie Schafe u. Rinder. Nun dürften die τελεστικαὶ θυσίαι wohl tatsächlich mit Dölger (2, 17/24) als Weih- oder Sühnopfer an chthonische Gottheiten anzusehen sein, denn Julian führt weitere Sühnopfer zum Vergleich an u. betont im Zusammenhang den chthonischen Charakter der F.: da sie gewissermaßen in die Tiefe tauchen, seien sie noch mehr unterirdisch als die Samen. Selbst wenn man den Terminus τελεστικαὶ θυσίαι mit H. Hepding (Attis, seine Mythen u. sein Kult = RVV 1 [1903] 188f) u. Cumont (Religions 109. 256) auf Mysterienkulte beziehen könnte, würde sich die Frage erheben, welche Bedeutung man dem F. in diesen Kulten aufgrund der Julianstelle zuschreiben könne. Hepding vermutete in Zusammenhang mit der von ihm nach dem Vorbild Fickers u. Dieterichs auf einen Attispriester bezogenen Aberkiosinschrift, Julians τελεστικαὶ θυσίαι bezögen sich auf ein F.mahl der Mysten im Attiskult; Cumont bezog die Aussage Julians auf die Mysterienmahle der syrischen Kulte, in denen man mit dem F. das Fleisch der Gottheit selbst aufzunehmen glaubte u. die in christlicher Zeit die Ichthyssymbolik inspiriert hätten. Wie dürftig die Überlieferung eines F.mahles der Atargatispriester ist, wurde bereits oben (Sp. 976f) erwähnt; auf die Aberkiosinschrift u. den Ursprung des christl. F.symbols ist unten einzugehen (s. Sp. 1088ff); hier ist vorerst festzuhalten, daß die einzigen Tiere, die Julian in den von ihm herangezogenen Vergleichsbeispielen zu den τελεστικαὶ θυσίαι namentlich nennt, das Pferd u. der Hund sind, die den Gedanken an ein mit den Opfern verbundenes Mahl völlig ausschließen. Vielmehr erwähnt Julian die Mahlgemeinschaft mit der Gottheit eigens bei den τιμητήριοι, für die er angibt, daß in ihnen keine F. geopfert wurden. Als Beleg für F.mahlzeiten in den genannten Kulten ist die Aussage Julians also in jedem Fall auszuschließen. – Die auf dem Trierer Kornmarktmosaik (J. Moreau, Das Trierer Kornmarktmosaik [1960]) von Dienern herangetragenen Speisen dürften sich zwar auf das Mahl einer noch nicht näher zu bestimmenden Kultgemeinschaft beziehen, doch erscheint hier der F. nur als eine Speise unter anderen ohne eigenständige kultische Bedeutung.

b. ,Thrakische' Reiter. Ein offensichtlich kultisches F.mahl ist auf den Denkmälern der ,donauländischen' oder ,thrakischen' Reiter dargestellt (Lit. Dölger 2, 420/44; Abb. Dölger 4 Taf. 111/7; zuletzt D. Tudor: Das Altertum 8 [1962] 234/43; ders.: Dacia NS 5 [1961] 317/43). Leider ist über den Kult, dessen Anhänger die Reliefs geweiht oder die Blei- u. Steintäfelchen als Amulette gebraucht haben, noch nicht sehr viel bekannt; doch die kultische Bedeutung des verschiedentlich auf einem dreifüßigen Tisch u. mehrfach sogar inmitten von Speisenden dargestellten F. ist durch den Bildzusammenhang gesichert, nicht zuletzt durch den Umstand, daß ein großer F. mehrmals auch zusätzlich unter einem der Reiter statt des gewöhnlich dort liegenden Menschen erscheint.

c. Orphisch-dionysischer Kult. Daß in orphisch-dionys. Mysterien ein F.fang-Ritus zur Initiation durchgeführt worden sei, wollte Eisler hauptsächlich aus Vasendarstellungen u. der Darstellung des Mosaikfußbodens eines Kultraumes auf der Insel Melos erschließen (Orpheus 271/7 Taf. 66; Mysteriengedanken 102; vgl. D. Levi, Mors voluntaria: Berytus 7 [1942] 52; R. Böhme, Unsterbliche Grillen: JbInst 69 [1954] 49/66, bes. 65). Nun scheint es aufgrund einiger Vasenbilder immerhin möglich, daß in Erinnerung an die Verwandlung der Seeräuber in Delphine bei Umzügen oder auf der Bühne Delphinmasken getragen oder ein Delphinritt vorgetäuscht wurde (Tänzer mit angesetzten F.schwänzen auf einer Vase aus Cumae; Delphinreiter vor einem Flötenspieler auf attischer Vase: F. Brommer, Delphinreiter: ArchAnz 1942, 65/75. Doch können diese frühen Vasendarstellungen für die Zeit entwickelter Mysterienkulte nichts aussagen, u. die durch das Mosaik in Melos gegebene Grundlage dürfte zur Erschließung weitergehender Mysteriengebräuche ebensowenig ausreichen, wie die von Eisler zitierten literarischen Andeutungen, etwa das Märchen bei Lucian. ver. hist. 1, 7 von den weindurchtränkten F. im Weinfluß des Dionysos im hesperischen Lande. Abgesehen davon, daß die Zerstörung im Mittelteil des Mosaiks auf Melos eine eindeutige Aussage über die Beziehung zwischen dem Fischer, der ,Weinflasche' u. der Inschrift MONON MH YD[OP ?] unmöglich machen, ist festzustellen, daß für die von Eisler (Orpheus 272f; Mysteriengedanken 102f) vorgenommene u. von Levi aO. 52 übernommene Gleichsetzung der F. u. der Initianden, die in diesem Raume getauft u. durch reinen Wein in bakchoi verwandelt worden seien, kein Beleg anzuführen ist. Die Darstellung dieses Mosaiks ist die in Meereslandschaften, Fischerszenen u. F.-stilleben übliche: neben F. der verschiedensten Arten finden sich Muscheln u. eine Languste; es ist nicht auszuschließen, daß das zu einem Weingefäß ergänzte kugelige Gebilde einen Polypen oder eine Reuse darstellen sollte (vgl. den kugelflaschenförmigen Polypen auf einem Mosaik in Ostia [Becatti Taf. 144 unten] u. die zwar deutlich aus einem Geflecht bestehenden, aber ebenfalls flaschenförmigen Reusen auf den Mosaiken: Inventaire des mosaïques de l'Afrique nr. 139 u. C. Poinssoit: La Mosaïque [1965] 219/30 Abb. 18). Trotz der Unsicherheit der Deutung des Mosaiks auf Melos wirkten Eislers auf diese Darstellung gegründete Hypothesen weiter; sie wurden nicht nur von Levi übernommen; u. a. schlossen sich auch J. Ferron-M. Pinard, Un fragment de verre gravé du Musée Lavigerie: CahByrsa 8 (1958/9) 103/9 der Initiationsdeutung Eislers an u. sahen in den Anglern eines Stuckreliefs aus der Farnesina u. auf dem Wassergefäß in Grottaferrata mit Eisler Belege für diese Deutung. Doch wurde das Relief im Thermenmuseum ganz bewußt (s. o. Sp. 990) in den Zusammenhang von Fischern in idyllischer Landschaft gestellt; denn diese Angler gehören nicht zu den in dieser Stuckdekoration dargestellten Initiationsszenen, sondern zum Repertoire der idyllischen Flußlandschaft, wie viele Parallelen zeigen. Das Gefäß in Grottaferrata kann nicht mit Eisler (Orpheus, Text zu Taf. 46; Mysteriengedanken 108) u. Goodenough (1, 100) als konstantinisch angesehen werden; zur mittelalterlichen Datierung vgl. P. Toesca, Storia dell' arte Italiana 1 (1927) 827; G. Pudelko, Roman. Taufsteine (1932) 26; E. Dinkler-von Schubert, Der Schrein der hl. Elisabeth zu Marburg (1964) 107_{594}; vgl. dies., Art. *Fluß. Die von Eisler angenommenen Beziehungen zwischen Orpheus u. den F. im Sinne eines ,Orpheus als Fischer' sind hinfällig geworden, nachdem er selbst seine Etymologie des Namens Orpheus in Herleitung von den Orphoi genannten F. der lykischen Apolloheiligtümer (Aelian. n. a. 12, 1) widerrufen hat (vgl. Mysteriengedanken 344/53 gegenüber Orpheus 11/9).

d. Isiskult. In den Isismysterien wurde, zweifellos in Erinnerung an die Suche nach dem Phallos des Osiris, ein F.zug aufgeführt, wie eine Inschrift aus Gallipoli bezeugt (Foucart: MemAcInscr 35 [1896] 36f; Cumont, Religions 244_{100}; Eisler, Mysteriengedanken 104f). Die Inschrift nennt einen Bootsmann, fünf Netzzieher, zwei Ausluger, zwei Steuerleute, einen Überwacher der Korkschwimmer u. einen Schreiber, die auf dem Niläum das Netz geschleppt u. die Geheimfeier begangen haben. In den anteludia der Isisprozession in Korinth (Apul. met. 11, 8) zieht u. a. die Figur eines Fischers mit. Wie weit man auch den in kaiserzeitlichen Romanen auftretenden Fischern mit R. Merkelbach (Roman u. Mysterium [1962] bes. 108) eine mystische Bedeutung zuschreiben kann, wird noch geklärt werden müssen. Für die Annahme, diesen Fischern liege der Sinn zu Grunde: wie der Fischer den F. aus dem Meere ziehe, so der geistige Vater bei der Weihe seinen ‚Sohn' aus dem Taufwasser (Merkelbach 108), scheint das Belegmaterial nicht auszureichen. Der Philocyrius-Sarkophag (Merkelbach Taf. 6), dessen Isisbezug durch die Horuslocke des Verstorbenen gesichert ist, kann zu einer symbolischen Deutung nichts beitragen; denn auf ihm gehört der Angelfischer vor dem Pharos ebenso wie die Harpunen- u. Netzfischer in den Booten zum festen Bestand der Hafen- u. Erotenschiffahrts-Darstellung (s. u. Sp. 1075f).

e. Punische Kulte. Auf punischen u. neupunischen Denkmälern erscheinen F. in zwei verschiedenen Zusammenhängen. F. (u. Delphine) auf Stelen, die der Tanit u./oder Ba'al Hammon geweiht sind, sind zweifellos eine Erinnerung an den maritimen Charakter der phönizischen Ascherat (G. Ch. Picard, Les religions de l'Afrique antique [Paris 1954] 65; M. Leglay, Saturne africain [Paris 1966] 213 [Lit. u. Beisp.]). Zur phönizischen Ascherat vgl. R. Dussaud, Astarté, Ponto et Ba'al: CRAcInscr (1947) 201/24; zum Verhältnis der Tanit zu Ascherat u. Atargatis vgl. Leglay aO. 218f. Die F. erklären sich als Attribute der Göttin; auf Grabstelen, besonders solchen römischer Zeit, mögen sepulkralsymbolische Vorstellungen in diesen Darstellungen mit anklingen (s. o. Sp. 998f; vgl. auch Leglay aO. 213). – Unter den Speisen, die auf Stelen u. mensae vor Stelen des afrikanischen Saturn dargestellt sind, erscheinen mehrfach auch F. (Leglay aO. 304/11). Gegenüber der von den mensae auf Gräbern u. vor Grabdenkmälern ausgehenden ausschließlichen Deutung dieser Denkmäler auf Grabspenden (Lit. ebd. 306) hebt Leglay den Unterschied zwischen den Votiv- u. Grabmensae hervor; es lassen sich also sowohl Opfer, wie auch Grabspenden aus den Denkmälern erschließen. Da die F. auf diesen Denkmälern nur eine unter verschiedenen Speisen sind, läßt sich ein spezielles F.opfer aus ihrer Darstellung nicht ableiten.

f. Matres-Kult. Gleiches gilt für die F., die auf zwei Denkmälern des keltisch-germanischen Matres-Kults dargestellt sind: Heichelheim, Art. Matres: PW 14 (1928) 2213/50 nr. 215 (F. auf einem Teller) u. 635 (F. von einem jungen Mann getragen). Die Parallelität der F. zu den vielen anderen pflanzlichen u. tierischen Opfergaben schließt eine eigenständige Bedeutung der F. in diesen Matreskulten aus.

VII. Antike Kultur im allgemeinen. a. F. u. F.fang in der Bildersprache, Traumdeutung u. Astrologie der griech.-röm. Kultur. 1. Lascivia der F. Die lascivia der F., also ihre Ausgelassenheit u. ihr spielerisches Verhalten, wird oft erwähnt (zB. Pacuv. bei Cic. div. 1, 24; Ter. ad. 377; Liv. 27, 4; Ov. met. 3, 685; Rutil. 1, 379). Die Ungebundenheit der F. (u. Vögel) nimmt Ovid zum Vergleich: omne solum forti patria est, ut piscibus aequor (fast. 1, 493); Diogenes soll einem Herrscher geschrieben haben, er könne die Athener ebensowenig unterjochen wie F. (Epict. 4, 1, 29/32). – Die Ungebundenheit der F. führte auch zu entsprechenden Deutungen des Tierkreisbildes der F. u. astrologischen Voraussagen für die unter diesem Zeichen Geborenen (Teukros bei Rhetor. [Cat. codd. astr. 7, 211; εὐμετάβολον; ἄστατον]; Manil. astron. 4, 280/2. 290; 5, 640f; Vett. Val. anthol. 1, 2 [13 Kroll]: πολυκίνητον; εὐμετάβολον; ἄστατοι; Firm. Mat. math. 2, 10, 5; zum Sternbild der F. in babylon. Texten u. zur Herkunft des Tierkreiszeichens vgl. B. L. van der Waerden, History of the Zodiac: ArchOrientf 16 [1952/3] 216/30; E. Weidner, Art. Fixsterne: ReallexAssyr 3, 1/2 [1957/9] 78/82; H. G. Gundel, Art. Zodiaco: EncArteAnt 7 [1966] 1274/86; zu den griech.-röm. Autoren s. W. u. H. G. Gundel, Astrologumena = Sudhoffs Archiv Beih. 6 [1966]).

2. Gewalttätigkeit u. Bosheit der Fische. F. dienten vielfach als Bild der Gewalttätigkeit.

In Platos Dialog Timaios (s. u. Sp. 1007) wird als Erklärung für die Verbannung der F. in den tiefsten Aufenthaltsraum nicht nur die Unwissenheit, sondern auch die Verworfenheit der Männer angeführt, aus denen die F. gebildet wurden (Tim. 92 B). Schon Aristoteles wies darauf hin, daß die größeren F. die kleineren fressen u. die F. sich vom Laich nähren (anim. hist. 8, 2; 9, 2). Polybius spricht geradezu vom ἰχθύων βίος (hist. 15, 20, 3); vgl. auch Opp. hal. 2, 43/7; Horap. hierogl. 1, 44; zum Ganzen vgl. Dölger 2, 63/73; W. Parsons, ‚Lest Men, like Fishes ...': Traditio 3 (1945) 380/8, der sich besonders mit der sozialen u. politischen Anwendung des Bildes beschäftigt. Die von Dölger u. Parsons angeführte Hesiodstelle (op. 276/9; von Aelian [n. a. 6, 50] u. Porphyrius [abst. 1, 5] zitiert) nennt das Bild nicht speziell für die F., sondern auch für Tiere u. Vögel; vgl. Varro Men. 289, wo F. u. Vögel erwähnt werden. – Von F. gefressen zu werden, war den Griechen Sinnbild eines grausigen Todes, wobei wohl in erster Linie der Gedanke schreckte, nicht begraben zu werden: Il. 21, 122/7; vgl. Od. 14, 133/6; 24, 290/6, wo allerdings auch andere Tiere erwähnt sind. Die oben Sp. 975 erwähnte Inschrift von Smyrna über die hl. F. der Göttin droht als Strafe für Zuwiderhandelnde elenden Untergang u. ein Ende als Fraß der F. an, eine in diesem Zusammenhang besonders adäquate Strafe. Zu den Berichten über Vedius Pollio, der Sklaven den Muränen vorgeworfen haben soll, vgl. Steier, Art. Muraene: PW 16, 1 (1933) 652/7. – Bisweilen wird auch die Gewalttätigkeit u. Bosheit einzelner F.arten hervorgehoben. Als Bild besonderer Verschlagenheit galten Polypen, Tinten-F. u. ähnliche F., die ihre Farbe dem Aufenthaltsort angleichen u. einen schwarzen Schleim absondern (Arist. anim. hist. 9, 37; Athen. 7, 318 D; Plin. n. h. 9, 45, 84 u. a.); so sind im Traum gesehene Weichtiere unter den F. in der Traumdeutung des Artemidor nur Bösewichtern günstig (onir. 2, 14). Wegen seiner schwarzen Farbe war der Melanuros-F. ein Sinnbild der Bosheit u. Lüge (Plut. lib. educ. 12 E); er findet sich daher bei Artemidor unter jenen F., von denen zu träumen die Bedeutung hat, man werde verbrecherischen, unangenehmen Menschen in die Hände fallen (onir. 2, 14). – Manche negative Aussage der astrologischen Texte zum Zodion der F. dürfte von ähnlichen Vorstellungen ausgehen (zB. Teukros bei Rhetor. [Cat. codd. astr. 7, 212, 6f: ἀποτελεῖ ... ἀδίκους κέρδους ἕνεκα]; Manil. astr. 2, 637/40; 4, 576 [nulla fides]; Vett. Val. anth. 1, 2 [λατρευτικοί; ὀχλικοί]; vgl. 1, 3 u. Firm. Mat. math. 8, 30).

3. Samenreichtum der F. Der Samenreichtum der F. wurde schon früh beobachtet (Arist. gen. anim. 3, 4; Plut. quaest. conv. 5, 685 F mit Bezug auf Empedokles: 31 B 74). Er dürfte neben der phallischen Beziehung des F. (s. o. Sp. 981) dazu beigetragen haben, den F. zum Sinnbild der Fruchtbarkeit werden zu lassen. Die seit Aristoteles überlieferte dreifache Laichzeit der Trigle schlug sich bei Artemidor darin nieder, daß dieser F. als günstiges Vorzeichen für kinderlose Frauen gilt: sie werden dreimal gebären (onir. 2, 14; vgl. Arist. anim. hist. 5, 9; Aelian. n. a. 10, 2; Opp. hal. 1, 590). – Die F. des Tierkreises galten als fruchtbares Zeichen, vgl. zB. Teukros bei Rhetor. (Cat. codd. astr. 7, 211: πολύγονον); Ptol. apotelesm. 4, 6, 2 (191 Boll-Boer): πολύσπερμοι; Vett. Val. anth. 1, 2 (πολύγονον); Firm. Mat. math. 2, 10, 5 (fecundum); Schol. Paul. Alex. elem. 73 (124 Boer): πολύσπερμοι; vgl. Paul. Alex. elem. 25; Hephaist. Theb. 1 (65 Engelbrecht: γόνιμον). Wenn Teukros (aO. 211) u. Vettius Valens (anth. 1, 2) das Tierkreiszeichen außerdem u. a. κατωφερές u. συνουσιαστικόν nennen, so sind hier bereits astrologische Aussagen für die unter diesem Zeichen Geborenen vorweggenommen. Solche Aussagen reichen von der Fruchtbarkeit u. größeren Kinderzahl (Manil. astr. 4, 290 [fecundum genus]; Vett. Val. anth. 1, 2 [πολύγονοι]; 1, 3 [πολύσπερμοι; πολύτεκνοι]; vgl. Ptol. apotelesm. 4, 6, 2 [191 Boll-Boer]) bis zur Neigung zum Sinnlichen u. zur Zügellosigkeit (Teukros bei Rhetor. aO. 7, 211 f [κατωφερεῖς; ἐπιψόγους; ἀσελγεῖς; ἀπολαυστικούς; ὁρμητικούς]; Manil. astr. 4, 577 [summa libido]; Vett. Val. anth. 1, 2 [ἐρωτικοί; ἀσελγεῖς]; 1, 3 [καταφερεῖς; ἀπολαυστικαί]; Firm. Mat. math. 5, 1, 33; vgl. 8, 30 passim). Manilius schließt (4, 577/82) an die Mitteilung, daß bei den F.geborenen höchste Begierde ardentem medios animum iubet ire per ignes in bewußter Parallelität des Wortes ignes die Sage der F.verwandlung der Venus an (s. o. Sp. 976): inseruitque suos squamosis piscibus ignes. Hierzu ist zu bedenken, daß der Planet Venus im Zeichen der F. seine Erhöhung hat

(Teukros bei Rhetor. aO. 7, 211; Ptol. apotelesm. 1, 20, 6 [44 Boll-Boer]; Sext. Emp. math. 5, 36).

4. Stummheit der F. Die Stummheit der F. war sprichwörtlich, entsprechende Adjektiva (ἄναυδος, ἄφωνος, ἔλλοψ) häufig ihr Epitethon (u. a. Emped. Diels[8] 31 B 117; Sophocl. Aiax 1297; frg. 695; Hor. carm. 4, 3, 19; Plut. quaest. conv. 8, 728 E; Lucian. pisc. 51; Iup. trag. 35; Athen. 7, 277 C/D; 7, 308 B/C; Opp. hal. 1, 134). In Übertreibung wird das Bild des stummen F. bei Lukian gebraucht: πολὺ ἀφωνότερος ἔσομαι τῶν ἰχθύων (gall. 1; ähnl. adv. indoct. 16). In der Traumdeutung verkündete der Traum einer Schwangeren, sie habe einen F. geboren, nach Meinung der Alten, sie werde ein stummes Kind gebären; allerdings gibt Artemidor die Deutung auf ein bald sterbendes oder totes Kind, weil F. außerhalb ihres Lebensbereichs sterben (onir. 2, 18). Märchen von stimmbegabten F. wurden an verschiedenen Orten erzählt (Paus. 8, 21, 2; Plin. n. h. 9, 34; Athen. 8, 331 D/ E; 332 F); jedoch berichtet Pausanias, er habe am Kleitor bis zum Sonnenuntergang gewartet, aber die F. nicht schreien gehört. In positiver Ausdeutung konnte der stumme F. zum Bild für die Askese des Schweigens werden (Plut. quaest. conv. 8, 728 E/F wird die Ansicht abgelehnt, daß die F.enthaltung der Pythagoreer von der Verschwiegenheit der F. ausgegangen sei; vgl. Athen. 7, 308 C). Doch im allg. wurde die Stummheit der F. negativ als Sinnbild der Unbildung gedeutet: Οὔτ' ἰχθὺς φωνὴν οὔτ' ἀπαίδευτος ἀρετήν (Apostol. cent. 13, 45 [585 v. Leutsch]; vgl. Demon. bei PsMaxim. conf. cap. theol. 17 [PG 91, 823]). Bei Plato sind die F. aus den unverständigsten u. unwissendsten Männern entstanden, deren Seelen durch alle Vergehen befleckt waren (Tim. 92 B); im frg. 117 des Empedokles nimmt der F. den untersten Platz in der Stufenordnung der Seelenwanderung ein. Plutarch schreibt: ἰχθῦς δὲ ἀμαθεῖς καὶ ἀνοήτους λοιδοροῦντες ἢ σκώπτοντες ὀνομάζομεν u. nennt die F. κωφὰ πάντα καὶ τυφλὰ τῆς προνοίας (soll. anim. 975 B). Allerdings berichtet Plutarch an anderer Stelle selbst vom F.orakel an der Surischen Quelle (soll. anim. 976 C; s. o. Sp. 978). Auf die Unbildung wird sicher angespielt, wenn Lukian in seiner Fischerparodie zu einem der geangelten Pseudophilosophen bemerkt, es sei ja töricht, einen F. zum Reden bringen zu wollen, denn die F. seien stumm (pisc. 51). Eine negative Ausdeutung der Stummheit der F. zeigt sich auch in der Traumdeutung Artemidors, nach welcher der im allgemeinen gute u. glückverheißende Traum vom Fang vieler großer F. für die Sophisten bedeutet, daß sie nicht die entsprechenden Hörer finden werden (onir. 2, 14). – Auch in der Astrologie begegnet die Stummheit der F. für das Zodion des Tierkreises (zB. Teukros bei Rhetor. [Cat. codd. astr. 7, 211]; Vett. Val. anth. 1, 2; Firm. Mat. math. 2, 10, 5; Hephaist. Theb. 1 [65 Engelbrecht]). Das kann sich auch auf die unter diesem Zeichen Geborenen auswirken (Vett. Val. anth. 2, 36; ψέλλοι); doch im allgemeinen weisen die F. des Tierkreises ganz im Gegensatz hierzu auf Redegewandtheit (Vett. Val. anth. 1, 3; Firm. Mat. math. 5, 1, 33; vgl. 8, 33) oder, negativ gewendet, auf Geschwätzigkeit u. Lügenhaftigkeit (Manil. 4, 573/5).

5. F.fang-Bilder. α. Allgemein. Dem Spott Lukians wie der Traumdeutung Artemidors liegt der offenbar damals geläufige Vergleich des F.fangs mit der Schülerwerbung zugrunde. Nicht zufällig wollte Plato im ‚Sophistes' die Definition des Sophisten an der Begriffsbestimmung des Angelfischers üben; allerdings erweist sich dann die Kunst des Sophisten nicht als F.fang, sondern als Jagd auf reiche Jünglinge (soph. 218 B/223 B; Beispiele zum Bild der Jagd u. des Vogelfangs bei W. Schmid, Die Netze des Seelenfängers: Parola del passato 10 [1955] 440/7; C. J. Classen, Unters. zu Platons Jagdbildern [1960]). In einer Erzählung bei Diogenes Laertios vergleicht Aristipp selbst seine Bemühungen mit dem F.fang (2, 67; vgl. Athen. 12, 544 D; Schmid zitiert hierzu noch Flor. Cod. Paris. gr. 1168 f 106^v nr. 12, wo als Ziel angegeben wird: ἵνα ἄνθρωπον ἀλιεύσω). Bei Petron wird der dem Schüler nach dem Munde redende Lehrer der Redekunst mit einem Angler verglichen, der den richtigen Köder am Haken haben muß (sat. 3). Lukian läßt den Skeptiker Lukinos die Hoffnung von Fischern, die einen großen Fang in ihren Netzen zu haben glauben, der sich dann als Stein oder ein Krug mit Sand erweist, mit der irrtümlichen Ansicht vergleichen, in einer Untersuchung ein sicheres Ergebnis erreicht zu haben; doch der Gesprächspartner Hermotimos versteht den Vergleich nicht u. gebraucht die Fischer-

netze zu einem neuen Bild: ἀτεχνῶς γάρ με περιβάλλεις αὐτοῖς (Hermot. 65). – Zu den astrologischen Deutungen, die zum Sternbild der Pisces u. a. an Rhetoren erinnern (Petron. sat. 39; Manil. 4, 573/6; Firm. Mat. math. 8, 30, 3. 7) vgl. J. De Vreese, Petron 39 u. die Astrologie (Amsterdam 1927) 213/6. – In den Fabeln Äsops ist ein Köder im angenehmen Wort verhüllt (Agath. Scholast.: Anth. Pal. 16, 332). – Die Verwendung von Bildern des F.fangs bei Homer wurde bereits erwähnt (s. o. Sp. 978). Aischylos verglich die Vernichtung der persischen Flotte mit der Jagd auf Thun-F. u. andere F. (Pers. 424/6), die Einnahme Trojas mit nächtlichem F.fang (Agam. 355/61; vgl. Classen aO. 13). – Das Bild des Fischers, der die F. vergeblich mit Flötenspiel locken wollte, machte sich Cyrus in seiner Antwort auf zu späte Annäherungsversuche der Jonier zu eigen (Herodt. 1, 141); vgl. hierzu die auf Flötenspiel hörenden F. bei Varro (rust. 3, 17, 4) u. die bei Aelian erzählten sonderbaren F.fang-Methoden (n. a. 6, 31f; 12, 43); F. befanden sich nach Simonides (567 Page = frg. 40 Bergk; vgl. auch Theodoret. affect. cur. 3, 29) auch unter den von Orpheus mit Zitherspiel gelockten Tieren; vgl. die bildliche Darstellung auf der Trierer Orpheusschalen-Formschüssel mit F.: Römer am Rhein, Ausstell.-Kat. Köln (1967) nr. E 83 Taf. 109. – Neben anderen mit dem Meere verbundenen Berufen wird in astrologischen Texten den im Sternbild der F. Geborenen auch der Beruf des Fischers vorausgesagt (Manil. astr. 4, 285/7; 5, 659f; vgl. Firm. Mat. math. 8, 30).

β. Erotisch. In erotischer Beziehung wurde das Bild des F.fangs sowohl für die Eroberung eines Mädchens, wie für den Fang eines Liebhabers gebraucht. In den Briefen des Aristainetos erscheint es als Vergleich zum erhofften Fang eines Mädchens (ep. 1, 7; 1, 17). Auch die ἐρωτικὴ ἄγρα bei Alkiphron (ep. frg. 6 [95 Hercher]) bezieht sich auf den F.fang, da im Zusammenhang neben Venus auch die (am Schauplatz figürlich dargestellten) Nymphen angerufen werden. Vom Fang eines Liebhabers heißt es bei Plautus: piscatus ... evenit bonus (bacch. 102f; vgl. die Darstellungen des Liebesfischens o. Sp. 994). Eine Kupplerin vergleicht ihre Kunden mit F., von denen nur die frischen gut sind: quasi piscis, itidemst amator lenae: nequam est, nisi recens (asin. 178/86; vgl. pseudol. 1126f). Als F. an der Angel fühlt sich auch die redende Person eines Epigramms, aus dem nicht ersichtlich ist, ob der Angler ein Liebhaber oder ein Mädchen ist (Straton: Anth. Pal. 12, 241). Bei Cicero lesen wir: voluptate homines ut hamo pisces (senect. 13). Plutarch vergleicht den F.fang mit Hilfe von Gift (vgl. Opp. hal. 4, 647/93) der Anwendung von Liebestränken u. magischen Liebesmitteln (coni. praec. 139 A). Der Mund der Geliebten als Angel findet sich Anth. Pal. 5, 247 (Maced. Consul.), Schönheit u. Grazie als Köder u. Angel Anth. Pal. 5, 67 (Capito).

6. Netze. Fischernetze haben im Traum die gleiche üble Vorbedeutung wie Jagdgeräte (Artem. onir. 2, 11; 2, 14); Angelgeräte bedeuten List u. Hinterhalt (ebd. 2, 14). Doch gilt für Jagd- u. F.fanggeräte allgemein, daß es besser ist, sie im Traum selbst zu besitzen, als sie bei einem anderen zu sehen. Von außerhalb des Wassers befindlichen F. zu träumen, ist allgemein ein günstiges Vorzeichen, denn es bedeutet den Tod von Feinden (Artem. onir. 2, 16; vgl. Cod. Par. gr. 25, 11: A. Delatte, Anecd. Athen. 1 [Paris 1927] 533 u. das Vorzeichen für Augustus: Suet. Aug. 96). Bei Philostrat wird diese Deutung unterstrichen: als Damias dem Traum des Apollonios von F. auf dem Trockenen eine ungünstige Deutung gab, indem er das Bild auf den Träumer selbst bezog, wurde dies von Apollonios zurückgewiesen (Philostr. v. Apoll. 1, 23).

7. F.kauf. Selbst Gepflogenheiten des F.-marktes schlugen sich in der Bildersprache nieder. Als Demosthenes wegen Geldmangels von Isokrates nur ein Fünftel des Unterrichtes erbat, soll dieser geantwortet haben: wie die schönen F. in einem Stück verkauft würden, wolle auch er die ganze Kunst vermitteln (Plut. dec. or. vit. 4: Isocr. 5, 160).

8. F.wunder. Das Motiv des Findens oder Wiederfindens eines wertvollen Gegenstandes im Bauche eines F. begegnet erstmals in der Erzählung vom Ring des Polykrates (Herodt. 3, 42). – Auch der zauberkräftige Edelstein ‚Asterites' soll im F. Pan gefunden worden sein; mit dem Bild des F. versehen, gebrauchte ihn Helena als Siegel (Ptol. Heph. bei Phot. bibl. 190 [153b]; vgl. A. Hermann, Art. Edelstein: o. Bd. 4, 533). Im Alexander-Roman wird im Bauche eines riesigen F. ein Stein von großer Leuchtkraft gefunden, den Alexander einfassen u. als Leuchte benutzen läßt (PsCallisth. 39; I.

Friedländer, Alexanders Zug nach dem Lebensquell u. die Chadhir-Legende: ARW 13 [1910] 161/246, bes. 175). – In der oben erwähnten Erzählung der Pythagorasviten, daß Pythagoras Fischern ihren Fang abgekauft habe (s. o. Sp. 984), ist das Wundermotiv enthalten, daß die F. trotz langen Verweilens auf dem Trockenen am Leben bleiben. Eine Parallele hierzu bietet ein Asklepios-Wunderbericht, in dem sogar tote F. wieder lebendig werden (R. Herzog, Die Wunderheilungen v. Epidauros [1931] 26/8. 136/8; W. Peek, Fünf Wundergeschichten aus dem Asklepieion von Epidauros: AbhL 56, 3 [1963] nr. 4). In der Lebensquellsage ist es ein eingesalzener F., der in der Quelle wieder lebendig wird (vgl. Friedländer aO.). Von F., die auf dem Feuer wieder lebendig werden, berichtet Herodot; sie haben die Bedeutung eines Vorzeichens für Artayktes, nach dem dessen Feinde wieder neue Kraft gewonnen haben (Herodt. 9, 120).

9. Sprichwörter. Zum Aal im Sprichwort: anguilla est, elabitur s. Th. Klauser, Art. Aal: o. Bd. 1, 5; außerdem wurde vom Fang des Aales das Bild ἐγχέλεις θηρώμενος (Aristoph. equ. 860) für Menschen abgeleitet, die im Trüben fischen (s. Köhler 3). – Die betäubende Wirkung der elektrischen Schläge des Zitterrochens vergleicht Menon in Platos gleichnamigem Dialog mit der Wirkung der Persönlichkeit des Sokrates (Men. 80 A/B). – Die Meeräsche wurde zum Bild des Fastenden: κεστρεὺς νηστεύει ... ἐπειδὴ οὐ σαρκοφαγεῖ (Athen. 7, 307 B/308 B mit vielen Zitaten; zum Terminus νηστεύειν s. R. Arbesmann, Art. Fasten: o. Sp. 447). Ein F., der außerhalb des Wassers leben u. mit den Schafen weiden will, wird von Basilides als Bild für unmögliches Begehren verwandt (Hippol. ref. 7, 22, 13). Natürlich kann man auch nicht in der Luft fischen u. im Wasser jagen (Plaut. asin. 1, 99f; vgl. Zenob. cent. 3, 17 [62 Leutsch-Schniedewin]), wie man auch den Delphin nicht schwimmen zu lehren braucht (Aristot. ep. 2, 1; Zenob. cent. 3, 30 [65 Leutsch-Schniedewin] u. a.). Unser Sprichwort vom ‚gebrannten Kind' lautet bei Ovid: qui semel est laesus fallaci piscis ab hamo, omnibus unca cibis aera subesse putat (Pont. 2, 7, 9f).

b. F. im antiken Zauberwesen. Für Beschwörungen u. die Ausführung von Zauberriten wurde schon bei den Ägyptern meist u. a. die Enthaltung von F. gefordert (Beisp. u. Lit. R. Arbesmann, Art. Fasten: o. Sp. 463f). Gleiches galt für die Verlesung von Sprüchen des Totenbuches (Roeder, Urk. 260f. 288). Der Zauberer kann von einem beschworenen Dämon Nahrungsmittel herbeischaffen lassen, jedoch keine F. (PBerol 1, 104). In der Tinte zur Herstellung von Zaubersprüchen wurde Aalblut verwandt (vgl. Th. Klauser, Art. Aal: o. Bd. 1, 6). Zur Herstellung von Zaubermitteln wurden u. a. F., F.schwänze u. -gräten oder die Galle von F. verwendet (H. Joachim, PEbers [1890] 27; Roeder, Urk. 116; A. Delatte, Anecd. Athen. 1 [1927] 443). Im Zauber zur Erzielung eines guten F.fangs wurde mit F.gräten geräuchert (Delatte aO. 647). Im Tobias-Buch wird der das Geschlechtsleben gefährdende Dämon durch Räuchern mit Herz u. Leber eines F. vertrieben (Tob. 6, 8; 8, 2; vgl. Test. Sal. 5, 10). Plinius nennt in seinen aus magischen Gebräuchen u. medizinischen Anwendungen gemischten Ausführungen (n. h. 33, 129/34) eine ganze Reihe von Beispielen für die Verwendung von F. in der Frauenheilkunde. Sogar astrologische Gründe dürften für die Verwendung von F. in Heilmitteln maßgebend gewesen sein; wenn in einem (in einer Hs. des 17. Jh. überlieferten) Zodiologicum gerade zur Behandlung von unter dem Zodion der Jungfrau Geborenen eine Salbe mit F.gräten empfohlen wird, so dürfte dies damit zu erklären sein, daß das Zeichen der Jungfrau in Opposition zu dem der F. steht. Ganz entsprechend wird für die F.geborenen im Krankheitsfall eine Salbe mit ξύσματα χειλέων παρθένων empfohlen. – Auch beim Liebeszauber im eigentlichen Sinne wurden F. verwendet; zwar weist Apuleius die gegen ihn gerichteten Anschuldigungen in dieser Richtung zurück, doch wird aus diesen selbst deutlich, daß F. zu solchen Zwecken gebraucht wurden (Apul. apol. 28/42; vgl. A. Abt, Die Apologie des Apuleius = RVV 4, 2 [1907] 75/345). Die ablehnende Frage des Apuleius: quid enim competit ad amoris ardorem accedendum piscis brutus et frigidus aut omnino res pelago quaesita? widerspricht in ihrer Tendenz der Überlieferung über die Vorstellungen von F. als *Aphrodisiacum: zB. galt der Erythrinos u. a. als ἐντατικὸς πρὸς συνουσίαν (Xenocrat. bei Oribas. 2, 58, 18 [CMG 6, 1, 1, 48]; Plin. n. h. 32, 139). Gleiches wurde von den Mollusken, besonders den Polypen, erzählt: zB. Diocles bei Athen. 7, 316 C (πρὸς ἡδονὴν καὶ πρὸς τὰ ἀφροδίσια);

Diphilus Siphn. bei Athen. 8, 356 E; Galen. in Hipp. epid. 2, 4 (17, 1, 478 Kühn: kleine Polypen als Speise zur Herbeiführung einer Empfängnis); Galen. simpl. med. temp. 1, 48 (12, 365 Kühn); Rufus bei Aet. Amid. 3, 8 (CMG 8, 1, 265). Die einer lebenden u. anschließend wieder ins Meer gesetzten Trigle abgeschnittenen Barteln sollten, einer Frau eingegeben, Liebessehnsucht erwecken (Cyranid. 4, 119. 272. 308). Zur Erwähnung von Zaubersalben, in denen ein F. gelegen hat, für erotische Zwecke in Papyrustexten vgl. Abt aO. 143; zum Vorgang selbst s. schon das ἀλειφέτω τὸ πέος τοῦ νυμφίου bei Aristoph. Acharn. 1066 u. noch die Rezepte bei Marcell. medic. 23, 49. 66. Andererseits galt Wein, in dem eine Trigle erstickt worden war, als Antiaphrodisiakum (Terpsicl. bei Athen. 7, 325 D; Isid. Sev. orig. 12, 6, 25). Für die gleiche Wirkung der Trigle als Speise vgl. Plato bei Athen. 7, 325 A; Plin. n. h. 32, 41. Die Galle eines noch lebenden Rochens sollte, auf die Genitalien gelegt, dem gleichen Zweck dienen (Plin. n. h. 32, 139). – Einen F.zauber, bei dem einer Sardelle vor dem Verbrennen der Kopf mit Pech beschmiert u. mit einer Nadel durchstochen u. das Maul zugenäht wird, erwähnt Ovid bei der Feier der Feralien (fast. 2, 571/82; vgl. hierzu Dölger 2, 311/6; F. Bömer, Die Fasten 2 [1958] 126f).

c. F. in der Medizin. Die wissenschaftliche Medizin beschäftigte sich, soweit die erhaltenen schriftlichen Zeugnisse erkennen lassen, in bezug auf die F. u. Wassertiere vornehmlich mit der Genießbarkeit u. Verdaulichkeit der verschiedenen Arten u. ihrer Teile. Große Beachtung fand der Unterschied zwischen dem Fleisch von F. der gleichen Art, die sich in Seen u. Flüssen oder im offenen Meere, besonders an felsiger Küste (die meist besonders empfohlenen ἰχθύες πετραῖοι) aufhalten. Darüber hinaus wurden Anweisungen für die Zubereitung von F.speisen besonders leichter Bekömmlichkeit gegeben u. festgelegt, welche F. bei bestimmten Krankheiten als Diät zu empfehlen bzw. zu meiden seien (vgl. für das Corp. Hippocr. Littré 10, 747 Index s. v. poisson). Solche Äußerungen wurden in späterer Zeit in oft sehr ähnlicher Form tradiert, vgl. bei Xenokrates (bei Oribas. 12 [CMG 6, 1, 2, 125/59]), Celsus, Soranos, Galen, Alexander v. Tralles. Unmittelbare Anwendungen von F. bzw. deren Verwendung bei der Herstellung spezieller Medikamente, Salben usw. sind bei den genannten Autoren weniger häufig (vgl. zB. den Gebrauch von F. gegen Bißwunden: Galen. simplic. med. temp. 1, 49 [12, 365 Kühn]). Dagegen konnte Plinius (n. h. 32, 44 u. ö.) eine Fülle von Beispielen für die magisch-medizinische Anwendung von F. aufführen, die zT. ihre Parallelen bei Marcellus v. Side (de pisc. frg.) u. in den Kyraniden haben. Die Anwendung von F.galle in der Augenheilkunde (32, 69/75; vgl. Galen. simplic. med. temp. 10, 2, 13 [12, 279 Kühn]) ist von Interesse wegen der Parallelität zur Augenheilung im atl. Tobiasbuch. Den Zitterrochen erwähnt Plinius zwar bei einer Reihe mehr oder weniger magischer Anwendungen, doch die schon früher überlieferte, wohl auf die Wirkung der elektrischen Schläge berechnete Verwendung des F. gegen Kopfweh u. a. (Scribon. larg. comp. 11. 162) findet sich bei Plinius nicht. Andererseits berichtet Galen, wie er ausprobierte, daß die Wirkung nur bei Verwendung lebender Tiere eintritt (simplic. med. temp. 1, 48 [12, 365 Kühn]). Bei Alexander v. Tralles ist hiervon nur noch die Vorschrift erhalten geblieben, daß zur Herstellung zweier Salben gegen Podagra lebende Zitterrochen verwendet werden sollen; bei der einen Salbe muß die Herstellung am 5. März erfolgen, bei der anderen müssen Herstellung u. Anwendung bei abnehmendem Monde vorgenommen werden (25 [575. 581 Puschmann]); vgl. hierzu die Vorschriften des Plinius über die Beziehungen zwischen Torpedo u. Mond (in Libra oder am 16. Tage; n. h. 32, 133. 135). Bei Alexander v. Tralles stellen die genannten Rezepte allerdings Ausnahmen dar; im allg. werden bei ihm F. in diätetischen Vorschriften erwähnt.

VIII. Israel u. Judentum. a. Altes Test. Abgesehen von Stellen, in denen F. neben anderen Lebewesen als Teil der Schöpfung genannt werden, sind F. u. F.fang in folgenden Zusammenhängen erwähnt: F. als Nahrung: Num. 11, 5. 21; Neh. 13, 15 (F.händler v. Tyros); Lev. 11, 9/12 u. Dtn. 14, 9f (Speisegebote). F. als Nahrung, in der Dämonenbeschwörung u. Medizin: Tob. 6, 2/9. 178; 8, 2f; 11, 7/13 (s. u. Sp. 1042). F.reichtum u. große Zahl von Fischern als Zeichen des Segens der Tempelquelle: Hes. 47, 9f. F.sterben als Plage u. Vernichtungsdrohung: Ex. 7, 18 (Verwandlung des Nil in Blut); Jes. 19, 5/10; 50, 2 (Austrocknung des Nil). F.fang als

verhängnisvolles Bild: Jer. 16, 16; Amos 4, 2 (Gerichtsdrohung); Hab. 1, 14/6 (Willkür des Feindes); Hes. 29, 5 (Drohung gegen den Pharao); Sir. 9, 12 (Unberechenbarkeit des Geschicks). F. im Bild des ‚Mannes im F.-leib‘: Jon. 2, 1/11 (s. u. Sp. 1019f). Auf die typologischen Deutungen von atl. Schriftstellen zu F. u. F.fang in der Väterliteratur ist bei der Besprechung der christlichen F.-, Fischer- u. F.fang-Symbolik einzugehen, da diese in entsprechenden Deutungen der Väter vorausgesetzt wird (s. u. Sp. 1024/30).

b. Nachbiblische Zeit. Aus den atl. Zeugnissen lassen sich weder eine andere symbolische Bedeutung des F. als die der Fruchtbarkeit, noch ein besonderes F.mahl im Judentum erschließen (so auch Goodenough 5, 3). Doch versuchte Scheftelowitz aus talmudischen Hinweisen auf bereits früher vorhandene volkstümliche Anschauungen zu schließen, in denen der F. als Sinnbild der Israeliten gegolten habe u. die Vorstellung eines messianischen F. verbreitet gewesen sei. Das christl. Ichthyssymbol sei ‚nur durch die natürliche Entwicklung des messianischen F. aus dem Judentum verständlich‘ (17). Auch die christlichen F.mahl-Darstellungen glaubte Scheftelowitz auf ein jüd. F.mahl mit messianischer Bedeutung zurückführen zu können. Trotz der Einwände von seiten J. B. Freys (Il delfino col tridente: RivAC 8 [1931] 301/14) u. Dölgers wurde die These teilweise von Eisler (Orpheus 169/75. 221/5) u. in weitem Umfang von Goodenough (5, 3/61) wieder aufgenommen. Letzterer warf Frey u. Dölger wiederholt Voreingenommenheit, Einseitigkeit u. mangelnde Auseinandersetzung mit den Argumenten vor (5, 32. 42. 47. 51). Den jüngsten Versuch, die christl. F.symbolik auf jüdische Vorbilder zurückzuführen, unternahm Vogel, der zwar in bezug auf die jüd. Vorbilder nichts Neues anführte, jedoch versuchte, allerdings ohne ausreichende Belege, aus den ntl. F.speisungen ‚banquets cultuels ou sacrés, qui ont été fréquemment pratiqués‘ zu konstruieren, die nach Ausweis der Aberkios- u. Pektoriosinschrift auch später noch neben der Eucharistie bestanden hätten u. in denen die jüdische Cena pura weitergeführt worden sei.

1. F. als Symbol der Israeliten. In mehreren Talmudstellen, von denen sich eine auf den im frühen 2. Jh. lehrenden Rabbi Aqiba beruft (b. Berakot 61b), werden die in der Torah verharrenden Gläubigen mit den F. im Wasser verglichen. Doch selbst dann, wenn diesem keineswegs häufig überlieferten exegetischen Bild etwa eine im Judentum weiter verbreitete Vorstellung entsprochen hätte, könnte Tertullians Vergleich der Getauften mit den pisciculi (s. u. Sp. 1024ff) nicht mit Scheftelowitz (2/6), Goodenough (5, 35) u. Vogel (9) auf dieses israelitische Bild zurückgeführt werden. Die von Goodenough selbst hervorgehobene Schwierigkeit, daß die Christen nicht so im Wasser der Taufe leben, wie die Juden in der Torah, spricht gegen eine Abhängigkeit Tertullians von einem jüdischen Vorbild (zu einem dem rabbinischen Bild besser entsprechenden Vergleich bei Ephräm dem Syrer s. u. Sp. 1039). Darüber hinaus sind in Tertullians Bild die pisciculi vom Ichthys Christus abhängig (s. u. Sp. 1025).

2. Messianisches F.mahl. Auch für den F. als Symbol Christi soll nach den genannten Autoren das Vorbild bereits in der jüd. Vorstellung eines messianischen F. zu finden sein. Ausgehend von der in jüdischer Apokalyptik u. talmudischer Literatur vorgenommenen Umdeutung des Leviathan in die Speise der messianischen Endzeit (Stellenangaben Goodenough 5, 35/8) u. von der Annahme einer (keineswegs belegten) primär eucharistischen Bedeutung des christlichen F.symbols (hierzu s. u. Sp. 1089) nimmt Goodenough an, christliche Zeugnisse wie die Inschriften des Aberkios u. Pektorios seien Versuche, den jüd. Leviathan dem Christentum anzupassen (5, 41). Doch abgesehen davon, daß sich weder in diesen Inschriften, noch in anderen frühchristlichen Zeugnissen zur F.symbolik irgendein Hinweis auf das Judentum, den Leviathan oder ein messianisches Mahl findet, behält der Leviathan in 4 Ezra 6, 52 u. 2 Baruch 29, 4 u. vielfach auch in der späteren rabbinischen Literatur den Charakter des großen Seeungeheuers selbst im Zusammenhang mit dem Mahl der Endzeit bei (vgl. D. S. Russell, The Method and Message of Jewish Apocalyptic [London 1964] 124. 294). L. Ginzberg weist darauf hin, daß das messianische Mahl erst in nachtannaitischer Literatur Bedeutung erlangt (The Legends of the Jews 5 [Philad. 1955] 43f). Später wurde natürlich erklärt, der Leviathan sei ein reiner F. mit Flossen u. Schuppen (b. Hullin 67b). Bei der Frage nach der Möglichkeit einer Verbindung zwischen einem eucharistischen F.symbol u. dem Leviathan darf nicht übersehen werden, daß in der Väterliteratur die von Ambrosius

u. Hieronymus expressis verbis ausgesprochene Gleichsetzung des Leviathan mit dem Satan schon bei Origenes u. Didymus angedeutet ist (vgl. Rahner 291f; außer den dort genannten Belegen s. Hieron. ep. 71, 1; vgl. u. Sp. 1035). Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auch auf die talmudischen Erwähnungen des messianischen Mahles ohne jeden Hinweis auf den Leviathan: Strack-B. 4, 2, 1147. 1157/9.

3. Cena pura. α. F.mahl. Für das messianische F.mahl, von dem talmudische Quellen berichten, sieht Goodenough das Vorbild in der Cena pura, die primär ein F.mahl gewesen sei. Zwar lehnt er allzu voreilige Behauptungen von Scheftelowitz ab u. versichert mehrmals, daß sich kein schlüssiger Beweis für die Existenz eines solchen jüdischen F.mahls erbringen lasse. Doch in Zusammenfassung der Andeutungen literarischer u. bildlicher Zeugnisse ist Goodenough fest überzeugt, daß es ein solches aus der paganen Umwelt übernommenes Mahl als Vorbild des messianischen Mahles gegeben habe u. daß man gerade wegen dieses Mahles die Bibelstellen über den Leviathan so umgedeutet habe, daß ein messianisches F.mahl als Erfüllung jüdischer Jenseitshoffnung galt. Die Christen hätten F.mahl u. -symbol (letzteres zumindest ganz sicher) übernommen, um die gleiche Jenseitshoffnung auszudrücken. Doch ist hierbei übersehen, daß es kein Anzeichen dafür gibt, daß die christl. F.symbolik ihren Ausgangspunkt von eschatologischen Vorstellungen genommen habe. Dölgers Feststellung, daß die frühen christl. Mahldarstellungen nicht eucharistisch sind (s. u. Sp. 1060ff), übergeht Goodenough ohne Begründung (5, 42_{42}). Bezüglich der Cena pura kann unabhängig von der Bedeutung des Epithetons pura (vgl. hierzu Dölger 2, 536/44; Goodenough 5, 41/7) festgestellt werden, daß aus den von Goodenough angeführten Zeugnissen (relativ späte Talmudstellen, Bemerkung des Persius sat. 5, 180/4, mittelalterliches Brauchtum) ein spezielles F.mahl zum Sabbatbeginn nicht belegt werden kann. Selbst die von Scheftelowitz zitierten mittelalterlichen Sabbatlieder nennen neben dem F. auch Fleisch zur Ehrung des Tages (19/20). Man wird mit Dölger (2, 542) das Freitagabendmahl der Juden in die allgemeine kaiserzeitliche Kultur einordnen u. den F. der Cena pura als Speise einer feineren Mahlzeit ansehen können.

β. Goldglasdarstellungen. In diesem Zusammenhang ist auf zwei durch Menorah, Torahschrein u. andere Symbole als jüdisch bezeichnete Goldglasfragmente einzugehen, deren F.mahl-Darstellungen allgemein mit der Cena pura in Zusammenhang gebracht werden (vgl. u. a. Dölger 2, 539/41; I. Schüler, A Note on Jewish Gold Glasses: JournGlassStud 8 [1966] 48/61, bes. 56 nr. 7f Abb. 13f), obwohl Goodenough, der sich dieser Identifizierung anschließt, mit Recht bemerkt, daß sie nicht begründet werden kann (5, 45). Für diese beiden Darstellungen eines um einen vorgesetzten F. angeordneten sigmaförmigen Speisesofas kann noch eine weitere Deutungsmöglichkeit in Erwägung gezogen werden, die davon ausgeht, daß die uns erhaltenen Goldglasfragmente zum Teil sepulkrale Bestimmung gehabt haben. Zwar ist es undenkbar, daß die Goldglasbilder überhaupt nur als Medaillons zur Grabkennzeichnung hergestellt worden seien, wie Th. E. Haevernick: JbRömGermZM 9 (1962) 58/61 annimmt; denn ein Teil der erhaltenen Fragmente besitzt ausreichend Wandungsansätze, so daß eine ursprüngliche Becher- oder Schalenform erschlossen werden kann (vgl. zB. Ch. R. Morey-G. Ferrari, The Gold-Glass Collection of the Vatican Library [C. d. Vatic. 1959] nr. 11. 22. 51. 79. 90. 103 usw.). Zur primären Verwendung der Goldgläser zu Geschenkzwecken vgl. Th. Klauser-S. Grün, Art. Becher: o. Bd. 2, 37/62; A. Ferrua: RivAC 33 (1957) 211/9, bes. 217f. Doch gibt es auch Goldglasfragmente mit sepulkralen Inschriften (vgl. die jüdischen Beispiele Goodenough 2, 108/20; Schüler aO. nr. 13), u. es ist nicht ausgeschlossen, daß einige als Graberkennungszeichen verwandte Becher oder Trinkschalen mit entsprechenden Darstellungen oder Inschriften zunächst (realiter oder idealiter) für Totenmahl oder -spende gedacht waren (vgl. Klauser aO. 53). Die auf Goldgläsern beliebte Akklamation PIE ZESES war ursprünglich u. im allgemeinen natürlich für das häusliche Leben gedacht (vgl. Ferrua aO. 217f gegen Dölger); doch erscheint sie auch einige Male in Grabinschriften (Belege Stuiber 116). Es muß sich bei den Goldglasinschriften also nicht ausschließlich um Glückwünsche für Lebende handeln. Was die Inschriften der beiden in Frage stehenden jüd. Stücke mit F.darstellungen angeht, so kann sich diejenige auf dem Berliner Fragment ohne weiteres auf bereits

Verstorbene beziehen (so auch Goodenough 2, 118f), während die Inschrift mit ΕΥΛΟΓΙΑ auf dem Fragment in New York mit der Inschrift eines Stückes aus Pietro e Marcellino zu vergleichen ist (Morey-Ferrari aO. nr. 116; Goodenough 3 Abb. 978). Letzteres ist tatsächlich ein Medaillon u. könnte daher unmittelbar als Graberkennungszeichen hergestellt worden sein. Diese Überlegungen vorausgesetzt, wäre zu erwägen, ob nicht auch die F.mahldarstellungen der beiden jüd. Goldglasböden an den Totenkult erinnern sollten. Cena pura oder Totenmahl, in jedem Fall ist festzustellen, daß diese Darstellungen ebensowenig ein spezielles oder gar symbolisches F.mahl wiedergeben, wie die oben erwähnten paganen u. die im folgenden zu besprechenden christlichen Mahldarstellungen mit einem F. als Speise (s. o. Sp. 999; u. Sp. 1060).

4. F. im Wasser. Daß die Juden römischer Zeit dem F. eine besondere Bedeutung zumaßen, wollte Goodenough aus der letzten Szene der Exodusdarstellung in der Synagoge von Dura-Europos entnehmen (5, 38f; 10, 126/31; 11 Taf. 14 Abb. 330; Kraeling 74/86 Taf. 52f). Doch gibt es keinen hinreichenden Anlaß für die Annahme, daß in diesem Abschnitt des Bildes nicht das Rote Meer, sondern eine Quelle in der Wüste dargestellt sei, mit deren F. der Herr die Israeliten genährt habe. Im übrigen haben die F. in Num. 11, 5; 11, 22 u. in dem von Goodenough hierzu angeführten Midrasch Sifre Num. 11, 22 lediglich die Bedeutung einer Speise. In einer weiteren Darstellung dieser Synagoge sieht Goodenough im Gegensatz zu Kraeling F. im Wasserquell dargestellt (10, 27/41; 11 Taf. 12 Abb. 331; Kraeling 118/25 Taf. 59); doch liegt das Gewicht dieser Szene in jedem Fall auf dem Wasser, das zu den Stämmen Israels aufsteigt; auch hier hätten F., falls vorhanden, keine andere Bedeutung als die F. in den Fluten des Roten Meeres: sie dienen der Belebung der Wasserdarstellung.

5. F. des Jonas. Zwar ist es möglich, daß den christlichen Darstellungen der Ausspeiung des Jonas jüdische Beispiele vorangingen (Goodenough 5, 47f; Klauser, Studien 4, 128/45; vgl. zu Jonas außerdem Stuiber 136/51; E. Stommel: JbAC 1 [1958] 112/5; A. Ferrua, Paralipomena di Giona: RivAC 38 [1962] 7/69); doch dürften die jüd. Darstellungen dann ebenso wie die erhaltenen christl. Denkmäler den großen F. des Jonas als das κῆτος der LXX (vgl. schon Hier. in Jon. 2, 1) oder einer dieser nahestehenden griech. Quelle aufgefaßt haben (vgl. R. Delbrueck, Probleme der Lipsanothek in Brescia [1952] 21/4. 92f). Auch die von Goodenough als ‚showing Jonah and the fish' erwähnten Amulette (5, 48; 3 Abb. 1042f) zeigen ein κῆτος. Zur Jonaserzählung u. zum Motiv des Mannes im F.leib vgl. Lit. bei O. Weinreich, Antiphanes u. Münchhausen: SbW 220, 4 (1942) 17_3.

6. F. als Dekoration. Wie in der gleichzeitigen paganen Kunst erscheint der F. auch in jüdischen Denkmälern der späteren Kaiserzeit als Dekorationsmotiv. Diese Möglichkeit dekorativer Verwendung wird von Goodenough verkannt, da er auch für die pagane Kunst das dekorative Moment unterschätzt. Da Goodenough auf entsprechende nichtjüdische F.darstellungen römischer Zeit nicht näher eingeht (vgl. 5, 20f), sei der Zusammenhang am Beispiel des Delphins deutlich gemacht: seine Ablehnung einer dekorativen Deutung der Delphine mit Dreizack in der jüd. Katakombe der Villa Torlonia gründet letztlich in der Ablehnung der Feststellung von Stebbins, daß der Delphin im Laufe der Zeit seinen symbolischen Wert verloren habe u. ‚a formal motiv or literary ornament' geworden sei (2, 35/41; 5, 12; vgl. E. B. Stebbins, The Dolphin in the Literature and Art of Greece and Rome [Menasha/Wisc. 1920] 60). E. J. Bickerman urteilte: ‚He does not seem to envisage the possibility of a nonmystical meaning of symbols' (HarvTheolRev 58 [1965] 127/51, bes. 134f); vgl. auch die kritischen Äußerungen von A. D. Nock: Gnomon 29 (1957) 524/33 u. W. den Boer: Mnem. 4, 12 (1959) 85/7. Daß die jüd. Bevölkerung des kaiserzeitlichen Rom daran gewöhnt war, selbst pagane Darstellungen mit Fortuna, Viktorien u. Genien als Dekoration anzusehen, zeigen die Malereien zweier Räume der Katakombe Vigna Randanini (vgl. Goodenough 2, 14/33; 12, 33; 3 Abb. 737/56). Daß hier die F.stilleben der Dekkenmalerei ein Zeichen für die besondere Bedeutung der F. für die Juden sei (Goodenough 5, 3), entbehrt auch dann der Grundlage, wenn man annähme, die Juden hätten den einzelnen Motiven dieser Dekoration eine eigene Interpretation gegeben.

7. F.darstellungen in größerem Zusammenhang. Manche der F.darstellungen in Syn-

agogen sind als Versinnbildlichung des maritimen Bereiches der Schöpfung anzusehen. A. Grabar hat auf Fußbodenkompositionen hingewiesen, deren Inhalt die Gesamtheit der Erde u. der Zeit umfaßt (Rech. 2, 115/52). Demzufolge findet beispielsweise der F., der im Bildrahmen des Mosaiks der Synagoge von Beth Alpha dargestellt ist (Goodenough 3 Abb. 632. 35) seine Einordnung in den in diesem Rahmen versinnbildeten Bereich der Schöpfung. Ähnlich dürfte auch die leider zerstörte Seelandschaft mit Enten u. F. in der Synagoge von Hammam Lif zu deuten sein (Goodenough 3 Abb. 887f; F. M. Biebel, The Mosaics of Hammam Lif: ArtBull 18 [1936] 541/51 denkt an eine Darstellung der Schöpfungsgeschichte). Wenn bereits im 3. Jh. unter den 234 erhaltenen Deckenplatten der Synagoge von Dura-Europos zweimal gegenständig angeordnete F. erscheinen (Kraeling 41/54 Taf. 7/14; Goodenough 9, 48/59; 12, 96; 11 Abb. 23/47), so nicht deswegen, weil der F. den Juden besonders wichtig gewesen wäre, wie Goodenough 5, 3 vermutet. Hier sind die F. Teil eines Zodiakus (vgl. zu Zodiakusdarstellungen in Synagogen Grabar, Rech. 2, 140f; M. Avi-Yonah, La mosaïque juive dans ses relations avec la mosaïque classique: La Mosaïque [1965] 325/9). Neben den beiden F.platten zeigen weitere 53 Platten dieser Deckendekoration Seewesen oder einen Kentauren mit einem F. Vergleicht man pagane Darstellungen, besonders den Seekentauren mit F. auf dem Mosaik von Conimbriga (Goodenough 8 Abb. 105; M. Bairrâo Oleiro, Mosaïques romaines du Portugal: La Mosaïque [1965] 257/64 Abb. 5), so ist unverständlich, warum die F. in den Händen der Kentauren von Dura-Europos ‚in the Jewish sense as a meal of immortality‘ (Goodenough 8, 116) aufzufassen sein sollen. – Das Auge des F., das immer geöffnet ist, wird als Symbol des Auges Gottes erst spät erwähnt; vgl. P. Wilpert, Art. Auge: o. Bd. 1, 962. Ein Hinweis auf das christologische ΙΧΘΥC-Symbol (A. Grillmeier, Der Logos am Kreuz [1956] 87) scheint in diesem Zusammenhang nicht belegt zu sein. – Zu Hammam Lif jetzt noch H. Z. Hirschberg: Eretz-Israel 8 (1967) 305/12, bzw. 78*; nach ihm ist der F. als uraltes Glückssymbol in Nordafrika bis zur Gegenwart in Gebrauch geblieben.

B. Christlich. I. Neues Test. Dem Anteil von F. an der Volksnahrung, dem F.reichtum des Genezarethsees u. dem Fischerberuf mehrerer Apostel entsprechend, werden F. u. F.fang im NT mehrfach erwähnt. F. erscheinen in den Speisungs-Wundererzählungen (Mt. 14, 13/21; 15, 32/9; Mc. 6, 30/44; 8, 1/10; Lc. 9, 10/7; Joh. 6, 1/13) u. als Speise nach der Auferstehung (Lc. 24, 41/3; Joh. 21, 9/13). Jesus verwendet ein Kind, das um einen F. bittet, im Gleichnis (Mt. 7, 10; Lc. 11, 11). Petrus soll einen F. angeln u. seinem Mund den Stater für die Steuer entnehmen (Mt. 17, 27; zum Märchenmotiv des Findens eines wertvollen Gegenstandes im F. s. o. Sp. 1010; u. Sp. 1041). Der F.fang wird im Bilde des F.netzes u. der F.auslese als Gleichnis für das Jüngste Gericht verwandt (Mt. 13, 47/50). Schließlich dient der F.fang als Bild für die Berufung der Apostel (Mt. 4, 19; Mc. 1,17; Lc. 5, 10). Zur Deutung des Menschenfischerauftrags als Berufung zur Rettung der Menschen vgl. etwa J. Mánek, Fishers of Men: NovTest 2 (1958) 138/41. Gegenüber dieser Deutung verweist Ch. W. F. Smith, Fishers of Men: HarvTheolRev 52 (1959) 187/203 auf die zunächst in atl. Weise drohend-eschatologische Bedeutung dieser Berufung, die erst allmählich den Charakter einer Berufung im Sinne des ‚Apostels‘ erhielt, wobei möglicherweise das Netzgleichnis Mt. 13, 47/50, in dem der eschatologische F.fang in eine unbestimmte Zukunft verlegt u. Engeln anvertraut ist, eine Übergangsstufe darstellt (Lit. bei Smith; zur Eigenart von Lc. 5, 1/11 vgl. K. Zillessen: ZNW 57 [1966] 137/9). In jedem Fall war mit dem ntl. Menschenfischerbild der Ausgangspunkt für die in der Väterliteratur seit Clemens v. Alex. immer wiederkehrende F.fangsymbolik u. den Vergleich der Gläubigen mit F. gegeben (s. u. Sp. 1026ff). Dagegen konnten jene Vergleiche der frühchristl. Literatur, in denen F. aus ntl. (wie auch atl.) Schriftstellen auf Christus bezogen werden, die F.symbolik für Christus nicht den betreffenden Stellen der Schrift entnehmen; vielmehr setzen sie die Kenntnis einer solchen Symbolik bereits voraus u. deuten sie in die biblischen Texte hinein, wie im folgenden deutlich werden wird. Bevor der Versuch gemacht werden kann, die Frage nach dem Ursprung dieser Symbolik zu beantworten (s. u. Sp. 1085ff), ist darzulegen, in welcher Form sie in der frühesten literarischen, inschriftlichen u. bildlichen Überlieferung auftritt. Selbstverständlich können hierbei nur solche Zeugnisse herangezogen werden, die in ein-

deutiger Weise eine Verwendung von F.symbolik zum Ausdruck bringen. Wenn beispielsweise J. B. Bauer zum Logion 8 des koptischen Thomasevangeliums, in dem als Pendant zum Gleichnis von der Perle (vgl. Mt. 13, 45f) der Fischer angeführt wird, der alle kleinen F. ins Meer zurückwirft u. den einen großen, schönen F. behält, vermutet, hier sei in ‚gewissem Maße' das christliche F.-symbol vorausgesetzt, so wird man dieser Vermutung kaum folgen können (BiblZ NF 6 [1962] 283/8; das gleiche Bild findet sich übrigens bei Clem. Alex. strom. 1, 1, 16, 3: ἐν δὲ πολλῇ τῇ τῶν ἰχθύων ἄγρᾳ ὁ καλλίχθυς).

II. F. als Nahrung, F.enthaltung. Die Nahrung der Christen unterschied sich nicht von derjenigen ihrer heidnischen Zeitgenossen (vgl. Th. Klauser, Art. Ernährung: o. Bd. 6, 231/3). Einfache, billige F. waren im ganzen Mittelmeerraum eine wichtige Volksnahrung (s. o. Sp. 978f); in diesem Sinne sieht Clemens v. Alex. im F. mit der Steuermünze u. in den F. der ntl. Speise- u. Mahlberichte eine einfache, gottgegebene u. bescheidene Nahrung (paed. 2, 1, 13, 2; 14, 1; 15, 2). Die Schätzung von F.speisen in christlichen Kreisen zeigt die sog. Cena Cypriani (PL 4, 1007/14; A. Lapôtre, La Cena Cypriani et ses énigmes: RechScRel 3 [1912] 497/596; vgl. Dölger 5, 356/8; Clavis patr. latin. [2]1430). Hier wird jeder der zum Mahle gruppierten biblischen Personen eine zu ihrem Namen oder Leben in (bisweilen sehr gesuchter) Beziehung stehende F.art zugeteilt. Die o. als besonders geschätzte F. genannten Arten (zB. acipenser, scarus, mullus) werden auch bei christlichen Autoren als solche erwähnt (zB. Ambros. hex. 5, 1, 2; Hieron. adv. Iovin. 2, 7). In den Äußerungen der Väter gegen den Tafelluxus treten auch F.speisen auf. Hieronymus tadelt Asella: de comeso acipensere gloriaris: ego faba ventrem impleo (ep. 45, 5 [CSEL 54, 326]; vgl. hierzu die u. Sp. 1033 angeführte Gegenüberstellung von acipenser u. Christus Hieron. adv. Iovin. 1, 40). Ambrosius nennt unter den Armen, die zu Tode kommen, weil sie für den Tafelluxus der Reichen sorgen, auch den Fischer: ille mari mersus est, dum veretur ne piscis mensae tuae desit, aut ostrea (Nabuth. 5, 20). Die Schätzung von F. beim Festmahl zeigen beispielsweise die Briefe 19 u. 35 des Firmus v. Caesarea, in denen er sich bei Akakios v. Melitene für zwei ihm übersandte F. bedankt, deren einer zum Osterfeste gebracht worden war (PG 77, 1496. 1505). Nach einer von Sulpicius Severus überlieferten, dem biblischen Bericht vom wunderbaren F.fang nachgebildeten F.fang-Erzählung war Martin v. Tours gewohnt, am Ostertag F. zu essen (dial. 2, 10, 3). Ein besonderer Brauch, an Ostern F. zu essen, wird sich jedoch nicht erweisen lassen; feinere F. gehörten unabhängig vom Anlaß zu einer festlichen Mahlzeit. Daher wird aus Mönchskreisen neben der Vermeidung von Fleisch auch die Enthaltung von F. u. sogar F.brühe berichtet. In den pachomianischen Klöstern erhielten allerdings die Kranken F.tunke. Joh. Cassianus berichtet von der einfachen Nahrung in ägyptischen Klöstern, in denen kleine Salzfischchen geradezu als Leckerbissen galten (instit. 4, 22). Dagegen legte Cassiodor sogar F.teiche bei den von ihm gegründeten ‚Klöstern' an (inst. 1, 29, 1; zum besonderen Charakter dieser monasteria vgl. Th. Klauser: R. Boehringer Freundesgabe [1957] 341/3). In der Regel des Fructuosus v. Braga sind für Festtage Fluß-F. vorgesehen (Belege zum Mönchtum: o. Bd. 6, 233/7; R. Arbesmann, Art. Fasten: o. Sp. 477f). – Als Fastenbrauch der Gläubigen in Antiochia ist die Enthaltung von F. aus einer Fastenpredigt des Johannes Chrysostomus zu erschließen (ad pop. Ant. hom. 3, 5; vgl. Dölger 5, 372, wo für F.enthaltung im Fasten noch Belege des 9. Jh. zitiert sind). Andererseits gibt es auch Belege dafür, daß beim Fasten, besonders während einer Krankheit, F.genuß leichter gestattet wurde als Fleischnahrung (Dölger 5, 375f). Die Kirchengeschichte des Socrates erwähnt, daß einige sich beim Fasten nicht aller Lebewesen enthalten, sondern F., teilweise auch F. u. Vögel essen (5, 22). In der Dekretalensammlung Gratians wird ein Text auf Gregor d. Gr. zurückgeführt, nach dem derjenige, der sich des Fleisches enthält, nicht umso reichlicher F. auftischen soll (Decret. Grat. 4, 6). Im Ringwunder Arnulfs v. Metz (s. u. Sp. 1041) heißt es, daß der Bischof den von einem Fischer gebrachten F. für die Abendmahlzeit zubereiten ließ, quia carnibus abstinebat. In den beiden letztgenannten Texten wird bereits eine Verwendung des F. als Ersatz für Fleisch sichtbar.

III. F.- u. F.fang-Symbolik in der frühesten literar. u. inschriftl. Überlieferung. a. Tertullian. Noch vor 200 nC. schrieb Tertullian über die Taufe: ‚Sed nos pisciculi secundum ἰχθὺν nostrum Jesum Christum in aqua nas-

cimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus. Itaque illa monstrosissima (scil. Quintilla) cui nec integre quidem docendi ius erat optime norat necare pisciculos de aqua auferens' (bapt. 1; Lit. Quasten 2, 280f; Altaner-Stuiber[7] 156). Der Einschub des griech. Wortes ΙΧΘΥΝ zeigt trotz der deklinierten Form, daß Tertullian die Akrostichis ΙΧΘΥC bekannt war (zur Akrostichis vgl. A. Kurfess-Th. Klauser, Art. Akrostichis: o. Bd. 1, 235/8). Der Gebrauch des griech. Wortes ist umso auffälliger, als dadurch auf die sprachliche Darstellung des von Tertullian hervorgehobenen Zusammenhangs der pisciculi mit dem piscis verzichtet wurde. Daß in der griechischen, bapt. 15 erwähnten Schrift Tertullians über die Taufe auch dieser Text enthalten gewesen sei, so daß dem ΙΧΘΥC die ἰχθύδια gegenüberstanden (Dölger 5, 311_{22}), bleibt Vermutung. Da die Beziehung der pisciculi zum ΙΧΘΥC nicht auf dem Kürzungscharakter der Akrostichis beruht, sondern auf dem Wortsinn = F., ist außer der Akrostichis von Tertullian auch die Symbolik des F.bildes für Christus vorausgesetzt: Christus ist als großer F. den Getauften als kleineren F. gegenübergestellt (zur Frage der Priorität von Akrostichis oder bildlichem Symbol s. u. Sp. 1085ff). Aus dem Text läßt sich nur entnehmen, daß Tertullian die pisciculi mit dem Wasser der Taufe in Verbindung bringt, nicht jedoch, daß er auch dem ΙΧΘΥC taufsymbolische Bedeutung geben wollte oder gar in einer solchen Symbolik den Ursprung des F.bildes für Christus gesehen habe (anders Achelis 15. 50f, der aus dieser Stelle eine irrige christologische Deutung der Jordantaufe entnahm u. aus ihr die F.symbolik für Christus ableitete; vgl. dagegen Dölger 1, 42/51; Morey 8, 403/5; mit dem Hinweis, das secundum erkläre das Wort pisciculi, nicht das nascimur, berichtigte Dölger im Vorwort zur 2. Aufl. seine Äußerungen 1, 83). Tertullian setzt das Bild der im Taufwasser geborenen u. verharrenden pisciculi für die Christen in Gegensatz zu der mit einer Viper auf trockenem Lande verglichenen, die Wassertaufe leugnenden Häretikerin Quintilla; das Bild des F.fanges, das bei Clemens Alex. u. den späteren Kirchenvätern für die Taufe verwendet wurde, erscheint bei Tertullian nicht, es wird sogar ausgeschlossen (pisciculos necare de aqua auferens). Es berührt daher merkwürdig, daß gerade Tertullians Äußerung bis in die neueste Zeit immer wieder zitiert wird, wenn F.fang-Darstellungen auf die Taufe bezogen werden sollen (vgl. zuletzt F. Benoit, der sich zur Deutung einer, gewiß nicht christlichen, Gemme mit einem angelnden Eros als christliches Kryptogramm auf die Tertullianstelle beruft: ,Dolabra' et ,Ascia' de Cimiez: Mélanges J. Carcopino [Paris 1966] 83/95, bes. 91. 95 Abb. 5). Die Menschenfischerberufung der Apostel setzt Tertullian nicht in Beziehung zur Taufe, sondern deutet sie als Erfüllung von Jer. 16, 16 (adv. Marc. 4, 9), u. zwar begegnet diese Deutung nicht etwa bei exegetischer Behandlung der atl. Stelle, wie bei Hieronymus (in Jer. 3, 16), sondern Tertullian geht bei dieser Deutung von der ntl. Berufung aus (vgl. auch Hier. in Mt. 2,13: Gleichnis des F.netzes – Jer. 16, 16 – Menschenfischerberufung – Netz des Glaubens). – Das Bild der F. für die Getauften verwendete Tertullian noch einmal; er schreibt in allegorischer Auslegung von 1 Cor. 15, 39: ,alia (scil. caro) autem piscium, id est quibus aqua baptismatis sufficit' (res. mort. 52, 12); das sufficit erklärt sich aus dem Gegensatz zu den vorher erwähnten Märtyrern u. berührt die Taufsymbolik nicht.

b. Clemens v. Alex. Clemens erwähnt im Unterschied zu Tertullian in seinen Schriften weder die Akrostichis ΙΧΘΥC, noch ein F.symbol für Christus. Im Zusammenhang interessieren seine Ausführungen an drei Stellen des ,Erziehers' (Übers. O. Stählin: BKV Clem. v. Alex. 2 [1934] 182. 188. 222): ,Etwas Gutes ist auch der Fischfang, wie er es für Petrus war, wenn uns das Nötige, der wichtige Unterricht, Zeit dazu läßt. Aber besser ist jener Fischfang, den der Herr dem Jünger als Gnadengeschenk gab, indem er ihn lehrte, ebenso, wie man Fische im Wasser fängt, Menschen zu fangen' (paed. 3, 52, 2); ,Unsere Siegelbilder aber sollen sein eine Taube oder ein Fisch oder ein Schiff mit geschwellten Segeln oder eine Leier, das Musikinstrument, das Polykrates auf seinem Siegelring hatte, oder ein Schiffsanker, wie ihn Seleukos auf sein Siegel einschneiden ließ; κἂν ἁλιεύων τις ᾖ, ἀποστόλου μεμνήσεται καὶ τῶν ἐξ ὑδάτων ἀνασπωμένων παιδίων' (paed. 3, 59, 2); ,Fischer der Sterblichen, die retten sich lassen aus dem Meere der Bosheit, der du heilige Fische aus feindlicher Flut mit süßem Leben hervorlockst' (paed. 3, 101, 3; Lit. zum Ganzen: Dölger 5, 314/20; Klauser, Studien 1, 21/3; H. D.

Altendorf, Die Siegelbildvorschläge des Clemens von Alexandrien: ZNW 58 [1967] 129/38). In der erstgenannten Stelle erinnert Clemens lediglich an den F.fang des Petrus u. die Menschenfischerberufung. – In seinen Siegelbildvorschlägen setzt Clemens das Bild des F.fangs mit der Taufe in Verbindung, ausgehend vom Bild des Menschenfischers. Im Zusammenhang dieses F.fang-Vergleichs sind die aus dem Wasser emporgezogenen ‚Kinder' als F. anzusehen. Die Frage, ob man den oben im Originaltext wiedergegebenen Passus so interpretiert, als habe ein Siegelbild des Fischers Clemens zum Vergleich mit der Taufe angeregt (L. Eizenhöfer: JbAC 3 [1960] 51/69; ebd. 6 [1963] 173f), oder ob man annimmt, die im ersten Teil des Satzes genannten maritimen Siegelbilder hätten Clemens an einen der Sportfischerei huldigenden Besitzer solcher Siegel erinnert (Altendorf aO. 133), trägt zum Verständnis des Vergleiches von F.fang u. Taufe nichts bei. Dagegen hängt von der Beantwortung dieser Frage die Entscheidung ab, ob Clemens bereits einen ersten Versuch zur christlichen Deutung einer bildlichen Darstellung gemacht hat oder lediglich im Abstrakten geblieben ist. Zwar gibt Clemens bei den im Anfang genannten neutralen Siegelbildern Taube, F., Schiff, Leier u. Anker keinerlei christliche Interpretation; doch läßt sich daraus nicht (mit Altendorf aO. 134f) schließen, daß dann auch in der Menschenfischerstelle kein Siegelbild interpretiert sein könne. Aus der Erwähnung des F. unter den neutralen Bildern läßt sich eine Folgerung ziehen: wäre dem Clemens eine bedeutende oder gar weit verbreitete pagane religiöse F.symbolik bekannt gewesen, so hätte er den Christen keinesfalls den F. als Siegelbild empfohlen, zumindest nicht ohne ausdrücklichen Hinweis auf das F.symbol für die Gläubigen (für den F. als Symbol Christi bieten die Schriften des Clemens keinerlei Anhaltspunkte, so daß eine Deutung des F.siegelbildes auf den ‚Ichthys Christus' [F. van der Meer-Ch. Mohrmann, Bildatlas der frühchristl. Welt (1959) 40] in jedem Fall unzulässig ist). – In der dritten Stelle, dem höchst wahrscheinlich von Clemens selbst verfaßten Christushymnus (vgl. Quasten 2, 11; Eizenhöfer aO. 57), ist Christus selbst als Fischer gezeigt, die Gläubigen den F. gleichgesetzt (spätere Väterstellen zu diesem Bild vgl. Dölger 5, 318). – Den Unterschied zwischen dem von Tertullian verwendeten Bild der in ihrem Lebenselement verharrenden F. u. dem bei Clemens ausgeführten, letztlich unnatürlichen Bild der aus dem Meer der Bosheit geretteten F. hat Dölger deutlich herausgestellt (5, 308/20). Doch ist auch auf die Entstehung der beiden Bilder hinzuweisen: die Unterschiede sind in den verschiedenen Ausgangspunkten der Kirchenväter begründet. Tertullian geht von den F. aus, Clemens vom ntl. Bild des F.fangs. Der einer Deutung der gefangenen F. als Gläubige entgegenstehenden Schwierigkeit, daß die F. im F.-fang ja ihrem Element entrissen werden, entgeht Clemens durch die Gleichsetzung des Wassers mit dem Meer der Bosheit. Zur Auffassung des Meeres als gottfeindliches Element im paganen Hellenismus, AT, NT u. bei den Kirchenvätern vgl. Rahner 272/303; H. Rondet, Le symbolisme de la mer chez Saint Augustin: Augustinus magister 2 (Paris 1955) 691/701. Die F. in der Tiefe u. im Meer der Bosheit erscheinen bei Clemens auch im Rahmen der atl. Exegese, verbunden mit der Deutung der schuppen- u. flossenlosen F. des jüd. Speiseverbots (strom. 2, 15, 67, 1; vgl. Dölger 2, 27). Bereits bei PsBarnabas wurden die Menschen im Abgrund der Bosheit zur Erklärung von Lev. 11, 10 mit Muränen, Polypen u. Tinten-F. verglichen, die in der Tiefe schwimmen u. nicht auftauchen wie die übrigen F. (ep. 10, 5; vgl. Dölger 2, 26f). Man wird Dölger zustimmen, der in diesen Deutungen einen Einfluß der Wertung der F. als unterste Gattung der Tiere vermutet, die auch Philo v. Alex. vertritt (mund. opif. 66, zu früheren Zeugnissen für diese Wertung vgl. o. Sp. 1007). Die Schwierigkeit, die bei der Beziehung des F.fangs auf Bekehrung u. Taufe u. bei der Deutung der gefangenen u. damit eigentlich dem Tode verfallenen F. auf die Christen auftrat, sahen auch spätere Autoren ganz klar: Ambrosius hex. 5, 6, 15; Cyrill. Hier. procat. 5: ἀγκιστρεύει γάρ σε Ἰησοῦς . . . ἵνα θανατώσας ζωοποιήσῃ; nach Eusebius Em. gehen die F. zugrunde, wenn sie gefangen werden, die Menschen dagegen, wenn sie dem F.fang der Apostel entfliehen (s. 14, 1 [1, 323 Buytaert]); er erweitert sogar den Text der Menschenfischerberufung: et non tacuit, ne suspicio fieret perditionis; sed homines, inquit, piscamini ad salutem (s. 24, 18 [2, 145 B.]; vgl. s. 10, 16; 11, 27; 13, 16 u. a. [1, 249. 275. 301 B.]); Paul. Nol. ep. 20, 6 (s. u. Sp. 1038).

c. Grabinschrift des Aberkios. Der christl. Charakter der vor 216 zu datierenden Aberkiosinschrift wird heute ziemlich allgemein angenommen (vgl. H. Strathmann-Th. Klauser, Art. Aberkios: o. Bd. 1, 12/17; Quasten 1, 171/3; Altaner-Stuiber[7] 97f; doch vgl. E. Dinkler, Signum crucis [1967] 158/60). Auch der auf der Rückseite des Cippus dargestellte Kranz kann nicht entscheidend gegen die christl. Deutung des Denkmals vorgebracht werden. Die Polemik der Väter, besonders des Tertullian, gegen den Gebrauch des Kranzes verrät zur Genüge, daß die Praxis ihrer christl. Zeitgenossen zu wünschen übrig ließ; der Grabstein der Licinia Amias belegt dies sogar für Rom (vgl. K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum [1940]; hätte Baus den Unterschied zwischen der Theorie der Theologen u. der Praxis der Christen noch stärker herausgearbeitet, wäre die Deutung des Kranzes der Licinia Amias als Siegeskranz [aO. 175f], für die das Denkmal keinen Hinweis gibt, nicht nötig gewesen). Die an die heidn. Mysterienfrömmigkeit erinnernde Sprache der Aberkiosinschrift reicht nicht aus, um das Denkmal dem Mysterienbereich, etwa dem Attiskult, zuzuschreiben (Lit. zu solchen Versuchen: Morey 9, 268/82; Dölger 2, 454/507). Dort fehlen gerade für die hier interessierende F.symbolik ausreichende Parallelen, während für das Christentum der Zeit des Aberkios das Bild des F. für Christus durch Tertullian belegt ist. Über dessen Symbolik geht die Inschrift in folgenden Punkten hinaus: der F. ist ein reiner F. von der Quelle, er ist von einer reinen Jungfrau gefangen u. wird von der Pistis zur Speise im Mahle gereicht, u. zwar als Brot u. Wein (nicht mit Brot u. Wein, vgl. Dölger 2, 492 mit Lit.; die Unterscheidung zweier verschiedener Mahlarten, eines F.mahles u. des eucharistischen Mahles [Vogel 12] ist nicht notwendig, vielmehr legt die Partizipialkonstruktion οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου eine Abhängigkeit vom Vorhergehenden im Sinne der Erklärung oder Deutung nahe). Ob die Herkunft des F. von der Quelle nur die im folgenden ausgesprochene Reinheit bildlich ausdrücken soll, auf Maria zu beziehen ist oder eine Taufbeziehung andeutet, muß offenbleiben (vgl. Dölger 2, 488f; M. Burzachechi, La ΠΗΓΗ e la ΠΑΡΘΕΝΟΣ ΑΓΝΗ di Abercio: RivAC 31 [1955] 261/7). Daß den F. eine reine Jungfrau gefangen hat, kann sich auf Maria oder die Kirche beziehen (vgl. A. Ferrua, Nuove osservazioni sull' epitaffio di Abercio: RivAC 20 [1943] 279/305; Burzachechi aO. passim; Dölger 2, 487 erwähnt, daß in der Antike der F.fang ein Bild für die Empfängnis gewesen sei u. verweist auf Philo cherub. 57; doch läßt dessen Formulierung ἡ δὲ συλλαμβάνῃ καθάπερ δικτύῳ καὶ θηρεύῃ φυσικῶς τὸ ἐκτὸς αἰσθητόν wegen des θηρεύῃ eher auf das Bild der Netzjagd oder des Vogelfangs schließen; letzterer wurde auffällig oft in Beziehung zur Tätigkeit des Teufels gesetzt, vgl. J. H. Waszink zu Tert. de anima 39, 1). Schließlich wird der F. als Bild für die Eucharistie gebraucht; die hierbei eingeführte Personifikation der Pistis ist der frühen Väterliteratur ebenso geläufig wie heidnischen Texten (vgl. Dölger 2, 481/6). Es sei hervorgehoben, daß die eucharistische Deutung des F.bildes in der Aberkiosinschrift nicht etwa einen ursprünglich eucharistischen Charakter des F.symbols für Christus erweist; die Adjektive πανμεγέθη καθαρόν lassen ein von der Beziehung zur Eucharistie unabhängiges F.symbol ebenso erkennen, wie der Relativsatz ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή. Für die Annahme Dölgers (1, 139/41), daß die eucharistische Verwendung des F.symbols in der Aberkiosinschrift in Hinblick auf den (ohnehin nicht sehr überzeugend belegten, s. o. Sp. 976f) syrischen Brauch der hl. F.speise, die nur die Priester essen durften, u. in Opposition zu diesem Brauch entstanden sei, bietet die Aussage der Inschrift wohl keine ausreichende Grundlage (zu Dölgers aus der Deutung dieser Inschrift gezogenen Folgerungen in bezug auf den Ursprung der F.symbolik für Christus überhaupt s. u. Sp. 1088ff). In den angeführten Äußerungen des Tertullian u. Clemens u. in der Inschrift des Aberkios ist bereits der wesentliche Gehalt der christlichen F.symbolik enthalten u. für die Wende vom 2. zum 3. Jh. bezeugt: die Akrostichis ΙΧΘΥC (Tert.); das Bild des F. für die Gläubigen, verbunden mit der Taufsymbolik sowohl der im Wasser der Taufe verbleibenden F. (Tert.), wie der im F.fang aus dem Meer der Bosheit geretteten F. (Clemens), schließlich der F. als bildliches Symbol für Christus in Gegenüberstellung zu den Gläubigen als kleinen F. (Tert.), wie auch in Verbindung mit nicht ganz eindeutigen Glaubensaussagen u. in Anwendung auf die Eucharistie (Aberkiosinschrift).

IV. F. u. F.fang in der literarischen u. in-

schriftlichen Überlieferung seit dem 3. Jh. Im folgenden sollen nur die wichtigsten Schriftdenkmäler zur frühchristl. Bildersprache angeführt werden; weitere u. spätere Zeugnisse bei Pitra u. Dölger.

a. Die Akrostichis ΙΧΘΥϹ innerhalb von Texten. Die Buchstaben der schon von Tertullian erwähnten Akrostichis wurden in dem möglicherweise auf ein älteres Vorbild (etwa um 200 nC.) zurückgehenden Anfangsteil der Pektoriosinschrift in Autun als Anfangsbuchstaben der ersten fünf Zeilen verwandt, also wiederum als Akrostichis (Lit. Quasten 1, 175; Altaner-Stuiber[7] 98). Die 1. Zeile der Inschrift beginnt mit dem Wort Ἰχθύος, so daß hier, wenn auch in deklinierter Form, das Schlüsselwort der Akrostichis der ersten fünf Zeilen vorliegt, in Entsprechung zu Cic. div. 2, 111f. Den Anfang der 5. Zeile bildet das Wort Cωτῆρος, also der Genitiv jenes Wortes, dem das Sigma der Akrostichis ΙΧΘΥϹ entspricht (zur Verwendung des bildlichen F.symbols in dieser Inschrift s. u. Sp. 1032). – Die Verse 217 bis 250 des 8. Buches der oracula Sibyllina geben als Akrostichis die Worte ΙΗϹΟΥϹ ΧΡΕΙϹΤΟϹ ΘΕΟΥ ΥΙΟϹ ϹΩΤΗΡ ϹΤΑΥΡΟϹ (Lit. Quasten 1, 169; Altaner-Stuiber[7] 121). Auch sie dürften um 200 nC. oder im 3. Jh. entstanden sein (Dölger 1, 52/68). Der Text ist in Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen c. 18 enthalten (vgl. J. Vogt: o. Bd. 3, 364/7; Altaner-Stuiber[7] 220f). Laktanz zitiert aus ihm vier Verse (div. inst. 7, 16/20). Augustinus berichtet (civ. D. 18, 23), er habe zunächst eine latein. Übersetzung des Sibyllentextes besessen, in der die Akrostichis nicht zum Ausdruck kam, dann jedoch einen griech. Text mit der Akrostichis erhalten. Von diesem gibt Augustinus eine latein. metrische Übersetzung, in der er die Akrostichis wiederzugeben sucht. Daß hierin die Verse mit der Akrostichis ϹΤΑΥΡΟϹ fehlen, ist in unserem Zusammenhang nicht von Belang, da in ihnen zwar auf die Akrostichis aufmerksam gemacht, jedoch kein neuer Gedanke hierzu geäußert wird; zu diesen Versen zuletzt E. Dinkler, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe (1964) 84/6. Schließlich weist Augustinus auf die im Sibyllentext nicht eigens erwähnte Tatsache hin, daß die fünf Worte der Akrostichis dieser 27 Verse wiederum als Akrostichis das Wort ΙΧΘΥϹ ergeben. Zu seiner Begründung für die Bezeichnung Christi als F. s. u. Sp. 1034, wo auch die ganz ähnliche Erklärung des Maximinus eps. Goth. zu besprechen ist. Auch dieser gibt die Akrostichis, die er ein ingens mysterium nennt, mit Aufschlüsselung wie auch Übersetzung wieder u. führt sie auf die Sibylle als Urheberin zurück (c. pagan. tr. 4; ClavisPL[2] nr. 697; PL 57, 789). Die Annahme, daß die Sibylle die Akrostichis ΙΧΘΥϹ erfunden habe, erklärt sich aus der damals verbreiteten Überzeugung vom hohen Alter der oracula Sibyllina; sie ist im 5. Jh. auch in der Schrift De promissionibus et praedictionibus Dei (2, 39; Quodvultdeus? Lit. Altaner-Stuiber[7] 449) angedeutet: ex Sibyllinis versibus colligentes. Der Text enthält die Akrostichis mit griechischer u. lateinischer Auflösung. – Ohne den bei Augustinus, Maximinus u. Quodvultdeus gegebenen Bezug zu den oracula Sibyllina wird die Akrostichis ΙΧΘΥϹ bei Optatus v. Mileve erwähnt u. mit lateinischer Auflösung wiedergegeben (c. Parmen. 3, 2). Ebenfalls innerhalb eines latein. Textes erscheint die Akrostichis in einem Brief des Hieronymus (ep. 7, 3). Allen diesen Texten, in denen die Akrostichis erwähnt wird, ist gemeinsam, daß in ihnen außer dem Kürzungscharakter auch die mit der Wortbedeutung verbundene F.symbolik für Christus zum Ausdruck gebracht wird. Die Zusammenhänge, in denen diese Symbolik jeweils erscheint, werden im folgenden aufgezeigt.

b. Das F.symbol für Christus in eucharistischer Bedeutung. Der bereits in der Aberkiosinschrift (s. o. Sp. 1029f) gegebene eucharistische Bezug des F. als Symbol Christi wird in der Pektoriosinschrift (s. o. Sp. 1031) durch eine Andeutung des frühchristl. Eucharistieempfangs erweitert: ἰχθὺν ἔχων παλάμαις (Dölger 2, 511/5). Es sei hervorgehoben, daß in der Pektoriosinschrift die eucharistische Bedeutung des F.symbols ebensowenig ausschließlich oder primär erscheint wie in der Inschrift des Aberkios; die Formulierung Ἰχθύος γένος enthält eine allgemeinere Anwendung des F.bildes auf Christus (das Ἰ[χθύος εἰρήνῃ σέο] der letzten Zeile ist unsicher u. ohnehin später). – Augustinus erwähnt in den Confessiones Christus als F. in eucharistischem Zusammenhang (conf. 13, 21. 23). Daß er auch in seiner Erklärung des Mahles am See Tiberias (Joh. 21, 1/14) mit dem Satz ‚piscis assus Christus est passus' wohl einen Hinweis auf die Eucharistie geben wollte, geht aus dem unmittelbar fol-

genden Hinweis auf das vom Himmel herabgekommene Brot (Joh. 6, 50) hervor (in Joh. ev. tr. 123). In ähnlichen Formulierungen u. mit meist eindeutig eucharistischer Beziehung begegnet das Bild des piscis assus auch in der Folgezeit (u. a. Petr. Chrysol. s. 55; Gregor. M. in ev. hom. 2, 24; Eucher. form. spirit. intellig. 5; Quodvultdeus [?] promiss. et praedict. Dei 2, 39). – Im ‚Religionsgespräch am Hof der Sassaniden' (ed. E. Bratke: TU NF 4, 3 [1899] 11/13; vgl. Dölger 2, 252/62) dürfte ebenfalls eine Beziehung zwischen dem mit der Angel der Gottheit gefangenen F. u. der Eucharistie intendiert sein. Daß der Verfasser dieser Schrift das syrische F.opfer mit dem F. als Sinnbild der Eucharistie in Verbindung brachte (Dölger 2, 255), wird sich kaum beweisen lassen. Doch wäre ein solcher Zusammenhang immerhin nicht ausgeschlossen, während der Versuch Useners (227), Beziehungen zum wunderbaren F. indischer Flutsagen herzustellen, abwegig erscheint. – Hieronymus stellt einen Gegensatz zwischen dem Delikateß-F. Acipenser u. Christus auf; es ist möglich, daß hier eine Anspielung auf den F. als Sinnbild des eucharistischen Christus vorliegt (adv. Iovin. 1, 40; vgl. E. Bickel, Zum christl. F.symbol: RhMus 69 [1914] 417/9; Dölger 2, 452; 5, 341f). – Besäßen wir zu diesem Gegenstand nur die Äußerungen des Eznik v. Kolb gegen die Markioniten, so würde man die Existenz eines eucharistischen F.symbols für ausgeschlossen halten (de Deo 4, 12; vgl. Tert. adv. Marc. 1, 14; A. v. Harnack, Marcion² [1924] 373*; Dölger 2, 259/62). – Was die beiden F. der ntl. Vermehrungsberichte betrifft, so waren sie schon früh Gegenstand der verschiedensten allegorischen u. typologischen Deutungen; ein Tatbestand, den bereits Dölger gegen die These anführte, daß die Vermehrungswunder im Frühchristentum allgemein als Vorbild der Eucharistie angesehen worden seien (Dölger 5, 520/2 mit Hinweis auf Clem. Alex. strom. 6, 11, 94; Orig. in Mt. 11, 2; vgl. auch Ambr. exp. in ev. Lc. 6, 82; Hier. in Mt. 2, 14; Cyrill. Alex. in Joh. 3. 6, 11).

c. Christus als F. u. die Taufe. Bei Behandlung der Äußerung Tertullians in De bapt. 1 wurde bereits darauf hingewiesen, daß ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Christus als ΙΧΘΥC u. der Taufe diesem Text nicht entnommen werden kann (s. o. Sp. 1025). Doch ist eine solche Beziehung in späteren Väterschriften vereinzelt hergestellt worden. Um 370 nC. sah Optatus v. Mileve im F. des Tobias einen Typus Christi u. verband den Christus versinnbildlichenden F. mit dem Wasser der Taufe, wobei er eine irrige Ansicht über die Herkunft der Bezeichnung des Taufbeckens als piscina von piscis äußerte (c. Parmen. 3, 2; zum Ursprung von piscina vgl. K. Schneider, Art. piscina: PW 20, 2 [1950] 1783/90). – Während die Erklärung ‚piscis natus aquis: auctor baptismatis ipse est' in der unter dem Namen des Orientius überlieferten Explanatio nominum Domini eine Anspielung auf Christi eigene Taufe nur vermuten läßt, ist diese bei Petrus Chrysologus ausdrücklich erwähnt: dieser deutet den F. des Gleichnisses vom Kind, das um einen F. bittet (Lc. 11, 11), als den aus dem Bett des Jordan aufsteigenden Christus (s. 55). – Eine vage Andeutung der Taufe gibt Paulinus v. Nola in der Bezeichnung Christi als F. des lebendigen Wassers (ep. 13, 11). Über die ursprüngliche Bedeutung u. die Entstehung des F.symbols für Christus können diese innerhalb der allegorischen Schrifterklärung angeführten taufsymbolischen Anspielungen nichts aussagen.

d. Christus als F. u. das Meer der Bosheit. In seinen Ausführungen zur Akrostichis der Sibylle u. der sich aus dieser ergebenden Akrostichis ΙΧΘΥC (s. o. Sp. 1031) begründete Augustinus die Bezeichnung Christi als F. damit, daß er im Abgrund dieser Sterblichkeit wie in der Tiefe des Wassers lebend, d. h. ohne Sünde sein konnte (civ. D. 18, 23). Augustinus verwendete hier wie Clemens Alex., jedoch in anderer Beziehung, das Bild des Meeres der Bosheit (zum Weiterleben der Vorstellung vom Verweilen Christi in diesem Meere bis in das MA vgl. Dölger 2, 34_3). Offensichtlich ist die Begründung des Augustinus lediglich eine nachträgliche Interpretation der F.symbolik. Gleiches gilt für die Erklärung des Maximinus eps. Goth., daß die Sibylle Christus ΙΧΘΥC genannt habe, weil er in das Meer dieser Welt oder Zeit eintreten sollte (c. pagan. tr. 4; ClavisPL² nr. 697; PL 57, 789). Andererseits beschrieb Augustinus in den bereits erwähnten Stellen der Confessiones Christus nicht, wie später im Gottesstaat, als den F., der in diesem Meere verweilt, sondern als den piscis levatus de profundo (conf. 13, 21. 23). Hier scheint die ‚Tiefe' als das Totenreich verstanden zu sein. Die gleiche Deutung dürfte auch einer

Äußerung in der als Sermo St. Severiani episcopi überlieferten Homilie des Cod. Vat. 276 zugrunde liegen, nach der Christus nicht von den Toten auferstanden wäre, wenn er nicht der F. wäre (so auch Dölger 2, 28 in Berichtigung der von ihm selbst [1, 154] u. anderen Autoren vertretenen Erklärung als Anspielung auf die Akrostichis). Dölgers Vermutung, daß das Bild des F. hier auch von der altsyrischen Vorstellung des F. als Lebenssinnbild beeinflußt sein könne (2, 240), kann sich auf keine Parallele in der frühchristl. Literatur stützen. Dagegen dürften diese Äußerungen über Christus als aus der Tiefe aufsteigenden F. nicht von Vorstellungen zu trennen sein, nach denen der atl. Leviathan in der Tiefe mit dem Satan gleichgesetzt wurde, der im Tode Christi dessen Körper wie einen Köder raubt, ohne zu wissen, daß in diesem der Angelhaken der Gottheit verborgen sei, durch den er selbst der Tiefe entrissen wird, um allen als Speise zu dienen. Vgl. u. a. Rufin. explan. symb. 16; die Weiterführung des Bildes durch Deutung der Angelschnur als Genealogie der Vorfahren Christi durch Gregor d. Gr. (mor. 33, 7. 9) wirkte bis ins MA hinein (Hort. delic.); zum Ganzen s. Rahner 293f mit vielen Stellenangaben; vgl. auch R. Reitzenstein, Antike u. Christentum (1963) 85f. – Zeno v. Verona deutet den von Petrus gefangenen F. mit der Steuermünze (Mt. 17, 27) als den von den Toten heraufsteigenden Christus, wenn er auch im folgenden recht inkonsequent das Meer als die Welt u. die Angel als die Predigt bezeichnet, um dann mit dem Vergleich, wie die Angel den Tod des F. anzeige, so bezeuge die Predigt des Evangeliums den Tod des Herrn u. seine Ankunft, wieder zu Christus zurückzukehren (2, 13, 2). Die Vorstellung von Christus als dem aus der Tiefe aufsteigenden F. dient in der anonymen Schrift von den dreierlei Früchten des christl. Lebens als Vergleichspunkt, um den F. des Tobias als Sinnbild Christi zu deuten (PLS 1, 65; R. Reitzenstein: ZNW 15 [1914] 60/90, bes. 87). Die Deutung des F. des Tobias als Typus Christi findet sich in der Exegese häufiger (Optat. c. Parmen. 3, 2; Quodvultd. promiss. et praedict. Dei 2, 39, 90; PsAug. s. 205).

e. Die Gläubigen als F. Die Symbolik Tertullians, der die Getauften als F. im Wasser der Taufe verweilen läßt (s. o. Sp. 1024ff), findet sich bei den späteren Vätern nur noch andeutungsweise. So bei Zeno v. Verona, der den Wassermann des Tierkreises mit Christus, die beiden F. mit den Völkern aus den Juden u. Heiden vergleicht: baptismatis aqua viventes (tr. 2, 43). Ambrosius führt bei Behandlung der Immersionstaufe die Erschaffung der Wassertiere an: aqua te regeneraret ad gratiam, sicut alia generavit ad vitam; doch spricht er in Weiterführung des Vergleichs des Täuflings mit dem F. im folgenden nicht vom Verweilen im Taufwasser, sondern im Meere dieser Zeitlichkeit: et tu esto piscis, ut saeculi te unda non mergat (sacr. 3, 1, 3; vgl. hex. 5, 7, 17). Dagegen werden im Physiologus die Gläubigen im Anschluß an die Mitteilung, daß die reinen F. in der Tiefe schwimmen, die unreinen jedoch nicht, aufgefordert, in geistiger Weise tauchen zu lernen, um in die Tiefe des Reichtums u. der Gotteserkenntnis zu gelangen (40 [123 Sb.]). – Die gebräuchliche Symbolik des F. für die Christen blieb die bereits bei Clemens Alex. belegte, vom Bilde des F.fangs ausgehende u. das Meer der Bosheit einbeziehende. Besonders Augustinus schildert bei Verwendung des F.fangbildes das Meer der Welt u. der Sünde ausführlich. Die Christen sollen im Netz des Glaubens verharren, das sie ans Ufer bringt, ohne es zu zerreißen wie die Häretiker (en. in Ps. 64, 9; s. 252, 4; weitere Stellen: H. Rondet, Le symbolisme de la mer chez S. Augustin: Augustinus magister 2 [Paris 1955] 691/701; zum Netz des Glaubens vgl. auch Aug. util. iei. 9, 11; Hier. in Mt. 2, 13; Ambros. expos. Lc. 4, 72). Gegenüber Häretikern war dem Augustinus das Bild des F.fangs zu harmlos: für diese ist die Tätigkeit des Jägers angemessen, der terroribus undique multiplicatis cogit in retia (s. de util. iei. 9). Selbst in der Deutung des F. im Gleichnis von dem um einen F. bittenden Kind auf den Glauben verwendet Augustinus das Bild des Meeres dieser Welt: fides significetur in pisce vel propter aquam baptismatis, vel quod in huius saeculi fluctibus integra est (ep. 130, 16). – Im allgemeinen verbinden sich in der allegorischen Schrifterklärung mit der Deutung der atl. Stellen u. der Erklärung der ntl. Menschenfischerberufung, des Gleichnisses vom F.netz u. der F.fang- u. Speise-Berichte die verschiedensten Einzelvergleiche, die sich etwa auf die Zweizahl der ntl. F.fang-Wundererzählungen, die zwei F. der Vermehrungsberichte, die 153 F. des F.fangs nach der Auferstehung, das Netz, die Angel u. den Köder be-

ziehen u. für eine F.- oder F.fang-Symbolik im eigentlichen Sinne nichts auszusagen vermögen (zur Deutung der beiden F. im Speisungswunder bei Clem. Alex. strom. 6, 94 s. H. Fuchs, Art. Enkyklios Paideia: o. Bd. 5, 390; zu den 153 F. s. zuletzt J. A. Emerton: JThSt 9 [1958] 86/9). – Die Fülle der oft sehr gesuchten Allegorien der Väter kann hier nicht ausgebreitet werden; es seien im folgenden noch einige Beispiele für die Deutung des F. mit der Steuermünze angeführt, in denen das Bild vom F. im Meer der Bosheit weiterlebt, um die Vielfalt der Erklärungsmöglichkeiten anschaulich zu machen, zu denen die exegetische Phantasie führte. Origenes bezeichnet den von Petrus gefangenen F. mit der Steuermünze (Mt. 17, 27) als einen der Menschen, die Petrus als Menschenfischer fängt (in Mt. 13, 10; vgl. Dölger 2, 30/2, wo er die von ihm u. anderen Autoren aufgrund falscher Übersetzung geäußerte Deutung des F. auf Christus berichtigt). Mit der Bemerkung des Origenes zu diesem F.: ὃν καὶ αὐτὸν οἶμαι εὐεργετούμενον ἀναβεβηκέναι sind seine Äußerungen zu den atl. Speisegeboten zu vergleichen (in Lev. hom. 7, 7): die Gläubigen sollen sich im Meere dieser Welt bemühen, nicht in tiefem Wasser zu liegen, wie die flossen- u. schuppenlosen F., die nicht zur Wasseroberfläche gelangen können (zu ähnlicher Erklärung der unreinen F. s. o. Sp. 1028; vgl. auch Anast. Sinait. hexaem. 5; man beachte den Gegensatz zur Deutung des Physiologus [o. Sp. 1036], in der die reinen F. in der Tiefe weilen). In Anwendung des Gleichnisses vom F.netz wird der Gläubige mit dem F. mit Flossen u. Schuppen verglichen, der nach oben steigt: in die Netze des Glaubens eingeschlossen, wird er vom Erlöser ein guter F. genannt u. in das Gefäß getan. Ohne Flossen hätte er sich nicht aus dem Schlamm der Ungläubigkeit erheben u. zum Netze des Glaubens gelangen können. Eine ähnliche Vorstellung liegt dem εὐεργετούμενον der erstgenannten Stelle zugrunde. Im Anschluß an diese bezeichnet Origenes den F. mit der Steuermünze noch prägnanter als den bekehrten Geizigen (in Mt. 13, 12). Bei Cyrill v. Alex. ist dieser F. ein Bild für die aus den Wirren des Lebens wie aus dem Meer mit der Angel apostolischer Lehre geretteten Gläubigen, die Christus als Stater im Munde haben (in Mt. frg. 212 [222 Reuss]). Dagegen wird bei Hieronymus dieser F. allegorisch auf Adam bezogen, so daß durch den zweiten der erste Adam aus der Meerestiefe gerettet wird (in Mt. 3, 17). Der F. mit der Steuermünze konnte auch auf Stephanus, den ersten Märtyrer, bezogen werden (Hilar. in Mt. 17; Ambros. hex. 5, 6, 16); die Deutung auf Christus bei Zeno wurde bereits erwähnt (2, 13, 2; s. o. Sp. 1035). Paulinus v. Nola vergleicht sich selbst mit diesem F., seinen geistigen Vater Delphinus mit Petrus (ep. 20, 6). Auch er führt das Meer dieser Zeit an; der Umstand, daß der gefangene F. sterben muß, wird spirituell gedeutet: et cui vivebam, naturae morerer; ut cui mortuus eram, viverem Domino. – Es seien abschließend noch einige weitere Anwendungen des F.fang-Bildes auf Einzelpersonen angeführt: ein persönlicher Vergleich mit einem F. findet sich bei Hieronymus (ep. 71, 1); der Adressat Lucinius wird unter den vom Menschenfischer mit dem apostolischen Netz ans Ufer gezogenen F. als Gold-F. bezeichnet. Dem Meer der Bosheit ist hier ein Hinweis auf den in den Wassern herrschenden Leviathan beigegeben. Ein afrikanischer Bischof Maximus bezeichnet in einem Brief an Theophilus v. Alexandria sowohl den Adressaten, wie sich selbst als Fischer; auch hier ist wieder das Meer der Welt, aus dem die F. gefangen werden, erwähnt (ep. ad Theoph.: PLS 1, 1094). Bei Sidon. Apoll. ep. 6, 12, 4 wird der Bischof Patiens ‚felicissimus animarum piscator' genannt.

f. F. u. Fischer in der Bildersprache. Außer den bereits bei Behandlung der griech.-röm. Bildersprache u. in Zusammenhang mit der christl. F.- u. F.fang-Symbolik angeführten Beispielen seien noch einige weitere Belege für die Verwendung dieser Bilder in der frühchristl. Literatur angeführt. –

1. Fische. Wie schon bei älteren Autoren wurden die F. als Bild der Gewalttätigkeit u. Gesetzlosigkeit verwandt, da die größeren F. die kleineren fressen. Mit diesem Bild wurden entsprechende moralische, soziale u. politische Nutzanwendungen verbunden (Athenagor. suppl. 34; Iren. haer. 5, 24, 4; Basil. hex. hom. 7, 3; Ambros. hex. 5, 5, 13f; Joh. Chrys. in Gen. s. 4, 2; Aug. en. in Ps. 64, 9; s. 252, 2; Theodor. interpr. Habac. 1, 13f; Cyr. Alex. in Os. 3, 67, 68; in Habac. 1, 530; vgl. Dölger 2, 72, der wohl mit Recht schon in Gal. 5, 15 eine Andeutung dieses Bildes vermutet [s. Joh. Chrys. ad pop. Ant. hom. 3, 5]; W. Parsons, ‚Lest Men, like Fishes . . .': Traditio 3 [1945] 380/8). Auch die Verschlagen-

heit der Polypen u. Tinten-F. wird mit moralischer Anwendung vorgeführt (zB. Tert. adv. Marc. 2, 20; Basil. hex. hom. 7, 3; Ambros. hex. 5, 8, 21). – Die atl. Exegese führte zwangsläufig zur pejorativen Deutung der F. ohne Flossen u. Schuppen (zB. PsBarn. ep. 10, 5; Clem. Alex. strom. 2, 15, 67, 1 u. o. Sp. 1037 genannte Stellen). Andererseits konnten F. auch als Vorbild der Fürsorge u. Großmut angeführt werden, wie etwa bei Ambrosius in Ausdeutung von Erzählungen, nach denen F. ihre Jungen im eigenen Leib schützend verbergen (hex. 5, 3; vgl. zum naturkundl. Motiv: Aristot. an. hist. 6, 10 [564b 14ff]; Plut. soll. anim. 982 A; am. prolis 494 C; Aelian. n. a. 1, 17; Horap. hierogl. 2, 104, der ausgerechnet dem Zitterrochen diese Eigenschaft zuschreibt). – Basilius nennt die Ordnung der Laichzüge der F., die ohne Führer u. Gesetze zur rechten Zeit ihren Weg finden, als Beispiel für die göttliche Vorsehung u. ermahnt die Gläubigen, nicht dümmer zu sein als die F., indem sie sich der Ordnung des Schöpfers widersetzten (provid. s. 22). Doch findet sich auch eine entgegengesetzte Anwendung: für die Notwendigkeit der politischen Ordnung des Menschen werden Beispiele aus der Tierwelt angeführt, wobei auch die F. u. ihre Wanderungszüge als Bild einheitlicher Leitung hingestellt werden: πολλὰ γὰρ κἀκεῖ τῶν γενῶν ὑφ' ἑνὶ τάττεται τῶν ἰχθύων καὶ στρατηγεῖται (Isid. Pelus. ep. 2, 216 [PG 78, 660 A]). – Daß die F. ein Gedächtnis haben, zeigt Augustinus an F., die regelmäßig zur Fütterung kommen (Gen. ad litt. 3, 8); andererseits werden die pisces ratione expertes ac muti den Täuflingen als ratione praediti ac spirituales pisces gegenübergestellt (Joh. Chrys. adv. ebr. 4). Die Seelenwanderungslehre wird bei Gregor v. Nyssa, da in ihr ja auch die Verwandlung in F. u. Pflanzen vorgesehen ist, recht boshaft mit der ἀλογία ἰχθύων u. der ἀναισθησία δρυῶν verglichen, offensichtlich unter Ausnutzung der Doppeldeutigkeit beider Worte (hom. opif. 28; weitere Väterstellen zur Kritik an der Seelenwanderungslehre bei J. H. Waszink, Tert. anim. [1947] 384f). Ein dem Bilde des F. im Wasser für die Israeliten in der Torah (s. o. Sp. 1016) entsprechender Vergleich findet sich bei Ephräm: wie die F. innerhalb der Grenzen des Flusses bleiben, dürfen die Menschen in ihrem Forschen die Grenzen der Schrift nicht überschreiten (hymn. de fide 46, 1: CSCO Scr. Syr. 74, 123; 48, 10: ebd. 131; 64, 12: ebd. 175). Wie der F. außerhalb des Wassers stirbt, so der Mönch außerhalb seiner Zelle (Anton. M. sentent.: PG 40, 1086). Nach Ansicht des Eusebius Em. kann ein F. ohne Wasser eher gerettet werden als eine Seele ohne Christus (s. 26 [2, 179 Buytaert]). Ambrosius verglich zum Lobe der göttlichen Barmherzigkeit das aus dem Mutterschoß entlassene Kind dem ins Trokkene versetzten F. (de obitu Theod. 26).

2. Fischer. Trotz häufiger Verwendung des Bildes des Fischers für die Apostel u. Christus (s. o. Sp. 1027) blieb der Stand des Fischers verachtet. Die Unwissenheit der Fischer war sprichwörtlich; die biblische Fischersprache mußte von den Christen immer wieder verteidigt werden, wenn auch nach dem Sieg der Kirche der Stolz überwog, daß die Philosophen ungebildeten Fischern unterlegen waren (Belege H. Fuchs, Art. Bildung: o. Bd. 2, 351f; H. Hagendahl, Piscatorie et non Aristotelice: Septentrionalia et Orientalia Bernhard Karlgren [Stockholm 1959] 184/93). Mancher entschuldigte seine Unwissenheit u. Ungewandtheit in der Rede mit dem Hinweis, daß das Evangelium ja auch nicht von Oratoren, sondern von Fischern verkündigt worden sei; gegen Auswüchse dieser Haltung durch Gleichsetzung von Unwissenheit mit Heiligkeit bei seinen Kritikern mußte sich Hieronymus wehren: tam crassae rusticitatis ... quam illi solam pro sanctitate habent piscatorum se discipulos adserentes, quasi idcirco iusti sint, si nihil scierint (ep. 27, 2; vgl. ep. 53, 4: Johannes rusticus, piscator, indoctus?). Doch vielfach war die Antithese von Fischern u. Rhetoren lediglich ein Mittel gerade für besonders gewandte Autoren, um schriftstellerischer Bescheidenheit Ausdruck zu geben (vgl. Hagendahl aO. 191). – Eine solche Gegensätzlichkeit zwischen den gewöhnlichen Fischern u. dem Menschenfischer, wie sie der selbst sprechende Menschenfischer im mandäischen Johannesbuch 36/9 herstellt, findet sich in der Väterliteratur nicht (s. M. Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer 1 [1905]; 2 [1915]). Der F.fang wurde nicht nur auf die Tätigkeit der Apostel oder sogar Christi bezogen, sondern auch in atl. Weise als Bild für Strafe u. Gericht verwandt (zB. Basil. hex. hom. 7, 3) oder Irrlehrern bzw. dem Satan zugeschrieben: Ignatius will die Gläubigen davor bewahren, an die Angeln des leeren Wahns

zu geraten (ad Magn. ep. 11), Hieronymus deutet den Fischer in Hab. 1, 14/6 als den Satan, der den Adam aus dem Paradies gefischt hat (in Hab. 1, 1). Auch in einem kopt. Fragment wird die Tätigkeit des Satans mit dem F.fang verglichen (E.Revillout: PO 2 [1907] 153f; vgl. Dölger 5, 310). Mit einem Wurfnetz, jedoch ohne Hinweis auf den F.-fang, erscheint der Satan bei Cyprian. ep. 11, 4 (CSEL 3, 2, 498).

g. F. u. F.fang in Wundererzählungen u. im Zauber. Das bereits o. erwähnte Motiv des Findens oder Wiederfindens eines wertvollen Gegenstandes im Leib eines F. (s. o. Sp. 1010) erscheint in etwas abgewandelter Form in der ntl. Erzählung vom Stater im F.maul (Mt. 17, 24/7). Als Lohn für vertrauensvolles Gebet gilt der Fund eines Goldrings im F.bauch in einer Wundererzählung des Augustinus (civ. D. 22, 8, 10). Zu einer noch weiter ausgeschmückten Version bei Moschos, in der ein Edelstein als Lohn für gute Werke im F.bauch gefunden wird (prat. sp. 185), u. zu einer Parallele in den Märchen aus 1001 Nacht vgl. I. Opelt: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC Erg. Bd. 1 (1964) 268/72. Paulus Diac. berichtet eine der Polykrateserzählung ähnliche Geschichte, nach der Arnulf v. Metz einen Ring ins Wasser warf, um ein Zeichen der Vergebung von Schuld zu erhalten; der Ring fand sich in einem F. wieder, den ein Fischer dem Arnulf brachte, nachdem er Bischof geworden war (Paul. Diac. gesta episc. Mett.: MG Scr. rer. Mer. 2, 434; vgl. Dölger 5, 266f). Weitere Beispiele s. bei R. Köhler, Kleinere Schriften (1900) 180. 209; H. Günter, Psychologie der Legende (1949) 80f. Zu diesem Motiv in Heiligenlegenden vgl. H. Delehaye, Les légendes hagiographiques [4](1955) 32; zahlreiche rabbinische Beispiele s. bei R. Meyer, Der Ring des Polykrates, Mt. 17, 27 u. die rabbinische Überlieferung: OLZ 40 (1937) 665/70. – Auch zu den o. erwähnten Erzählungen von wunderbarer Wiederbelebung toter F. (s. o. Sp. 1011) gibt es in der christl. Literatur eine Parallele, in der Jesus einen am Ufer gefundenen toten F. in einer Schüssel wieder lebendig werden läßt (PsMt. 26, 1; vgl. R. Massigli, Un manuscrit inédit de l'évangile du Ps.-Matthieu: MélArch 33 [1913] 81/118, bes. 108). Eine Erzählung von wunderbarem F.fang bei Sulp. Sev. dial. 2, 10, 3 wurde bereits erwähnt (s. o. Sp. 1024). Hingewiesen sei auch auf eine Legende bei Gregor v. Tours, nach der ein Fischer in einem Gesicht von der Jungfrau Vitalina den Auftrag erhält, dem Archipresbyter Eulalius die bei einem Mahle zu Ehren dieser Jungfrau fehlenden F. zu bringen (Greg. Tur. glor. conf. 5 [MG Scr. rer. Mer. 1, 752]). Im gleichen Buch erzählt Gregor aus seiner Kindheit, wie er zur Heilung seines Vaters in einer Vision zur Nachahmung des Tuns des Tobias aufgefordert wurde (ebd. 39 [1, 772]). Interessant ist hierbei, daß von der Gestalt, die Gregor in der Vision gesehen haben will, die Heilung der Augen des Vaters des Tobias nicht in Entsprechung zu Tob. 11 auf die (auch in der antiken Medizin gebräuchliche, s. o. Sp. 1014) Anwendung von F.galle zurückgeführt wird, sondern auf den Tob. 8 zur Vertreibung des Dämons vorgenommenen Zauberritus der Räucherung mit Herz u. Leber des F. Offensichtlich war dieser Ritus für Gregor attraktiver als die adäquate medizinische Behandlung der Augen mit F.galle. Durch Vornahme des gleichen Ritus will Gregor seinen (übrigens nicht an einer Augenkrankheit leidenden) Vater geheilt haben. – Die o. (Sp. 1013) erwähnte Verwendung von F. im Liebeszauber blieb auch in christlicher Zeit in Gebrauch. Das erweist beispielsweise Kanon 81 des Poenitentiale Arundel: Si qua piscem in puerperio suo mortuum ... marito suo ad manducandum ... (9. Jh.; H. Schmitz, Die Bußbücher u. die Bußdisziplin der Kirche [1883; Nachdr. 1958] 459); ausführlicher beschrieben ist der Zauber im Poenitentiale des Cod. Vat. 4772: Tollunt piscem vivum, et mittunt eum in puerperium suum, et tam diu eum ibi tenent, donec mortuus fuerit, et decocto pisce vel assato, maritis suis ad comedendum tradunt, ideo faciunt hoc, ut plus in amorem earum exardescant (ders., Die Bußbücher u. das kanonische Bußverfahren [1898; Nachdr. 1958] 447). – Zu einem christl. F.-fang-Zauberpapyrus s. u. Sp. 1084.

h. Die F. des Tierkreises. Christliche Deutungen der Zodia des Tierkreises auf die Apostel ergeben im allg. für das Zeichen der F. keine speziellen Aussagen (Stellenangaben bei U. Riedinger, Die hl. Schrift im Kampf der griech. Kirche gegen die Astrologie [Innsbruck 1956] 31. 126f). Das Gleiche gilt für die auf dem Konzil von Braga iJ. 561 verurteilte Deutung der Tierkreiszeichen auf die Patriarchen durch die Priscillianisten (vgl. W. u. H. G. Gundel, Astrologumena [1966]

338). Doch ließen sich entsprechende Allegorien natürlich finden: noch Athanasios Sinaita verglich den Zodiakus mit der Kirche, das Zeichen der F. mit den Fischeraposteln Petrus, Jakobus u. Johannes (hexaem. 4 [PG 89, 908]; vgl. Riedinger aO. 88). Die horoskopischen Aussagen, die Hippolyt für die im Zeichen der F. Geborenen referiert, entsprechen völlig den Angaben der von ihm bekämpften Astrologen (vgl. o. Sp. 1004ff). Bei Isidor v. Sevilla (orig. 3, 165 [PL 82, 182]) u. Beda (nat. rer. 16 [PL 90, 231]) wird von den Aussagen der paganen Astrologie nur noch die Beziehung der F. zum feuchten Element, in diesem Fall zum Regen, erwähnt.

V. Die Akrostichis IXΘYC als selbständige Inschrift. Die Akrostichis IXΘYC findet sich außer in den erwähnten literarischen u. inschriftlichen Texten noch in anderen Zusammenhängen.

a. Titel Christi oder des Kreuzes. Der Christus der Parusie auf der Holztür von S. Sabina (um 430) hält in seiner Linken eine Buchrolle mit den Buchstaben der Akrostichis. Allerdings ist diese in der Reihenfolge IXYΘC gegeben, außerdem ist ihr ein weiterer Buchstabe angefügt, der teils als K gelesen wurde (zuletzt Ihm 98; K = KYPIOΣ), teils als P angesehen wurde (Dölger 1, 209/13; P = Endbuchstabe des Wortes ΣΩTHP). Aus dem Anbringungsort der Inschrift u. vielleicht auch aus der Reihenfolge der Buchstaben kann man entnehmen, daß die Inschrift nicht auf das F.symbol, sondern in erster Linie auf Nennung der Christustitel abzielt. – Im Apsismosaik der Basilika S. Apollinare in Classe befindet sich die Akrostichis IXΘYC über dem Kreuz im Clipeus (vgl. zuletzt E. Dinkler, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe [1964] 68/71). Die Inschrift SALUS MUNDI unter dem Kreuz ist gleichsam eine Fortsetzung des CΩTHP der Akrostichis. Auch hier ist nicht an den IXΘYC als F. gedacht, sondern primär, wenn nicht sogar ausschließlich an die Akrostichis als Abkürzung von Namen u. Titeln Christi.

b. Architekturdetails u. Fußbodenmosaik. Ein Säulenkapitell aus einer Basilika in Kerratin (Nordsyrien) zeigt die Buchstaben IXΘYC in den Feldern eines Mäanders (Dölger 1, 258f; Jalabert-Mouterde nr. 1635). Auf einem vielleicht zu einer Chorschranke gehörenden Marmorfragment in Karthago ist die Akrostichis mit einem in ein Kreuz verwandelten Anfangsbuchstaben zu lesen (Dölger 1, 259). – Nur ein Beispiel einer IXΘYC-Inschrift im Fußbodenmosaik ist erhalten geblieben; es befindet sich im älteren Fußboden der Geburtskirche in Bethlehem: Dölger, ACh 5 (1936) 81/6 Taf. 3; W. u. J. H. Harvey, Recent Discoveries at the Church of the Nativity, Bethlehem: Archaeologia 87 (1937) 7/17 Taf. 5, 1; zur Datierung vgl. Levi 1, 464/7_{260} (frühjustinianisch) u. E. Kitzinger: La Mosaïque (1965) 346f_{29} (1. Hälfte 5. Jh.).

c. Grabinschriften. Hier kann die Akrostichis neben, über oder unter dem Text zugefügt sein. Dölger hat hierfür mehr als zehn Beispiele aufgeführt, die aus Rom u. Sizilien stammen u. vom 3. bis ins 6. Jh. reichen (1, 1*/10*. 183/227). Das Wort IXΘYC unter einer Grabinschrift in Dikici ist das einzige bekannte Exemplar in Kleinasien (W. H. Buckler-W. M. Calder: MAMA 6 [1939] nr. 224). Bei der in Perugia befindlichen Inschrift des Eutychianus aus Rom scheint das mitten unter der Inschrift stehende IXΘYC das an das Ende der eigentlichen Grabinschrift gesetzte I☧ aufzunehmen u. fortzuführen (vgl. Dölger 1, 192/7; ILCV 1611 C). Die (sehr grob ausgeführte) griech. Grabinschrift der Marinna aus Acrae, heute in Syrakus (Dölger 1, 219/26), zeigt durch einen Kürzungsstrich über der Akrostichis, der Grabstein des Candidatus in Catania (Dölger 1, 226f; ILCV 1611 D) durch Punkte hinter den einzelnen Buchstaben, daß die Auftraggeber sich des Kürzungscharakters der Akrostichis IXΘYC bewußt waren. Auf dem um 200 zu datierenden Grabstein der Licinia Amias findet sich unter einem Kranz zwischen den Buchstaben D u. M (zu diesem Kranz s. o. Sp. 1029) die Formel IXΘYΣ ΖΩΝΤΩΝ (Dölger 1, 159/77 Abb. 9; IUR 2, 4246). Versuche, das Denkmal in einen christl. u. einen heidn. Teil zu zerlegen (Schultze) oder es dem Kybelekult zuzuschreiben (Ficker), sind ausreichend widerlegt worden (Lit. bei Dölger 1, 161). Die zu seiten eines Ankers unter die Worte IXΘYΣ ΖΩΝΤΩΝ u. über die von anderer Hand gearbeitete latein. Grabinschrift gesetzten F. dürften die Gläubigen als ΖΩΝΤΕΣ versinnbilden, wobei eine Anspielung auf den Namen der Verstorbenen (ἀμία[ς] ist eine F.art) nicht ausgeschlossen ist. Auf die Spekulationen von Guarducci, daß der Anker die Buchstaben A von LICINIAE u. Ω von

ΖΩΝΤΩΝ, auf die seine Enden zufällig hinweisen, bewußt verbinden sollte, braucht wohl nicht eingegangen zu werden (Guarducci 1, 362/4 Abb. 185). Noch ein weiteres Beispiel der Verbindung der Akrostichis mit einer F.darstellung ist erhalten geblieben: es handelt sich um eine allerdings fragmentarische Sandsteinplatte unbekannter Verwendung aus Cassano bei Modena (Dölger 1, 207f). Das letzte Wort der Akrostichis war offensichtlich ausgeschrieben, denn bis zur Bruchkante sind die Buchstaben ΙΧΘΥΣΩΤ noch vorhanden; auch hier zeigt sich also, daß dem Auftraggeber die Bedeutung der Kürzungsworte bewußt war.

d. Sarkophage. Auf Sarkophagen angebrachte ΙΧΘΥC-Inschriften lassen wiederum vermuten, daß die Wortbedeutung F. hinter dem Kürzungscharakter der Akrostichis zurücktrat. Fragmentarisch erhalten, doch mit Sicherheit zu ergänzen, begegnet die Akrostichis unter einem von A u. Ω flankierten Christusmonogramm auf einer der Silberlamellen des Paulinus-Sarkophags in Trier (2. H. 4. Jh.; Dölger 1, 228/31 Abb. 24; Th. K. Kempf-W. Reusch, Frühchristl. Zeugnisse im Einzugsgebiet von Rhein u. Mosel [1965] 71f nr. 53). – Bleisarkophage aus Sidon, von denen sich ein Exemplar in Cannes, Fragmente eines weiteren in Beirut befinden, zeigen in mehrfacher Wiederholung ein Christogramm, zwischen dessen Linien die Buchstaben ΙΧΘΥC verteilt sind (Dölger 1, 235/8 Abb. 26; E. v. Mercklin: ArchAnz 1936, 264; ders., Studien zu den antiken Bleisarkophagen: Berytus 6 [1939/40] 27/61, bes. 55/7 Taf. 14, 3/6). Das Motiv ist offensichtlich in der Gußform zu sonst indifferenten Ornamenten zugefügt worden; ein Sarkophag mit dem ursprünglichen Dekor befindet sich ebenfalls in Cannes. In ähnlicher Weise fügte diese Werkstatt bei Bedarf auch eine Menorah statt des christl. Motivs zu, wie ein Exemplar aus Beth Shearim mit sonst gleichem Grundornament zeigt (N. Avigad, Excavations at Beth She'arim: IsrExplJ 9 [1959] 215/8). Die sonst auf Bleisarkophagen sehr häufigen Delphine (F. scheinen zu fehlen) sind rein pagane Dekoration, da sie sich vielfach mit Bildern von Göttern verbinden (s. o. Sp. 998).

e. Türinschriften. Entsprechend der jüd. Schriftrollenkapsel mit Dtn. 6, 9 u. 11, 20 am Türpfosten (Mezuza) u. der paganen Anrufung des Herakles am Hauseingang wurden auch von Christen Schutzinschriften mit christlichen Zeichen, Namen u. Anrufungen an den Türen, meist auf dem Türsturz, angebracht (zu Herakles vgl.: Diog. Laert. 6, 2, 50; Clem. Alex. strom. 7, 4; Dölger 1, 241/4; W. Deonna, Christos Propylaios: RevArch Ser. 5, 22 [1925] 66/74). Unter den erhaltenen christl. Inschriftbeispielen fanden sich in Syrien eine Anzahl mit den zur Akrostichis ΙΧΘΥC vereinigten Christustiteln, u. zwar sowohl an Gräbern, wie an Wohnhäusern: Jalabert-Mouterde nr. 371; 396 (349/50 nC.); 425 (439 nC.); 428 (ιχθυς mit folgender Scriptio plena); 458 (Bauinschrift eines Turmes, um 500 nC. ιχθυς βοηθι usw.); 659 (Grabinschrift); 662 (Grabinschrift, 361 nC.); 1249 (Inschrift auf zwei Platten am Grabeingang, jeweils ein F. unter dem Text; [α] ⳨ ω χμγ ιχθυς . .; 474 nC.); 1418/20; 1422 ([ι]χθὺς ὁ βοηθ[ῶν]); 1446; 1502; 1616; 1625 (Bauinschrift: . . διὰ ἰχθύς . . .; 368/9 nC.); 1648 (ΧΜΓϟΘΙΧΘΥC . .); vgl. zum Ganzen Dölger 1, 243/57. Diese Beispiele, in denen die Akrostichis in den Text einbezogen, mit einer Auflösung versehen oder mit weiteren Abkürzungen (etwa ΧΜΓ oder der isopsephischen Gruppe ϟΘ für Amen) verbunden wurde, zeigen deutlich, daß primär der Kürzungscharakter der Akrostichis intendiert war. – Einen Hausschutzzauber enthält ein Papyrus, dessen griechischer Text mit ΧΜΓ überschrieben ist u. mit 'Αμήν Α+Ω ⳨ Α+Ω Ι̅Χ Θ̅Υ̅C̅ endet: S. Eitrem-Fridrichsen, Ein christl. Amulett auf Papyrus (Kristiania 1921); vgl. Dölger 2, 510_3. Zu beachten sind hier die Kürzungsstriche über vier der Buchstaben der Akrostichis; vgl. noch einen weiteren von Dölger 2, 510_3 genannten, anderen Zwecken dienenden Papyrus, in dem die Akrostichis ΙΧΘΥΣ durch folgendes Ι̅η̅ς̅ Χ̅ς̅ Θ̅ς̅ Θ̅υ̅ Υ̅ς̅ Σωτ erklärt ist. – Als Türinschrift könnte auch ein Alabasterfragment in Rom gedient haben, auf dem die Akrostichis in einer Tabula ansata unter einem Christusmonogramm steht (Dölger 1, 231/5). Wie alte Zeichnungen zeigen, war das Fragment nach seiner Entdeckung noch vollständiger u. ließ das Ende eines Eigennamens über dem Christusmonogramm erkennen.

f. Siegel u. Amulette. Clemens Alex. empfahl den Christen neutrale Siegelbilder, darunter auch F., Anker u. Fischer; das Bild des letzteren lasse an den Apostel u. die aus dem Wasser gezogenen Kinder denken (s. o. Sp.

1026f). Es ist verständlich, daß man die christl. Deutung von Siegelbildern aus dem Bereich des Meeres auch durch die Beischrift der Akrostichis IXΘYC fixierte. Die Inschrift IXΘYC bzw. I☧ΘY, EIXΘYC usw. findet sich isoliert oder in Verbindung mit Bildern, etwa einem oder mehreren F., dem Anker, Anker mit um den Schaft gewundenem Delphin oder F. bzw. zwei F. zu seiten des Schaftes, dem Schaftträger u. dem Angelfischer. Es sei auf die Listen bei Dölger u. Leclercq verwiesen. Eine Anzahl der dort verzeichneten Stücke ist jedenfalls mit Sicherheit echt u. auch so angelegt, daß die Inschrift als den Bildern gleichzeitig erscheint. Bei einigen Stücken, so der inzwischen verlorengegangenen Angelfischergemme (Dölger 1, 329 nr. 55; dazu Th. Klauser, F. J. Dölger, Leben u. Werk [1956] 23) ist letzteres nicht gesichert. Aus der IXΘYC-Inschrift darf nicht in jedem Fall geschlossen werden, daß durch sie das Bild gedeutet werde, neben dem sie erscheint, also daß etwa zwei F. Christus versinnbildlichen sollten, wenn ihnen die Akrostichis beigefügt ist (s. u. Sp. 1067). Vielmehr kann die Inschrift auch lediglich deswegen beigegeben sein, um dem Siegel oder Amulett durch Hinweis auf Christus als den IXΘYC christlichen Charakter zu verleihen. Hierfür sei zB. auf eine Gryllus-Gemme mit IXΘYC hingewiesen (Dölger 1, 272; vgl. zu ähnlicher Gemme ohne IXΘYC Dölger 5, 239). – Zu einer Gemme des 6. Jh. mit stehendem Christus, dessen Buchrolle den Anfang des Johannesevangeliums zeigt, u. 7 Engelnamen, unter denen auch IXΘYC erscheint, s. zuletzt M. C. Ross, CatDumbOaksColl 1 (Washington 1962) 96f nr. 116.

VI. F.- u. F.fang-Darstellungen in der frühchristl. Kunst. Die literarische Überlieferung im frühen Christentum zeigte den F. als Bild für die Christen, aber auch für Christus selbst. Gebräuchlichstes Bild für die Gläubigen war der F. im F.fang der Apostel, daneben erscheinen die F. im Taufwasser; für den F. als Bild Christi fanden sich in den literar. Denkmälern vorwiegend eucharistische, daneben auch taufsymbolische, typologische u. rein allegorische Deutungen. In der bildenden Kunst u. im Kunsthandwerk des Frühchristentums ist die Überlieferung nicht weniger mannigfaltig: F.- u. F.fang-Darstellungen sind, als schon in der paganen Bildwelt weitverbreitete Motive, in sich neutral; nur aus dem Zusammenhang, in dem diese Gegenstände erscheinen, ist festzustellen, ob sie paganen oder christlichen Ursprungs sind. In christlichen Darstellungen können F., abgesehen von rein dekorativer Verwendung, auf Christus, die Christen, ein Mahl oder den maritimen Bereich der Schöpfung hinweisen; Fischer u. F.fang-Bilder können sich zwar auf den F.fang der Menschenfischer, aber auch auf ein idyllisches Leben maritimen Charakters beziehen. Im folgenden wird sich daher oft eine den Bildmotiven innewohnende Vieldeutigkeit zeigen, die vor allzu selbstverständlicher Deutung auf christliche Symbolzusammenhänge warnen muß.

a. F. u. F.fang in Malerei u. Mosaik. 1. Ohne eigenständige Symbolbedeutung. α. Allgemein. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß in paganen Häusern, Bädern u. Palästen der Kaiserzeit zum Schmuck der (leider selten erhaltenen) Wände u. Fußböden Darstellungen beliebt waren, die Gelegenheit boten, Tiere aller Art wiederzugeben (s. o. Sp. 989ff). Tiere können in diesen Kompositionen nicht isoliert gedeutet werden, sondern nur aus dem größeren Zusammenhang, selbst dann, wenn sie in geometrisch begrenzten oder von Ranken gebildeten Feldern isoliert erscheinen. Gleiches gilt auch für die Mehrzahl solcher Bildmotive in christlichen Bauten, wobei zu beachten ist, daß vielfach aus der Mosaikdarstellung allein der christl. Charakter eines Baues nicht erschlossen werden kann. Wir besitzen auch eindeutige Beispiele dafür, daß Christen der späten Kaiserzeit die Darstellung selbst von Seegottheiten inmitten von Seetieren keineswegs als anstößig empfanden. Sie müssen solche Themen als reine Dekoration angesehen haben, allenfalls mit dem Gedanken an eine paradiesisches, glückliches Leben versinnbildende Bedeutung, so daß sie sich nicht scheuten, sogar ein Christusmonogramm neben Bild u. Inschrift des Neptun zu setzen (Mosaik in Frampton: Toynbee 15. 202f Taf. 234; D. J. Smith, Three Fourth-Century Schools of Mosaic in Roman Britain: La Mosaïque 101 Abb. 6). In diesem Zusammenhang darf auch die durch ihre Inschrift als christlich ausgewiesene Projecta-Truhe mit Seethiasosdarstellungen im Brit. Mus. wegen der Parallelität ihres Bildprogramms zu Fußbodenmosaiken, etwa in den Thermen des Palastes in Piazza Armerina, erwähnt werden (E. Barbier, La signification du cortège représenté sur le

couvercle du coffret de ‚Projecta': CahArch 12 [1962] 7/33). – In F.stilleben findet sich auch in der christl. Katakombenmalerei das diesem Genre schon lange geläufige (s. o. Sp. 988) Motiv zweier gekreuzter F.: Rom, Coemet. des Hermes, Wilpert, Mal. Taf. 114. – Im 2. u. 3. Abschnitt des Mosaiks der Nordhalle von Aquileia wurden in geometrisch abgeteilten Feldern Tiere mit Attributen des Landlebens dargestellt (Eierkorb, Hirtenstab, Horn u. Sichel), unter denen sich auch eine Languste u. ein rochenartiger F. befinden. Die Mosaiken wurden bisher allgemein in das 3. Jh. datiert; zur zeitlich einheitlichen Entstehung der Mosaiken dieses Raumes u. zur Gleichzeitigkeit mit der theodosianischen Südkirche vgl. jetzt B. Forlati-Tamaro, Ricerche sull'aula Teodoriana nord e sui battisteri di Aquileia: Aquileia nostra 34 (1963) 85/99. Die Darstellungen tragen in diesen beiden Abschnitten keinen spezifisch christlichen Charakter; es ist nicht möglich, den einzelnen Tieren eine spezielle symbolische Bedeutung zuzuweisen. Auf welche Schwierigkeiten eine solche Erklärung stoßen muß, hat bereits Brusin deutlich gemacht (Brusin-Zovatto 35/41). Der Versuch B. Bagattis, in den einzelnen Tieren Verstorbene zu sehen, denen Zeichen ihres Berufes beigegeben seien, übersieht zunächst den Zusammenhang dieser Darstellungen mit paganen idyllischen Tiermosaiken (Note sul contenuto dottrinale dei musaici di Aquileia: RivAC 34 [1958] 119/35); in seinem Ausgangspunkt, dem neben einem Bild des Kampfes zwischen Hahn u. Schildkröte dargestellten Widder mit der Beischrift CYRIACE VIBAS, läßt Bagatti außer acht, daß diese Darstellung einem völlig anderen Sinn- u. Kompositionszusammenhang angehört als die Tierfelder des 2. u. 3. Abschnitts. Daß den Mosaiken des 1. u. der beiden folgenden Abschnitte kein einheitlicher Entwurf zugrunde liegt (unabhängig von etwaiger Gleichzeitigkeit, vgl. Forlati-Tamaro), wird aus der Nahtstelle zwischen dem 1. u. 2. Abschnitt deutlich (vgl. Brusin-Zovatto Abb. 5). Mit Recht hat H. P. L'Orange für diese Tierdarstellungen eine ganzheitliche Erklärung im Sinne des idyllischen Lebens gesucht (Aquileia e Piazza Armerina: Studi aquileiesi offerti a G. Brusin [Aquileia 1953] 185/95). Den von ihm betonten Gegensatz zwischen den friedlichen Tieren in Aquileia u. den wilden Tieren des großen Peristyls in Piazza Armerina darf man allerdings nicht verallgemeinern; denn auch in dieser Villa u. anderen paganen Bauten finden sich Darstellungen friedlichen Tierlebens. – Die im Ostteil der Südkirche von Aquileia befindliche Meereslandschaft mit Szenen des Jonaszyklus ist im Zusammenhang mit Nillandschaften zu behandeln (s. u. Sp. 1055). Hier bleibt die Frage nach der Bedeutung jener F., die sich neben Vögeln u. friedlichen Tieren in den geometrischen Feldern des Mosaikfußbodens westlich der Jonasdarstellung finden u. die immer wieder als Symbole der Christen angesehen werden (vgl. zB. Brusin-Zovatto 87). In den letzten Jahren wurde aufgezeigt, daß in diesem Mosaikboden die Familie des konstantinischen Kaiserhauses dargestellt ist (H. Kähler, Die Stiftermosaiken in der konstantinischen Südkirche von Aquileia [1962]), daß auch der Schafträger als Tugendpersonifikation sich auf die Stifterfamilie bezieht (Th. Klauser: JbAC 7 [1964] 158/61) u. daß die sog. Victoria eucharistica als Victoria des Kaiserhauses mit ihren Geschenken im Ablauf des Jahres aufzufassen ist (W. N. Schumacher, Viktoria in Aquileia: Tortulae, Festschr. J. Kollwitz = RQS Suppl. 30 [1966] 250/71). So dürften auch die Tiere u. F. als Bestandteile landschaftlicher Idyllik u. Sinnbilder der Bereiche, auf die sich die felicitas temporum erstreckt, in den Rahmen dieses Zusammenhangs gehören (F. [u. Widderköpfe] finden sich auch in einer christl. Katakombenmalerei über Jahreszeitendarstellungen: Catac. Pietro e Marcellino, Wilpert, Mal. Taf. 100). Eine spezielle christl. Symbolbedeutung wird man auch der leider nur fragmentarisch erhaltenen Fischerszene inmitten von Vasen, F. u. Tinten-F. in der Mitte des Mosaikfeldes der Nordwestecke nicht zuweisen dürfen (Brusin-Zovatto Abb. 28f). Es ist zu fragen, ob nicht in der Gesamtheit dieser Mosaikdarstellungen in der Südkirche von Aquileia ähnliche Bestrebungen zur Darstellung aller irdischen Bereiche in nuce vorhanden sind, wie sie Grabar für Mosaiken des 6. Jh. aufgezeigt hat (s. u. Sp. 1051 ff). – In Zusammenhang mit den auf Felder verteilten F. in der Südkirche muß auch auf die offensichtlich paganen, in der Casa delle bestie ferite in Aquileia gefundenen Mosaiken des 3. oder beginnenden 4. Jh. verwiesen werden (L. Bertacchi, Nuovi mosaici figurati di Aquileia: Aquileia nostra 34 [1963] 19/84, bes. 34 Abb. 5. 9). Solche

nichtchristl. Parallelen sollten auch zur Beurteilung der im folgenden genannten Darstellungen beachtet werden. Das Fußbodenmosaik im sog. Oratorium del Fondo Cossar (Brusin-Zovatto 191/209) enthält kein Motiv, das auf christliche Symbolik, geschweige denn auf einen Kultraum, schließen läßt. In der Fischerszene bedroht einer der Fischer einen F. mit der Harpune, kein geeignetes Bild für den Menschenfischer. Die von G. Brusin (Due nuovi sacelli cristiani di Aquileia [1961] 12) als Jahreszeiten angesehenen Zwickelfiguren wird man wegen der Delphine u. des angedeuteten Wassers als Tritonen deuten. – Gleichfalls kein Zeichen christlicher Symbolik sind die F. u. Delphine in den Feldern, die im sog. Oratorium del Fondo Cal einen Clipeus mit Hirtendarstellung umgeben (Brusin-Zovatto 211/25). Das würde selbst dann gelten, wenn man den Hirten mit Brusin (Due nuovi sacelli 12) als ‚Guten Hirten' ansähe. – In jedem spätantiken Wohnhaus könnten sich schließlich auch jene Mosaikreste mit F. u. Delphinen befunden haben, die nach Brusin aus ‚probabili o presumpti edifici cultuali paleocristiani' stammen (Brusin-Zovatto 553/64). Die Tatsache, daß F. u. Fischerszenen nicht isoliert gedeutet werden können, läßt sich bis in die Spätzeit des Frühchristentums verfolgen. Im Gewölbemosaik über dem Presbyterium von S. Vitale in Ravenna ist ein einzelner F. den Tieren u. Vögeln der Rankenfelder zugesellt (F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna [1958] Taf. 343. 345). Dieser F. ist im Zusammenhang nichts anderes als ein Repräsentant der Seetiere unter den übrigen paradiesischen, unrealistisch angeordneten Geschöpfen. – Die Malerei einer Nekropole von Cyrene mit einem von 7 F. umgebenen Schafträger (DACL 3, 2, 3223/7 Abb. 3479) muß, nicht zuletzt wegen des Efeukranzes des Schafträgers, als pagan angesehen werden, wie durch die übrigen Malereien der Grabanlage mit Weinranken, Genien u. Pfauen u. einen hier gefundenen Sarkophag mit Girlanden u. Bukranien bestätigt wird (zur Verbindung von bukolischer u. maritimer Idyllik im Sepulkralbereich s. u. Sp. 1072ff). – Grabar hat in bezug auf die Fußbodenmosaiken einiger Synagogen u. Kirchen des 6. Jh. auf umfassende Programme hingewiesen, in denen die von Gott regierte Erde einschließlich des sie umgebenden Ozeans dargestellt wurde (Rech. 2, 116/53). Die Erde mit ihren Gaben wird durch die Tätigkeit des Menschen in Jagd u. Ernte mit einer Fülle von Tieren versinnbildlicht u. in den Kreislauf der Jahreszeiten u. Monate hineingestellt; der Ozean wird mit Seewesen- u. Fischerdarstellungen belebt oder durch Nillandschaften (s. u. Sp. 1053) zur Darstellung gebracht. Für das Mosaik des Querschiff-Nordflügels der Demetriuskirche von Nikopolis ist die Bedeutung der Meeresdarstellung mit F., Seetieren u. F.fangszenen als Darstellung des Ozeans, der die Erde mit allem, was da kreucht u. fleucht, umgibt, durch eine Inschrift gesichert (vgl. E. Kitzinger, Studies on Late Antique and Early Byzantine Floor Mosaics 1, Mosaics at Nicopolis: DumbOPap 6 [1951] 81/122, bes. 100f). Der Umstand, daß in diesem Mosaik einige Vögel alles, was atmet u. kriecht (πάντα ὅσα πνίει καὶ ἕρπει; vgl. Il. 17, 447; Od. 18, 131), repräsentieren sollen, ist sehr aufschlußreich für die hier geäußerte Ansicht, daß auch einzelne F. den ganzen maritimen Bereich vertreten können. – Ein weiterer inschriftlicher Beleg für das Streben, die gesamte Schöpfung Gottes darzustellen, findet sich in der Apostelkirche von Madaba (Saller-Bagatti 179; B. Bagatti, Il significato dei musaici della scuola di Madaba: RivAC 33 [1957] 139/60, bes. 146f). Hier findet sich in von F. belebtem Wasser eine mit θάλασσα bezeichnete Frauenbüste als Personifikation des Meeres; die beigefügte Umschrift redet Gott als Schöpfer Himmels u. der Erde an, so daß auch hier der Ozean als (in der Umschrift wegen seiner bildlichen Darstellung nicht erwähnter) Teil der Gesamtschöpfung aufzufassen ist. Die F. ordnen sich dieser Sinngebung völlig unter. – Im Mittelschiff der Kirche des Priesters Johannes in Khirbet El-Mekhayyat (Nebo) ist inmitten von Ranken die inschriftlich bezeichnete ΓΗ dargestellt, umgeben von Jagd-, Ernte- u. Tierszenen (Saller-Bagatti 49/55). Auch hier ordnen sich die beiden unter der ΓΗ dargestellten F. als Repräsentanten des Meeres der Erddarstellung zu, haben also keinen eigenständigen Symbolcharakter. – In der Basilika von Kabr-Hiram finden sich F. in den Medaillons der Seitenschiffmosaiken neben anderen Tieren u. den Personifikationen der Winde u. Monate (H. Stern, Sur quelques pavements paléochrétiens du Liban: CahArch 15 [1965] 21/37). Die Medaillons ergänzen zweifellos die Darstellung des Mittelschiffs mit Szenen

des Tierlebens, der Weinlese u. des Landlebens in durch Weinranken gebildeten Feldern. In ähnlicher Weise sind in der Cosmas- u. Damian-Kirche in Gerasa den Tieren u. Vögeln der Felder des Mittelschiffmosaiks F. u. Enten in den rahmenden Interkolumnienmosaiken beigegeben (C. H. Kraeling, Gerasa [New Haven 1938] 331f Taf. 73. 74b). – Im Vorderteil der Kirche von Khaldé erscheinen in quadratischen Feldern Tiere, Vögel u. Genrebilder, darunter ein Schiff mit der Beischrift ΠΛΟΙΟΝ ΕΙΡΗΝΗΣ; in den am Rande verbleibenden Dreiecksfeldern sind außer einigen Vögeln F., Tinten-F., Muscheln, Delphine u. ein Schiff dargestellt (ebd. 33f; M. H. Chehab, Mosaïques du Liban [Paris 1957] Taf. 66/8). Die F., unter denen sich auch ein Raub-F. befindet, der einen kleineren F. verschlingt, sind als Teil einer zergliederten Meereslandschaft anzusehen; eine eigenständige F.symbolik liegt auch dann nicht vor, wenn das ΠΛΟΙΟΝ ΕΙΡΗΝΗΣ das Schiff des Heiles ist (Grabar, Rech. 2, 138; zurückhaltender Stern aO. 34). In der Sakristei der gleichen Kirche sind noch einmal Tiere aller Art dargestellt, unter den F. einer, der einen Tinten-F. verschlingt (Chehab aO. Taf. 72). – Auch in der Kirche von Kasr El-Lebia haben außer den im folgenden zu besprechenden Nillandschaften (s. u. Sp. 1057) Meeresszenen mit F., Schiff u. Pharos die Aufgabe, die Darstellung der Erde durch den Ozean zu vervollständigen (Grabar, Rech. 2, 137f). In einem Feld dieses Mosaiks erlegt ein Triton mit dem Dreizack einen F., so daß eine christliche Symbolbedeutung der F. ausgeschlossen ist. – In all diesen Mosaiken, deren Reihe sich vermehren ließe, wird man den F. keine eigenständige Bedeutung, geschweige denn eine auf Christus oder die Christen bezügliche Symbolik entnehmen können. (Zum Mosaikfußboden der Basilika von Rusguniae s. u. Sp. 1059.)

β. Nillandschaften. F.- u. F.fang-Darstellungen als Bestandteile von Nillandschaften u. von diesen abhängigen Kompositionen finden sich im Schmuck christlicher Bauten vom 4. Jh. an (zuletzt: H. Stern, Les mosaïques de l'église de S. Constance à Rome: DumbOPap 12 [1958] 157/218; Hermann 30/69; M. A. Sacopoulo, La fresque chrétienne la plus ancienne du Chypre: CahArch 13 [1962] 61/83). Die Flußlandschaft in S. Constanza ist durch Renaissance-Zeichnungen bekannt. Die Apsismosaiken der Lateranbasilika u. der Basilika S. Maria Maggiore zeigen das Motiv nur in mittelalterlicher Überarbeitung, u. die Landschaft des Apsismosaiks von Alt-S. Peter ist nur durch Zeichnungen bekannt, die den mittelalterlichen Zustand wiedergeben. Doch verraten Einzelheiten der mittelalterlichen Mosaiken, daß ihnen in den frühchristl. Vorläufern Flußlandschaften am Unterrand der Apsiswölbung vorausgegangen sind. Selbst für das Apsismosaik von S. Clemente, das nur noch eine Hirtenlandschaft zeigt, möchte man ursprünglich eine Nillandschaft vermuten (s. den Delphinreiter in diesem Mosaik usw.). Hermann hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Deutung dieser Flußlandschaften im christl. Bereich unter Berücksichtigung der paganen Vorläufer im ‚locus amoenus' zu suchen ist u. nicht von Einzelmotiven, wie den Bootsinsassen oder Fischern, ausgehen kann (68f). Da Netz-, Angel- u. Dreizackfischer ebenso wie Vogelfänger bereits in paganen Nillandschaften eine hervorstechende Rolle einnehmen, empfiehlt sich besondere Zurückhaltung in bezug auf symbolische Deutungen der F. u. der F.fangszenen, etwa im Sinne des Menschenfischens. Hätte man F.fang-Darstellungen der frühchristl. Kunst allgemein als Darstellungen symbolischer Art gedeutet, so wäre die Ablehnung von Jagd- u. F.fangszenen auf Kirchenwänden durch Nilus v. Ancyra kaum verständlich (ep. 4, 62). Auf F.fangszenen konnte im Rahmen von Nillandschaften auch verzichtet werden, sie sind also keineswegs das Hauptmotiv solcher Darstellungen. Im Fußbodenmosaik der Brotvermehrungskirche von Et-Tabgha sind vom Nil nur die Flora, die Vogelwelt u. der Nilmesser geblieben (A. M. Schneider, Die Brotvermehrungskirche von et-tâbga am Genezarethsee u. ihre Mosaiken [1934]; zuletzt E. Kitzinger, Stylistic Developments in Pavement Mosaics in the Greek East from the Age of Constantine to the Age of Justinian: La Mosaïque [1965] 341/52; zum Nilmesser Hermann 61/3). Diese Veränderung mag mit der Auflösung der landschaftlichen Gliederung in einen Figurenteppich zusammenhängen (Kitzinger aO. 349), denn in der wieder als echte Flußlandschaft aufgefaßten Darstellung des Fußbodenmosaiks der Johanneskirche in Gerasa (ebd. 349 Abb. 18) erscheinen die F. wieder. Doch wäre es denkbar, daß man am Ort des Vermehrungswunders auf eine dekorative

Verwendung von F. verzichtete; möglicherweise ging dem Brot- u. F.-Mosaik im Altarraum eine dem Nilmosaik gleichzeitige Darstellung voraus. Jedenfalls zeigt dieser Verzicht, daß F. u. F.fangszenen nicht das sinngebende Element solcher Landschaften waren. – Bei einer der frühesten erhaltenen Mosaikdarstellungen in christlichen Kirchen, die von Nillandschaften abhängig sind, dem Jonasmosaik in der Südkirche von Aquileia, scheint dies auf den ersten Blick nicht zuzutreffen (Brusin-Zovatto 105/11). Denn hier ist auf jedes Ufer verzichtet, die Puttenidylle verbindet sich mit der Meeresszenerie des Jonaszyklus, F. füllen die ganze Fläche. Daher wurden die F. u. F.fangszenen bis in die jüngste Zeit zum Ausgangspunkt der Deutung dieses Mosaiks genommen. ‚Das Hauptmotiv ist deutlich das der 'Fische, im Wasser geboren', u. die spielerische Verbindung des mystischen Fischfangs mit der Erquickung des Jonas nach seiner Rettung durch das Wasser schließt nicht den Ernst der Taufsymbolik aus‘ (F. van der Meer-Ch. Mohrmann, Bildatlas der frühchristl. Welt [1959] 65; man beachte die Anspielung auf Tertullian in Zusammenhang mit F.-fangszenen; s. o. Sp. 1025f). Gegen eine solche symbolische Deutung lassen sich ernste Einwände vorbringen. Die Abhängigkeit des Mosaiks von Nillandschaften ist durch Details gesichert (Hermann 68_{270}). Hätten die F. die im Wasser weilenden pisciculi Tertullians bedeuten sollen, denen zur Vermeidung von Monotonie die Fischer als Symbole der Menschenfischer beigegeben wurden (G. Brusin, La basilica del Fondo Tullio alla Beligna di Aquileia [Padova 1948] 35), dann fragt sich, wieso die Topoi des mit der Schlinge gefangenen Wasservogels (vgl. S. Constanza) u. der einen Tinten-F. fressenden Delphine hier erscheinen (letzteres Motiv kann bis in das 4. Jh. vC. zurückverfolgt werden [Rumpf 96; viele Beispiele Becatti]). Die Erklärung von M. Mirabella-Roberti (Annali Triestini 15 [1944] 51ff; vgl. Brusin-Zovatto 358), hier verschlinge der gute F., in dem man den Erlöser (in solchen Massen!) oder den Gläubigen sehen könne, jene F., die als Symbol des Übels anzusehen seien, kann sich zwar für die pejorative Wertung der Tinten-F. auf Belege stützen (s. o. Sp. 1005), ist jedoch wegen der großen Zahl unbehelligter Tinten-F. unwahrscheinlich. Außerdem würden die Tinten-F. dann logischerweise nicht das abstrakte Böse versinnbildlichen, sondern im Gegensatz zu den guten Menschen die bösen, deren Vertilgung durch die Christen die Lehre Christi nicht vorsieht. – Auf die Frage, ob die Jonasszenen nachträgliche Zufügung sind, kann hier nicht eingegangen werden. Daß beim Meerwurf des Jonas u. in einem der Erotenboote bekleidete Gestalten erscheinen, hat kaum symbolische Bedeutung, sondern ist durch Abhängigkeit von Vorbildern zu erklären (vgl. Sarkophage mit Erotenschiffahrt, später dann Mosaiken in S. Constanza u. Piazza Armerina). Die F. u. F.fangszenen in Aquileia dürften als Ausdruck glücklichen Lebens zu deuten sein (vgl. auch Grabar, Rech. 1, 66. 68). – Eine ähnliche Beschränkung auf F.- u. F.fang-Darstellungen zeigte die zerstörte Malerei in der Apsis eines Oratoriums am Monte della Giustizia in Rom (Ihm 15f. 149f Abb. 1; Ende 4. Jh. ?). Auch hier stößt die Erklärung als ‚symbolisches Taufbild‘ (Ihm 15f) auf Schwierigkeiten: wurde im Mosaik von S. Constanza die Harpune nur gegen einen Polypen gezückt, was man durch die ‚Bosheit‘ dieser Tiere erklären könnte, so wird hier ein F. von der Harpune bedroht (s. Abb. J. B. De Rossi: BullAC 3. ser. 1 [1876] Taf. 7; DACL 1, 1, 191f Abb. 47; ebd. 12, 2, 2359f Abb. 9118). Den Harpunenfischer als Menschenfischer u. den F., der in Gefahr ist, von einer Harpune zerrissen zu werden, als Neubekehrten anzusehen, erscheint abwegig. – An der gewölbten Stirnwand einer Zisterne auf Zypern (6. Jh.) befindet sich eine Wasserlandschaft mit Wasservögeln u. F. unter dem Medaillon mit einem Christuskopf im Kreuznimbus (M. A. Sacopoulo, La fresque chrétienne la plus ancienne de Chypre: CahArch 13 [1962] 61/83). Hier ist auf die Fischerszenen verzichtet, doch die (in Rom u. Aquileia fehlende) typische Fauna u. das Motiv der Ente auf der Lotosblüte zeigen die Beziehung zu älteren Nillandschaften. – In ähnlicher Beschränkung auf Wasserpflanzen, -vögel u. F. erscheint das Nilmotiv in einem Feld der Fußbodenmosaiken der Lot- u. Prokopiuskirche in Khirbet El-Mekhayyat (Nebo): Saller-Bagatti 55/67. – Auch zwei F., Wasservögel u. -pflanzen in der Kirche von Ayas (Kilikien) wird man als Andeutung idyllischer Landschaft ansehen (vgl. Grabar, Rech. 1, 70; von den Anm. 2 erwähnten Erklärungsmöglichkeiten dürfte die letztere zutreffen: ‚paysage aquatique‘). – Gleiches

gilt für die einzeln auf runde Bildfelder verteilten F. u. Enten zwischen Wasserpflanzen im Mosaik hinter dem Altar der justinianischen Basilika in Sabratha (Aurigemma 1 Taf. 35/7). – Doch neben solchen verkürzten Darstellungen von Nillandschaften sind in Kirchen des 6. Jh. auch Beispiele sehr ausführlicher Schilderungen erhalten: in Kasr El-Lebia enthält die Nillandschaft auch das Motiv des Esels, den ein Mann am Schwanz zieht, um ihn einem Krokodil zu entreißen, ein Topos, der auch in der Kirche von Cyrene neben Fischerszenen erscheint, u. der schon früh in paganen Nillandschaften begegnet (J. B. Ward Perkins, A New Group of Sixth-Century Mosaics from Cyrenaica: RivAC 34 [1958] 183/92). Auch in dieser Gruppe von Mosaiken kommt den F. u. F.fangszenen kein eigenständiger Symbolgehalt zu.

2. F. in Mosaikdarstellungen als Ausdruck christlicher F.symbolik. α. Christussymbol? F.darstellungen als Symbol für Christus fehlen in den erhaltenen Denkmälern der Mosaikkunst. In keinem der Apsis-, Kuppel-, Wand- oder Fußbodenmosaiken findet sich die Darstellung eines einzelnen, aufgrund einer Inschrift oder besonders zentraler oder exponierter Stellung auf Christus zu beziehenden F. Das ist umso auffälliger, als uns einige IXΘYC-Inschriften in Mosaiken erhalten blieben. Allerdings besitzen wir ein Denkmal, in dem Christus mittelbar durch eine symbolische Darstellung der Eucharistie im Bilde des F. versinnbildlicht wird (s. u. Sp. 1063). – Bezüglich des Delphins als Symbol Christi vgl. die negativen Feststellungen von E. Diez, Art. Delphin: o. Bd. 3, 667/82. Trotz solcher Warnungen wurden die vier Delphine unter Christusmonogrammen in der Piscina eines Baptisteriums bei Kelibia auf Christus bezogen (u. a. P. A. Février-C. Poinssot, Les cierges et l'abeille: CahArch 10 [1959] 149/56, bes. 154_2; O. Perler, Die Taufsymbolik der vier Jahreszeiten im Baptisterium bei Kelibia: Mullus, Festschrift Th. Klauser = JbAC Erg. Bd. 1 [1964] 282/90, bes. 288). Zu widerlegen dürfte diese Erklärung nicht sein; doch fehlt der vierfach wiederholten Darstellung des Delphins jedenfalls jene Eindeutigkeit, die etwa das Lamm Gottes von anderen Lämmern unterscheidet. – Zweifellos negativ für eine Deutung auf Christus ist dagegen ein Delphinmosaik in einem Baptisterium in Mariana (G. Moracchini, Le pavement en mosaïque de la basilique paléochrétienne et du baptistère de Mariana [Corse]: CahArch 13 [1962] 137/60 [4. Jh.]). Die Zweizahl der Delphine, die in einem Dreiecksfeld gegenständig angeordnet sind, sowie der Umstand, daß die in den vier Ecken dargestellten Personifikationen der Paradiesesflüsse mit je zwei Delphinen geschmückt sind, schließen eine Deutung der Delphine auf Christus aus u. stellen diese in Parallele zu den im folgenden zu erwähnenden F. auf der Ostseite der Piscina.

β. Sinnbild der Gläubigen. Zu den F. auf der Ostseite der Piscina des soeben erwähnten Baptisteriums von Mariana hat bereits Moracchini angemerkt, daß diese F. in Verbindung mit den neben ihnen über Wasserlinien dargestellten Enten als Element einer Wasserlandschaft anzusehen sind (ebd. 156). Dagegen wird man für die Delphine u. F. des oben angeführten Baptisteriums bei Kelibia, dessen gesamter Schmuck offensichtlich unter symbolischen Gesichtspunkten gewählt ist, nicht ausschließen können, daß sie nicht nur den lebenspendenden Charakter des Taufwassers im allgemeinen versinnbildlichen sollten, sondern auch auf die Getauften hindeuteten. Leider trägt das im Kreise der F. dargestellte Insekt zur Präzisierung der Deutung nichts bei, da es selbst schwer zu identifizieren u. noch schwerer zu deuten ist (Lit. s. o. Sp. 1057). – Ein F. ist auch in der Piscina des zerstörten Baptisteriums von Hammam Lif dargestellt gewesen (vgl. C. Courtois, Sur un baptistère decouvert dans la région de Kelibia [Cap Bon]: Karthago 6 [1955] 98/126 Abb. 7). – Im Apsismosaik der Kirche Hosios David in Saloniki beleben F. einen Fluß, an dem ein Flußgott mit der typischen Abwehrgebärde des Jordan zu sehen ist (Ihm 45f. 183f; T. Gerasimov, L'icone bilatérale de Poganovo: CahArch 10 [1959] 279/88; A. Grabar, A propos d'une icone byzantine du XIVe siècle: ebd. 289/304; R. F. Hoddinot, Early Byzantine Churches in Macedonia and Southern Serbia [London 1963] 173/9). Doch wird man trotz der Einwände Grabars (aO. 296/9) den F.reichtum dieses Flusses aus demjenigen des Tempelstromes Ez. 47, 1/10 herleiten müssen (vgl. Ihm 46 u. die dort zitierten Väterstellen zum Tempelfluß, bes. Severus v. Antiochien, der den Tempelfluß mit dem Jordan identifiziert). In frühchristlichen Jordandarstellungen finden sich F. nur selten; zB. ist

das Jordanwasser der Taufe Christi in Kapelle 30 von Baouit mit F. u. Muscheln belebt (J. Cledat, Le monastère et la Nécropole de Baouit 2, 1 [Le Caire 1916] Taf. 4f). Die F. im Jordan u. den Nilarmen des Mosaiks von Madaba (M. Avi-Yonah, The Madaba Mosaic Map [Jerusalem 1954]) sind ausschließlich Wasserbelebung in topographischer Darstellung, ähnlich wie die F., der Angler u. das mit Amphoren beladene Schiff im Jordanbild der Lot- u. Prokopiuskirche in Khirbet El-Mekhayyat (Saller-Bagatti 55/67). Die Beischrift Jordanes zur idyllischen Landschaft der Apsis der Lateranbasilika hat schon O. Wulff als mittelalterliche Umtaufe angesehen (Altchr. u. byzantin. Kunst 1 [1914] 321). Die F. im Tempelfluß von Hosios David sind durch die Friesinschrift πηγὴ ζωτικὴ δεκτικὴ θρεπτικὴ ψυχῶν πιστῶν ὁ πανέντιμος οἶκος οὗτος als Symbol der Gläubigen nahegelegt; ob durch die Verbindung mit dem Jordan auch taufsymbolische Gedanken impliziert sind, bleibt fraglich. – Recht unklar ist die Bedeutung von nachträglich in das ursprünglich rein ornamentale Fußbodenmosaik des sog. Oratoriums des Maurus in Parenzo eingesetzten F. (H. Leclercq, Art. Mosaïque: DACL 12, 1, 90/2 Abb. 8469; Art. Oratoire: ebd. 12, 2, 2364/6 Abb. 9120; M. Mirabella Roberti: RivAC 26 [1950] 181/94 Abb. 2. 6; zuletzt A. Sonje, Il complesso della prima basilica nella zona della basilica Eufrasiana a Parenzo: Atti 6. congr. int. arch. crist. Ravenna 1962 [C. d. Vatic. 1965] 800/6, bes. 804). Eine Deutung der F. als ΙΧΘΥC ist wegen der Mehrzahl auszuschließen; allenfalls käme eine Versinnbildlichung der Christen in Frage. – Zwei Felder des Fußbodenmosaiks im Mittelschiff der Basilika von Rusguniae (Matifou; vgl. DACL 12, 1, 111/5) stellen in ähnlicher Weise wie die o. Sp. 1051ff genannten Mosaiken den terrestrischen u. maritimen Bereich der Schöpfung nebeneinander: eine Hirtenlandschaft u. eine Wasserfläche mit F. u. Muscheln. Da in ersterer ein Hirt u. ein Widder mit Nimben versehen sind, ist für diese Darstellung eine über das Bukolische hinausgehende Bedeutung nicht auszuschließen; möglicherweise könnte dann auch den F. eine sinnbildliche Bedeutung zukommen.

b. F. in Mahldarstellungen. Ebenso, wie die Nahrung der Christen sich nicht von derjenigen ihrer heidn. Umwelt unterschied (s. o. Sp. 1023), entsprechen auch die in christlichen Mahldarstellungen dargestellten Speisen denen in paganen Vorbildern u. Parallelen. Es ist nicht möglich, aus der Art der Speisen in Mahldarstellungen auf den heidn. oder christl. Charakter eines Denkmals zu schließen (Dölger 5, 391/485). Die Bevorzugung von F. als Hauptspeise in den durch Begleitszenen als christlich erwiesenen Mahldarstellungen auf Sarkophagdeckeln u. in der Katakombenmalerei entspricht derjenigen in paganen Beispielen u. ist kein Ausdruck spezieller Symbolik. Daß sich unter den christl. Sarkophagdeckeln in Nachfolge des Jonasdeckels des Baebia-Hartofile-Sarkophags eine eigene Gruppe gebildet habe, die im Gegensatz zu paganen Darstellungen lediglich Brot u. Wein als Speise der Agape oder Eucharistie abgebildet habe, versuchte Gerke (124/34) nachzuweisen; doch wies schon Weigand (432) die Agapendeutung des Mahles auf dem Baebia-Hartofile-Deckel zurück; außerdem finden sich unter den von Gerke (126) genannten Beispielen auch möglicherweise heidnische Fragmente; er selbst erwähnt die Werkstattverwandtschaft heidnischer u. christlicher Sarkophage mit Mahlszenen. Gegenüber der Deutung christlicher Mahl-, besonders F.mahldarstellungen als eucharistisches oder jenseitiges Mahl durch Wilpert, Gerke u. a. (J. Wilpert, Fractio panis [1895]; ders., Mal.; ders., Sark.; ders., Erlebnisse u. Ergebnisse im Dienste der christl. Archäologie [1930]; Gerke 126/42) sei auf die Deutung als irdisches Totenmahl durch Dölger, Klauser, Weigand, Stuiber u. a. hingewiesen (Dölger 5, 492/540; Klauser, Cath.; ders., Das altchristl. Totenmahl nach dem heutigen Stande der Forschung: ThGl 20 [1928] 599/608; Weigand 430/6; Stuiber 120/36). Die oben erwähnten paganen F.-mahldarstellungen erweisen, daß der F. christlicher Mahlszenen nicht etwa aus Bildern der Brot- u. F.vermehrung übernommen wurde oder als bildliche Wiedergabe des eucharistischen F.symbols für Christus gelten kann. Für die Verwendung von F. beim Totenmahl zeugt noch im 6. Jh. Joh. Rufus v. Petri Iber. 128 (R. Raabe, Petrus der Iberer [1895] 118f; vgl. Dölger 5, 495f). Der Einwand De Bruynes gegen die Deutung von Mahldarstellungen als Totengedächtnismahl, daß bisher kein heidn. Beispiel einer Mahlszene bekannt sei, bei dem eine größere Zahl von Brotkörben wie bei christlichen Mahlszenen aufgereiht erscheine

(L. De Bruyne, Refr. int. 110f), berührt die Frage nach der Bedeutung der Mahlszenen überhaupt nicht, sondern lediglich das Problem des Einflusses von Wiedergaben der Brot- u. F.vermehrung auf diese Mahldarstellungen (vgl. F.mahldarstellungen mit mehreren Brotkörben: Wilpert, Mal. Taf. 15. 41, 3f; ders., Sark. Taf. 8, 2; 255 [Fragment, christlich ?]). Nun werden auch den Mahlteilnehmern der Mahldarstellungen in der paganen Malerei an der Attika des Hypogäums des Clodius Hermes eine ganze Reihe von Brotkörben herangetragen (vgl. Stuiber 131_{35}); Testini sah (Archeol. 1, 221) in diesen Mahlszenen trotz der Weingefäße eine Wiedergabe der Brotvermehrung, ließ später (Catac. 289 Abb. 151) diese Deutung fallen, betrachtete die Darstellung jedoch trotzdem, ohne Angabe von Gründen, in Gegensatz zur Malerei im Inneren des Grabes als christlich. – Doch selbst dann, wenn man die große Zahl der Brotkörbe einiger Mahldarstellungen aus der Brotvermehrung erklären wollte (deren Wiedergabe in frühchristlicher Plastik u. Malerei jedoch überaus selten mit einer Mahlszene verbunden ist), so wäre dies noch kein Hinweis auf eine Bedeutung der Mahlszenen als eucharistische oder Jenseitsmahle: noch Paulinus v. Nola setzte die mit dem Totengedächtnismahl verbundene Brotverteilung in Beziehung zur Sättigung der Menge bei der Brotvermehrung (Paul. Nol. ep. 13, 11; vgl. Klauser, Cath. 240; Dölger 5, 525/7). – Die vieldiskutierten Bilder zweier F. mit davorstehenden Brotkörben in der Lucinagruft der Kallistuskatakombe (Wilpert, Mal. Taf. 27, 1; 28) hatte bereits Dölger als Hinweis auf das Totengedächtnismahl erklärt (5, 527/33). Selbst dann, wenn man aus der Farbgebung im Mittelteil der Körbe die seltsame Vorstellung von gefüllten Weingläsern in diesen Körben herleiten könnte (auf denen dann Brote lägen!), wäre dies kein Beweis für eine eucharistische Symbolik der Darstellungen (die eucharistische Deutung Wilperts wurde zuletzt von Testini u. Guarducci ohne neue Begründung oder Diskussion der Gegengründe aufgenommen: Guarducci 1, 513; Testini, Archeol. 1, 213). Goodenough nahm an, in westlichen Abendmahldarstellungen sei der F. häufig als Ersatz für den Wein verwendet worden (5, 31. 39f). Doch die von ihm angeführten Mahlszenen in S. Callisto (Wilpert, Mal. Taf. 27, 2; 41, 3f) können nicht als Eucharistiefeier, geschweige denn als ultima cena gedeutet werden; bei einer Mahlszene in der Capella Greca der Priszillakatakombe, die den von Goodenough genannten Darstellungen ganz ähnlich ist u. deren eucharistische Erklärung Dölger ausführlich widerlegte (5, 503/27), steht neben F. u. Brot auch Wein auf dem Tisch. – Wenn in späten Abendmahldarstellungen bis in das hohe MA hinein ein F.mahl wiedergegeben wird, so lebte hier das antike Mahlschema fort. Eine Andeutung des eucharistischen F.symbols für Christus ist in diesen Mahlbildern nicht zu sehen, da der F. nicht nur in der Einzahl, sondern auch in der Zwei- u. Mehrzahl auftritt u. da außerdem nicht nur das Abendmahl, sondern die verschiedensten Mahlszenen als F.mahl aufgefaßt sind. Den F. als Hauptspeise zeigen beispielsweise: das Mahl der Israeliten vor dem Goldenen Kalb (Lipsanothek in Brescia: Volbach-Hirmer, Frühchristl. Kunst Taf. 88); das Mahl der Dido (Vergil. Rom., Cod. Vat. lat. 3867 fol. 100v: R. Kömstedt, Vormittelalterliche Malerei [1929] Taf. 118; Dölger 3 Taf. 52); die Mahlszenen der Brot- u. F.vermehrung u. der Hochzeit zu Kana (u. a. Maximianus-Kathedra: C. Cecchelli, La cattedra di Massimiano [Roma 1944] Taf. 30 Abb. auf S. 186); das Gastmahl des Simeon (Gregor v. Nazianz – Hs. des 9. Jh., Paris, Bibl. Nat. grec. 510 fol. 196v: H. Omont, Facsimilés des miniatures [Paris 1902] Taf. 38; Fresco in S. Angelo in Formis: O. Morisani, Gli affreschi di S. Angelo in Formis [Napoli 1962] 40f Taf. 32; man beachte, daß hier beim Abendmahl kein F., sondern ein Huhn vorgesetzt ist, 42 Taf. 35); in der sog. Farfabibel aus S. Maria de Ripoll sind mindestens fünf verschiedene atl. u. ntl. Mahlszenen als F.mahl wiedergegeben (W. Neuss, Die katalanische Bibelillustration um die Wende des 1. Jtd. u. die altspanische Buchmalerei [1922]; vgl. Dölger 5, 607f). Es bestätigt sich also bis in späte Zeit, was für die frühchristl. F.mahldarstellungen schon aus der Parallelität zu paganen Denkmälern deutlich wird: eine über die Verwendung als Speise hinausgehende Symbolbedeutung besaß der F. in Mahlszenen nicht (weitere Belege zur Beibehaltung des F. als Speise in Mahlbildern bei Dölger 5, 601/10; K. Goldammer, Der Naumburger Meister u. die Häretiker: ZKG 64 [1952/3] 94/128). – Außer den ausführlichen, meist als Sigmamahl wiedergegebenen Mahlszenen sind noch

Hinweise auf ein Mahl durch Darstellung von F. u. (oder) Brot usw. zu erwähnen. (Zu den F. u. Brotkörben der Lucinagruft s. o. Sp. 1061. Weitere Beispiele Stuiber 135_{48}.) Hierbei findet sich die früheste u. bisher einzige gesicherte Darstellung des F. als Sinnbild der Eucharistie erst im 5. Jh.: in der Basilika Maria ,Acheiropoietos' in Saloniki enthalten die Mosaiken der Leibung beider Narthexbögen zu seiten eines ⳩-Monogramms in den durch eine Girlande gebildeten Kreisfeldern außer Vögeln je zweimal folgende Motive: ein durch einen breiten Riemen geschlossenes Buch, eine Traube über einem schalenartigen Kelch u. einen F. auf einer flachen Schüssel mit Fuß (R. F. Hoddinott, Early Byzantine Churches in Macedonia and Southern Serbia [London 1963] Taf. V, 35e; G. Matthiae, La cultura figurativa di Salonicco nei sec. V e VI: RivAC 38 [1962] 163/213, bes. 167/170 Abb. 3/5). Im Zusammenhang mit Christusmonogramm, Buch u. Traube dürfte die eucharistische Bedeutung der F. gesichert sein. – Gleichfalls sicher ist die Beziehung zur Brot- u. F.vermehrung für die Wiedergabe eines Brotkorbes zwischen zwei F. in der Basilika von Et-Tabgha, und zwar aufgrund der Örtlichkeit (Lit. s. o. Sp. 1054). Im allg. jedoch sind die Darstellungen so vieldeutig, daß eine sichere Erklärung nicht zu geben ist; F.- u. Brotdarstellungen im Sepulkralbereich wird man in der Regel ähnlich wie die ausführlichen Mahlszenen in Beziehung zum Totengedächtnismahl deuten dürfen. – In den Bereich des Totenmahls wird man auch einige F.darstellungen auf kleinasiatischen Grabdenkmälern des späten 3. Jh. im Gebiet von Pissia u. Amorium einordnen müssen, die in der dort auch bei heidnischen Denkmälern beliebten Weise mit Türen geschmückt sind (W. M. Calder: MAMA 7 [1956] nr. 277. 279. 297 [durch den Namen Kyriake als christlich erwiesen]. 298). In den Feldern dieser Türen sind wie üblich Gegenstände des täglichen Lebens abgebildet, darunter auf nr. 279 der sehr häufige Tisch mit Gefäßen. Auf nr. 277 u. 279 zeigt eines der Felder zwei an einem T-förmigen Ständer aufgehängte F., auf nr. 297/8 hängt ein einzelner F. an einer horizontalen Stange. Calder sieht (ebd. XXXIX) in allen vier Darstellungen ein Tau-Kreuz angedeutet u. hält den F. auf nr. 297 für das ΙΧΘΥC-Symbol. Allerdings führt er selbst auch die heidn. Parallelen auf: nr. 239 zeigt in den Türfeldern u. a. den Tisch mit Gefäßen u. einen F. auf einer Auftragplatte, ein weiterer Grabstein mit Türrelief bietet auf einem Tisch einen F. u. einen Kalbs(?)-Kopf (C. W. M. Cox-A. Cameron: MAMA 5 [1937] nr. 44). Weiter beschreibt Calder den Vorgang, wie Christen des 3. Jh. sich beim Steinmetzen ihren Grabstein aus dem paganen Vorrat mit solchen Bildmotiven aussuchten, die keinen Anstoß gaben u. denen ein christl. Sinn gegeben werden konnte. Allerdings dürfte zu bezweifeln sein, daß die Christen diesen F. einen anderen Sinn zuschrieben, als den der Speise. Von den genannten vier Denkmälern dürfte nur nr. 297 christlich sein, jedoch keinen Hinweis auf ein christl. Symbol oder gar den ΙΧΘΥC enthalten. Wenn Calder aO. zwei Grabaltäre mit F.darstellungen anführt, die ,distinctively christian symbolism' zeigten (vgl. W. H. Buckler-W. M. Calder-W. K. L. Guthrie: MAMA 4 [1933] nr. 354/5), so liegt hier wohl ein Fehlschluß vor: beide Denkmäler zeigen in Girlandenfeldern parallel zum F. einen Stier. Selbst wenn man die Inschriften für christlich ansieht (ἔστε ἐπικατάρατος παρὰ Θεῷ ἰς τὸν ἐῶναν), zeigt dieser Schmuck keinen christl. Charakter. – Wenn auf einem Relief mit Totenmahlszene im Museum von Konia über dem Mittelgiebel der Vorderseite zwei F. dargestellt sind (H. Leclercq, Art. Isaurie: DACL 7, 2, 1582/1601, bes. 1584/6 Abb. 5995; D. V. Ainalow, The Hellenistic Origins of Byzantine Art [New Brunsw. 1961] 246 Abb. 112), so ist zu vermuten, daß sich auch diese F. auf das Totenmahl beziehen sollten. Bereits W. H. Buckler-W. M. Calder-C. W. M. Cox, Monuments from Iconium, Lycaonia and Isauria: JRS 14 (1924) 24/84 haben darauf hingewiesen, daß die Lesung des Namens Stephanus unsicher ist (81) u. dieser Name auch im heidn. Bereich häufig war (43); es fehlt also diesem Denkmal jeglicher Hinweis auf das Christentum. Hierzu sind die ebd. 81/3 genannten paganen Denkmäler Kleinasiens mit F.darstellungen zu vergleichen, unter denen sich auch Denkmäler mit dem F. als Speise des Totenmahls befinden (vgl. hierzu auch u. Sp. 1068f).

c. F.darstellungen als Symbol Christi auf Sepulkraldenkmälern. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß in frühchristlicher Zeit in Entsprechung zu den erhaltenen ΙΧΘΥC-Inschriften auch der F. auf Grabdenkmälern, besonders auf den Grabverschlußplatten der

Katakomben, als Symbol Christi, also als Verbildlichung des ΙΧΘΥC verwandt worden ist. Doch ist die Häufigkeit solcher Verwendung von F.darstellungen öfters in mehrfacher Hinsicht überschätzt worden: 1) durch fehlende Abgrenzung der eindeutig christlichen von sicher oder möglicherweise paganen Denkmälern; 2) durch Überbewertung der Anzahl von F.darstellungen auf Sepulkraldenkmälern im Verhältnis zu anderen Bildmotiven; 3) durch Außerachtlassen oder Unterschätzen der Möglichkeit, daß einer F.darstellung statt der Christus-Symbolik auch andere Bedeutungen innewohnen können.

1. Abgrenzung von paganen Denkmälern. Nicht nur ältere Arbeiten zählen Grabdenkmäler, Grabverschlußplatten usw. mit dem F.bild auf, die nach dem Wortlaut der Inschrift oder aus anderen Gründen als pagan zu gelten haben oder keinerlei Hinweis auf christlichen Ursprung zeigen; auch die Liste bei Leclercq enthält eine ganze Reihe von Denkmälern, die schon Dölger als sicher oder vermutlich nicht christlich aufgewiesen hatte (zB. nr. 6. 10/13. 21f. 81; vgl. Dölger 2, 387/404). Es sollte bei der heutigen Kenntnis von F.darstellungen im paganen Sepulkralbereich der röm. Kaiserzeit als selbstverständlich gelten, daß F.darstellungen (auch in Verbindung mit dem Anker) nichts zur Entscheidung über den paganen oder christl. Charakter eines Grabdenkmals auszusagen vermögen (vgl. dagegen Guarducci 2, 431 zum F.graffito des Grabes R unter S. Peter [von Zweifeln an der F.bedeutung der flüchtigen Linien u. am Zusammenhang dieses ‚F.' mit der Inschrift sei hier abgesehen]; Testini, Archeol. 1, 503 merkt zur Inschrift des Q. Vet. Eunoetos zwar die Ähnlichkeit der Formulierung mit paganen Grabsteinen an, stellt dann jedoch fest, die Christianität des Textes werde durch die unzweifelhaft christl. Symbole [Anker, zwei F.] bezeugt). Zur Beleuchtung der Notwendigkeit kritischer Sichtung des Materials seien hier noch zwei Denkmäler angeführt. Obwohl die Grabverschlußplatten der Ancotia u. des Atimetus aus dem Grabbereich unter S. Sebastiano, die je einen Anker u. einen F. über oder zu seiten der Inschrift zeigen (vgl. Dölger 5, 697/704 Taf. 322, 1; 332), keinerlei Hinweis auf eine christl. Bestattung geben, sieht Testini (Archeol. 1, 220f; Catac. 55) in den F. u. Ankern christliche Symbole. Doch waren die drei Hypogäen dieses Grabbereichs unzweifelhaft ursprünglich heidnisch (so auch Testini), u. das ΙΧΘΥC-Graffito mit Kreuz im Grab der Innocentiores kann, unabhängig davon, ob der Stuck, in dem es sich befindet, tatsächlich der Bauzeit des Grabes angehört, über den paganen oder christl. Charakter der beiden Inschriften mit Anker u. F. nicht das Geringste aussagen. – Der Sarkophag der Livia Primitiva im Louvre zeigt unter der Inschrift eine primitive Darstellung des Widderträgers zwischen zwei Widdern, die links von einem stehenden F., rechts von einem Anker flankiert ist (Wilpert, Sark. Taf. 76, 1; Dölger 4 Taf. 167; Grabar, Le prem. Abb. 122). Der Sarkophag wird meist als christlich angesehen; doch weder die Inschrift noch die bildlichen Darstellungen tragen spezifisch christlichen Charakter (Klauser, Stud. 8, 142f). Vielmehr sind mit dem Schafträger, dem F. u. dem Anker Repräsentanten des bukolischen u. des maritimen Bereichs wiedergegeben, die auf paganen Sepulkraldenkmälern als Wunschbilder glücklichen Lebens zitiert wurden (s. u. Sp. 1071f).

2. Beachtung der relativ geringen Denkmäleranzahl. Nicht nur die frühe, vergleichsweise häufige u. eingehende theologische u. archäologische Behandlung unseres Themas, sondern auch Bemerkungen von Autoren selbst jüngster Zeit können vermuten lassen, das F.-symbol habe in der alten Kirche auch im Sepulkralbereich besonders häufige Verwendung gefunden. So erwähnt zB. Andresen 968 für die Darstellung des griech. Wortes ΙΧΘΥΣ als Ikonogramm durch Wiedergabe eines oder mehrerer F. u. a. ‚zahlreiche Inschriften', u. auch Emminghaus 153f erweckt den Eindruck, als seien F.darstellungen auf Grabdenkmälern, Sarkophagen, Loculusplatten u. Coemeteriumswänden ‚außerordentlich zahlreich'. Vergleicht man jedoch die Zahl erhaltener F.darstellungen (von der sogleich zu behandelnden Frage, ob diese überhaupt immer den ΙΧΘΥΣ darstellen, abgesehen) mit derjenigen von Ankern, Palmzweigen, Vögeln u. anderen Bildern, von Kreuzen u. Christusmonogrammen ganz zu schweigen, so erweist sich die Verwendung des F.bildes doch als relativ begrenzt.

3. Beachtung anderer Deutungsmöglichkeiten. Zwar läßt die mehrfach auf Sepulkraldenkmälern verwandte ΙΧΘΥΣ-Akrostichis vermuten, daß ein Teil der erhaltenen F.darstellungen im Grabbereich als bildlicher Aus-

druck der F.symbolik für Christus zu gelten hat. Bisweilen scheint ein Nebeneinander von Akrostichis u. F.bild dies anzudeuten (Cassano, s.o.Sp. 1045), bisweilen der Wortlaut der Inschrift es nahezulegen. Wenn beispielsweise auf dem Denkmal in Saloniki, das Kalokeros seinen Eltern widmete (Dölger 4 Taf. 178; Guarducci 1 Abb. 20), ein F. unter dem Schlußwort ΑΝΑΣΤΑΣΕΩΣ der Inschrift erscheint, so könnte man im F. ein Sinnbild Christi sehen, durch den die Auferstehung erhofft wird. Doch gesichert ist diese Deutung natürlich nicht. Die von Guarducci zusätzlich herausgelesene Betonung des ,mystischen Buchstabens A' in dem Worte ΑΝΑΣΤΑΣΕΩΣ, auf den zufällig der oberste Stachel der Rückenflosse des F. weist, kann hier außer acht gelassen werden (vgl. die kritischen Bemerkungen zur Methode der Verfasserin bei A. Ferrua, La criptografià mistica: RivAC 35 [1959] 231/47; in ihrer Erwiderung Archeol. Class. 13 [1961] 183/239 glaubte M. G. ,certi valori' verteidigen zu müssen, ,che trascendono la mia persona'). – Im allgem. kann auch bei zweifellos christlichen Inschriften die Wiedergabe eines oder gar mehrerer F. nicht ohne weiteres als ,Illustrierung der christl. Formel' gelten (Andresen 968); denn die F.darstellungen sind in der Regel mehrdeutig. Eine Erklärung von zwei F. als dekorative Verdoppelung des den ΙΧΘΥC Christus versinnbildlichenden F. bleibt äußerst unwahrscheinlich (vgl. Morey 10, 278f; Dölger 1, 177 gegen Wilpert, Princip. 70). Bei dem bereits erwähnten Grabstein der Licinia Amias (s.o. Sp. 1044) dürfte die Deutung der beiden F. als Sinnbild der Gläubigen durch die Zweizahl u. den Hinweis auf die Christen als ΖΩΝΤΕΣ in der Inschrift ΙΧΘΥΣ ΖΩΝΤΩΝ gesichert sein. – Sehr oft ist auch die Möglichkeit, daß Christen den F., Delphin u. (oder) Anker lediglich in Nachfolge paganen Brauches verwandten, nicht auszuschließen. Noch auf theodosianischen Sarkophagen finden sich in den Bogenzwickeln Tritonen mit Muschelhorn u. Ruder sowie Muscheln zwischen Delphinen u. Vögeln (Wilpert, Sark. Taf. 12, 1. 2. 4; 145; F. Benoit, Sarcophages paléochrétiens d'Arles et Marseille [Paris 1954] nr. 5. 17; Klauser, Sark. nr. 16). Das läßt erkennen, daß die antiken Seewesensarkophage noch lange nachwirkten. – Die F., die auf Grabmosaiken des 4. u. 5. Jh. erscheinen, wird man, von der Möglichkeit rein dekorativer Bedeutung abgesehen, wegen ihrer häufigen Verbindung mit Vögeln, Weinranken, Krateren u. ähnlichen Motiven als Ausdruck erhofften glücklichen Lebens deuten können. Eine Deutung als Sinnbild der Christen ist besonders dann mit Sicherheit auszuschließen, wenn in einem größeren Bildfeld über oder unter der Grabinschrift eine Vielzahl verschiedener F. dargestellt ist (Beispiele bei J. Cintas-N. Duval, L'église du Prêtre Félix: Carthago 9 [1958] 157/268; P. A. Février, Mosaïques funéraires chrétiennes datées d'Afrique du Nord: Atti 6. Congr. int. Arch. crist. Ravenna 1962 [C. d. Vatic. 1965] 433/56, bes. 449). – Für F., die als Dekor von Gräbern in Áin Zára eingeritzt wurden, hat S. Aurigemma bei der Veröffentlichung lediglich die beiden Deutungsmöglichkeiten als Sinnbild für Christus oder die Gläubigen erwähnt, deren erste wegen der regelmäßigen Zweizahl von F. auszuschließen ist (L' ,area' cemeteriale cristiana di Áin Zára presso Tripoli di Barberia [Roma 1932] Gräber 1. 25. 30f. 37). Doch kann auch hier die Möglichkeit dekorativ-idyllischer Verwendung der Tiere nicht übersehen werden. – Weiterhin gibt sich ein Teil der erhaltenen F.-darstellungen auf Sepulkraldenkmälern durch das Nebeneinander von F. u. Brot oder durch den größeren Zusammenhang als Hinweis auf das Totenmahl zu erkennen (Beispiele Stuiber 135_{48}; vgl. auch die, allerdings in dekorativer Anordnung, wiedergegebenen F. u. Brote auf einem Sarkophag in Tarragona: G. Bovini, I sarcofagi paleocristiani della Spagna [C. d. Vatic. 1954] nr. 39; Dölger 5, 633f Abb. 322, 2). Bei der Darstellung von zwei F. u. fünf Broten wird neben der Beziehung zum Totenmahl auch ein Hinweis auf die ntl. Wundererzählung von der Vermehrung der Brote u. F. nicht auszuschließen sein (Syntrophios-Inschrift in Modena: Dölger 5, 721f). – Auch bei kleinasiatischen Denkmälern darf die Möglichkeit einer Beziehung von F.darstellungen zum Totenmahl nicht unterschätzt werden (s. auch Sp. 1063f). Zwar mag bei F. zu seiten eines Kreuzes auf späten Denkmälern eine Deutung der F. als Symbol für die Gläubigen gerechtfertigt sein (W. M. Calder-J. M. R. Cormack: MAMA 8 [1962] nr. 63. 90). Doch wenn auf früheren Reliefs mit architektonischer Gliederung F. in den Feldern zwischen den Säulen dargestellt sind, so ist in bezug auf die Christianität der Denkmäler u. den Bedeutungsgehalt der F. Vorsicht am Platze: Ebd. nr. 118 zeigt kei-

nerlei christliche Merkmale, denn der Name Τιμόθεος ist auf paganen Denkmälern Kleinasiens häufig. Nr. 46 ist zwar von einem ἀρχηδέκανος für seine Mutter errichtet, hat jedoch in der Inschrift mit ἣν ἀδίκως διέλυσεν δινὸς φθόνος u. ὑπὸ ζζόφον ἠερόεντα ἤγαγε μῦρ'ὀ[λ]οὴ . . . (= μ(οῖ)ρ'ὀλοή) so enge Beziehung zur Sprache u. Gedankenwelt Homers, daß man auch in den F. der Grabplatte nur eine Übernahme paganen Bildwerkes sehen möchte. Lediglich der Grabstein des μακάριος Παπας nr. 162 könnte zu weniger skeptischer Beurteilung Anlaß geben; doch bleibt auch hier die Frage, ob in einem Gebiet, in dem auf paganen Grabdenkmälern mehrfach F.darstellungen als Speise des Totenmahls oder als Andeutung eines solchen belegt sind, die F. auf einem christl. Grabstein tatsächlich spezifisch christliche Symbolik enthalten, oder ob sie lediglich als Hinweis auf das Totenmahl übernommen wurden. – Der F. kann bei Grabinschriften, wie andere Bilder auch, eine Anspielung auf den Namen oder Beruf des Verstorbenen enthalten (Dölger 5, 730/6 gegen Wilpert, Princip. 63/78). So wird man die Darstellung einer Grabverschlußplatte im Coemeterium Petri et Marcellini, die sich Julianus Marius Silvanus u. seine Frau anfertigen ließen, nicht als Darbringung einer Totenspende ansehen (Dölger, ACh 2 [1930] 81/99; Stuiber 126f), sondern als Hinweis auf den Beruf eines F.händlers (De Bruyne, Refr. int. 103f). Zum paganen Grabtitulus eines F.händlers mit F.darstellungen vgl. G. Brusin, Il simbolo del pesce in Aquileia: Aquil. nostra 23 (1952) 37/44, bes. 40f Abb. 3. Ferrua führt die mit zwei F. versehene Grabinschrift eines F.händlers aus dem 12. Jh. als Beispiel dafür an, wie lange sich solche Bräuche hielten (RivAC 33 [1957] 218).

d. Der F. des Tobias. Es wurde bereits auf die Deutung des Tobias-F. als Typus Christi in der Väterliteratur hingewiesen (s. o. Sp. 1035). Wie weit diese typologische Deutung auch in bildlichen Darstellungen des Tobias, der den F. gefangen hat oder ihm in den Rachen greift, zum Ausdruck gebracht werden sollte, ist fraglich. Die Tobias-Darstellung auf einem Sarkophagdeckel (Wilpert, Sark. Taf. 65, 5; Klauser, Frühchristl. Sark. nr. 3 [Fragestellung: ‚der 'F.' Jesus als Heilmittel?' S. 17]) befindet sich neben dem Abrahamsopfer, der Heilung des Gichtbrüchigen u. der Ausspeiung des Jonas. Auch in der Katakombenmalerei erscheint Tobias mit dem F. im Zusammenhang mit ‚Rettungsbildern', so daß eine entsprechende Deutung der Tobiasdarstellung wahrscheinlich ist (vgl. Wilpert, Mal. 354f mit Hinweis auf PsCypr. or. 1 [3, 145 Hartel]: et sicut Tobiae adfuisti, ita mihi adesse digneris; Taf. 164. 212; Garrucci, Storia 2 Taf. 27). Tobias-Darstellungen im Dekor von Goldglasgefäßen: Ch. R. Morey-G. Ferrari, The Gold-Glass Collection of the Vatican Library (C. d. Vatic. 1959) nr. 153/6 (Vatikan), nr. 448 (Metr. Mus.). Zum F. des Tobias s. auch o. Sp. 1042.

e. Fischerdarstellungen in Sepulkraldenkmälern. Die Forschung war in der Frage nach der Bedeutung von Fischerdarstellungen auf Sarkophagen u. in der Katakombenmalerei mehrfach vorbelastet: 1) Die Annahme, daß Fischerdarstellungen, besonders der Angelfischer, taufsymbolische Bedeutung hätten, erschien berechtigt, da der christl. Charakter der Sarkophage mit Darstellungen des Anglers vorausgesetzt wurde (Wilpert, Sark. 1, 17; 156/8; ders., Mal. 242; Gerke 409 Index s. v. Angler). Die Überzeugung von der christl. Symbolbedeutung des Angelfischers war teilweise so stark, daß auch neutrale Denkmäler aufgrund dieses Motivs als unzweifelhaft christlich bezeichnet wurden (zuletzt R. Calza, La probabile zona cristiana di Ostia e di Porto: RendPontAc 37 [1966] 155/257, bes. 217f). Falls Zweifel am christl. Charakter einzelner Denkmäler geäußert wurden, zog man keine Folgerungen in bezug auf die Erklärung (vgl. zB. L. de Bruyne, Les ‚lois' de l'art paléochrétien comme instrument herméneutique 2: RivAC 39 [1963] 7/92). 2) Forscher, welche die grundsätzliche Deutung des Angelfischers als christliche Symbolfigur ablehnten u. auf die pagane Herkunft des Motivs verwiesen, sahen in den Fischerdarstellungen rein idyllisch-dekorative Attribute für Wasserszenen u. stellten die Frage nach einer Symbolik dieser Motive im paganen Bereich nicht (vgl. die bei De Bruyne, L'init. $27/85_{119}$ genannte Lit.; zuletzt Stuiber 152). Der Versuch, die Fischer als Diener beim Totenmahl zu deuten (H. U. v. Schönebeck, Die christl. Paradeisossarkophage: RivAC 14 [1937] 289/343), wurde mit Recht zurückgewiesen (Stuiber 152f). Ansatzpunkte für eine Neubeurteilung sind jedoch vorhanden: Weigand wies auf die

Übernahme des Anglers aus der paganen Kunst u. seine allmähliche Christianisierung hin (Weigand 141); Simon zeigte den sekundären Charakter der christl. Symbolik des Fischers auf (Simon 307/19); Klauser vermutete für den Angelfischer auf dem von ihm als heidnisch erwiesenen Sarkophag von La Gayole eine symbolische Bedeutung (Klauser, Stud. 3, 127). Andreae hat nachgewiesen, daß für pagane maritime Motive eine sepulkralsymbolische u. eschatologische Bestimmung nicht zu leugnen ist (Andreae 131/62). So muß heute versucht werden, sich von den beiden extremen Erklärungen des Fischers als einer grundsätzlich christlichen Symbolfigur oder eines reinen Dekorationsmotivs u. Wasserattributs zu lösen. Im folgenden kann lediglich die Richtung aufgezeigt werden, in der dem Verf. dieser Versuch möglich scheint.

1. Sarkophagplastik. α. Sark. v. La Gayole, weitere pagane Sark. Mit Recht ist schon oft auf die Parallelität zwischen den isolierten Gestalten des Anglers, des Schafträgers u. der Orans hingewiesen worden; für Simon sind Angler u. Hirt sogar äquivalent, austauschbar u. synonym (Simon 308). Nun finden sich diese drei Figuren im 3. Jh. nicht nur auf der Vorderseite des christl. Sarkophags von der Via Lungara nebeneinander (s. u. Sp. 1074f), sondern bereits der pagane Sarkophag von La Gayole zeigt außer der Lehrszene, Helios u. Hades den Angler, die Orans u. den Schafträger (Wilpert, Sark. Taf. 1, 3; Lit. Klauser, Stud. 3, 114). Diese Tatsache erlaubt mehrere Schlüsse. Zunächst scheint es unmöglich, daß auf diesem nicht nur künstlerisch hervorragenden, sondern offensichtlich ikonographisch sehr bewußt angelegten Sarkophag ausschließlich der Angler u. der Anker rein dekorative Bedeutung gehabt haben sollten. Zwar konnte oben darauf hingewiesen werden, wie häufig in der hellenist. u. kaiserzeitlichen Kunst Fischerdarstellungen, auch isolierte Fischerfiguren, zu dekorativen Zwecken verwandt wurden (s. o. Sp. 990ff) u. wie häufig auch maritime u. bukolische Szenen miteinander verbunden oder einander als Pendant gegenübergestellt wurden (s. o. Sp. 1052f), doch mußte selbst für entsprechende Fußbodenmosaike von Privathäusern die bisher noch zu wenig beachtete Frage gestellt werden, ob nicht auch in mancher dekorativ erscheinenden Darstellung dieser Art tiefere, auf eine Vision glücklichen Lebens zielende Absichten verborgen seien (s. o. Sp. 991). Für den Sepulkralbereich ist eine symbolische Bedeutung von Hirtenszenen (zuletzt Andreae 65f), des Schafträgers (Klauser, Stud. 3; ders., Frühchristl. Sark. 12/4. 49f) wie auch von Meeresszenen (Andreae 131/62) gesichert. Für letztere dürfte wichtig sein, daß nicht nur auf den Sarkophagen mit Erotenschiffahrt häufig fischende Eroten erscheinen (Andreae 135) u. sich in Darstellungen der Insel der Seligen u. des Hafens des Todes Fischerszenen finden (ebd. 139/62), sondern daß sich diese Fischerszenen auf einigen Sarkophagen aus dem größeren Zusammenhang zu lösen scheinen. Mehrere Sarkophage des 3. u. 4. Jh. beschränken sich zur Darstellung der Erotenschiffahrt auf die Wiedergabe eines einzelnen Bootes mit einem Ruderer u. einem Netzfischer (Wilpert, Sark. Taf. 254, 9; 296, 1. 4; Gerke Taf. 27, 4). Auf dem Nereidensarkophag des Praetextatmuseums sind Boote, Angel- u. Netzfischer als Rahmung eines Seethiasos auf die Seiten des Sarkophags gezogen (M. Gütschow, Das Museum der Prätextatkatakombe [1938] 29/37 Taf. 4f; Andreae 135); auf den Seiten eines Sarkophags mit der Jenseitsreise der Psyche im Thermenmuseum sind ein Boot mit ruderndem Eros u. ein Angelfischer in verselbständigter Darstellung gegeben (Simon 315). Auf einem möglicherweise von letzterem abhängigen Kindersarkophag in Ravenna sind das Boot mit dem Eros u. der gebeugt stehende Angler auf den Seitenflächen ohne weitere Verdeutlichung des Seethiasos oder der Seelenreise dargestellt: die Vorderseite des Sarkophags zeigt u. a. eine Lese- u. eine Hirtenszene mit Schafträger (H. Dütschke, Ravennat. Studien [1909] 32f. 143/75; Lit. Klauser, Stud. 3, 133; G. Bovini, Iconografia e cronologia del sarcofago paleocristiano per fanciullo del Museo nazionale di Ravenna: Corsi CultRav [1962] 139/54). Der christl. Charakter des Sarkophags wurde schon früh bestritten (Lit. Weigand 424); M. Wegner gibt für seine Annahme, in den Bildern des Sarkophags seien fraglos christliche Gedanken in Verhüllung zum Ausdruck gebracht, keine Begründung (Die Musensarkophage [1966] 41). Es ist möglich, daß auch auf dem Sarkophag von La Gayole der Angler als Repräsentant jener maritimen Zusammenhänge gedacht war, denen er entnommen wurde. Auch der Schafträger war ja nicht nur isolier-

tes Sinnbild einer bestimmten ethischen Haltung u. des Lebensideals bukolisch gesinnter Kreise (Klauser, Stud. 1, 43), sondern als solches zugleich auch Repräsentant des Gesamtbereiches bukolischen Lebens (vgl. auf dem Sarkophag in La Gayole die auf die Fläche verteilten Schafe u. Bäume mit Vögeln; zur Bukolik vgl. W. Schmid, Art. Bukolik: o. Bd. 2, 786/800). Zwar wird dem Angler wohl keine spezielle Personifikationsbedeutung in Entsprechung zur im Schafträger verkörperten Philanthropia zukommen; doch eine der Zusammenfassung glücklichen bukolischen Lebens im Hirten entsprechende Versinnbildlichung der in Meeres- u. Hafendarstellungen enthaltenen eschatologischen Vorstellungen wird man im Angelfischer wohl sehen dürfen. Hierbei ist zu bedenken, daß der Angelfischer diejenige Figur der Meereslandschaften war, die am leichtesten eine dem Schafträger u. der Orans formal angeglichene Darstellung möglich machte. Der Umstand, daß der Angler des Sarkophags von La Gayole keinen F., sondern einen Delphin angelt (Klauser, Stud. 3, 114), dürfte auf Typenvertauschung beruhen; es gibt christl. Darstellungen der Brot- u. F.vermehrung, deren F. Delphinen gleichen (s. auch o. Sp. 975). Dagegen dürfte es kein Zufall sein, daß der Anker nicht unmittelbar neben dem Angler dargestellt ist: die Bedeutung des Ankers als Hinweis auf Schiffahrt u. Hafen (vgl. P. Stumpf, Art. Anker: o. Bd. 1, 440/3) wird durch diese Isolierung verstärkt. Auf zahlreichen Meerwesensarkophagen tragen Tritonen u. Seekentauren einen Anker (Rumpf 106; Tritonen: nr. 27. 39. 42. 55. 116. 118f. 122f. 147; Ichthyokentauren: nr. 18. 40. 96. 132. 135. 142. 190). – Der stehende Angler findet sich in isolierter Darstellung auf weiteren Sarkophagen, die keinerlei Hinweis auf einen christl. Charakter enthalten: Wilpert, Sark. Taf. 4, 1: Riefelsarkophag, im Mittelfeld Porträtclipeus, darunter Hirtenszene, in den Seitenfeldern ‚Halborans' u. Angler; ebd. Taf. 4, 2: Riefelsarkophag, im Mittelfeld Lesender, in den Seitenfeldern Schafträger u. Angler; ebd. Taf. 7, 1: Frg. eines Riefelsarkophags, linkes Seitenfeld mit Angler; ebd. Taf. 7, 3: Frg. eines Riefelsarkophags, im Mittelfeld Orpheus mit einem Widder, im linken Seitenfeld Angler; ebd. Taf. 7, 4: Frg. eines Riefelsarkophags, Angler im Mittelfeld. wie sich aus der Richtung der Riefelung ergibt. Anzuschließen wäre hier als formale u. inhaltliche Parallele ein stehender Netzfischer mit Andeutung eines Schiffes im Hintergrund im erhaltenen linken Seitenfeld eines Riefelsarkophagfragments (ebd. Taf. 141, 2; auch von Weigand 141f im Anschluß an Wilpert auf Petrus gedeutet). Ausgehend vom Sarkophag von La Gayole wird man auch die isoliert stehenden Fischer dieser Sarkophage weder als christlich noch als rein dekorativ bezeichnen können. Die bei den besser erhaltenen Denkmälern noch erkennbare Verbindung mit dem Lesenden, der Orans u. vor allem mit der durch den Hirten oder Orpheus repräsentierten bukolischen Sphäre läßt auch hier die Bedeutung der Repräsentation maritimer Symbolik vermuten.

β. Sark. v. Via Lungara, weitere christl. Sark. Gegenüber dieser Vielzahl paganer bzw. neutraler Denkmäler besitzen wir nur einen einzigen eindeutig christlichen Sarkophag, auf dem der isoliert stehende Angelfischer verwandt ist: den Riefelsarkophag von der Via Lungara im Thermenmuseum (Wilpert, Sark. Taf. 19, 3. 5. 6; 62, 1). Wie die Orans der Mitteládikula u. der Schafträger des rechten Seitenfeldes ist auch der Angelfischer des linken Seitenfeldes auf einen Sockel gestellt. Den durch den Angler repräsentierten maritimen Bereich deuten auch die Delphine, Meereswidder u. -kühe des Sarkophagdeckels an. (Ähnliche Hinweise auf den Seethiasos finden sich noch in den Delphindarstellungen auf Sarkophagdeckeln des 4. Jh. u. in den Muscheln, Delphinen u. ein Muschelhorn blasenden Tritonen in den Bogenzwickeln von Säulensarkophagen des 4. Jh.) Auf die linke Seitenfläche des Sarkophags wurde in Entsprechung zum Angelfischer der Vorderseite eine Taufdarstellung in flachem Relief gesetzt, auf der Gegenseite dem Hirten weitere Schafe beigegeben. Es ist besonders dieser Sarkophag gewesen, der dazu verleitete, auch die bisher erwähnten paganen Angelfischer als christliche Symbolfiguren des Menschenfischers oder der Taufe anzusehen. Ist man sich jedoch darüber klar geworden, daß die Gestalt des Anglers bereits in gleicher Zusammenstellung mit Orans u. Schafträger auf paganen Sarkophagen verwandt wurde, so wird man annehmen, daß auf dem Sarkophag von der Via Lungara die (von der Vorderseite aus nicht sichtbare) Taufdarstellung dem Angler gerade deshalb zugefügt wurde, weil seine christliche Deutung noch nicht

Allgemeingut war. Auffälligerweise wurde auf dem frühesten erhaltenen christl. Sarkophag, einem Wannensarkophag in S. Maria Antiqua, neben der auf der Vorderseite dargestellten Taufszene keine F.fang-Darstellung angebracht, sondern zwei Fischer mit einem reusenartigen Netz, in dessen Maschen F. sichtbar werden (Wilpert, Sark. Taf. 1, 2; Klauser, Stud. 3, 116f; ders., Frühchristl. Sark. nr. 1). Die beiden Fischer vervollständigen die Wasserszene der Taufe in ähnlicher Weise wie Neptun mit Dreizack u. Hydria die Schiffs- u. Jonasszene auf der linken Sarkophagseite. Das Weiterleben heidnischer Motive auf den Seitenwölbungen dieses Sarkophags ist unverkennbar. Eine Deutung der Fischerszene als Darstellung des Gleichnisses vom F.netz (M. Simon, Notes sur le sarcophage de Santa Maria Antica: MélArch 53 [1936] 130/50, bes. 146f) widerspricht der Gegenüberstellung zur Neptundarstellung u. der in dieser deutlich werdenden Entwicklungsstufe der Bildwelt des Sarkophags. – Weitere Fischerdarstellungen der frühchristl. Sarkophagkunst finden sich in Zusammenhang mit der Darstellung des ruhenden Jonas, was wiederum kein Zufall sein dürfte, da in dieser selbst pagane Wunschvorstellungen in christlicher Deutung weiterlebten (Klauser, Frühchristl. Sark. 49; J. Engemann: JbAC 10 [1967] 247/50). Die Entwicklung der Schiffsszene bei der Darstellung des ruhenden Jonas aus Fischerbooten paganer Meeresszenen hat Gerke untersucht (151/81). Der Sarkophagdeckel der Villa Doria-Pamphili (Wilpert, Sark. Taf. 10, 1; Gerke 163f) zeigt auf der linken Seite eine Hirtenszene, auf der rechten Seite neben dem ruhenden Jonas u. dem Ketos ein Boot mit einem Ruderer u. einem Netzfischer. Ein Sarkophagdeckel-Frg. im Thermenmuseum (Gerke Taf. 28, 1) zeigt zwar ein Schiff mit gerefften Segeln u. statt des Fischers den Mann mit erhobenen Armen, doch ist der Ruderer ein geflügelter Eros, u. neben dem Schiff erscheint der Leuchtturm paganer Hafensarkophage. Es ist deutlich, daß im Ruderboot mit dem Fischer, im Schiff mit dem Eros u. im Leuchtturm Motive bei der Jonasdarstellung weiterlebten, die schon auf paganen Sarkophagen aus dem größeren Zusammenhang der Erotenschifffahrt u. des letzten Hafens isoliert wurden (s. o. Sp. 1072; zu Erotenschiffahrt u. Leuchtturm vgl. Andreae 135/9; vgl. auch den Sarkophag des Julius Philosyrius aus Ostia: R. Merkelbach, Roman u. Mysterium in der Antike [1962] Taf. 6; s. o. Sp. 1003). In diesen Zusammenhang dürfte auch ein von Wilpert irrtümlich mit einer christologischen Szene verbundenes Sarkophagdeckel-Frg. mit einem Netzfischer gehören (Wilpert, Sark. Taf. 141, 1; hierzu Gerke 164_2). Noch deutlicher als bei dem Sarkophagdeckel der Villa Doria-Pamphili wird die Abhängigkeit des Fischers von paganen maritimen, mit bukolischen Szenen verbundenen Vorbildern auf zwei Jonas-Friessarkophagen des 3. Jh. in Kopenhagen u. im Vatikan. Der Jonassarkophag mit zwei Schafträgern in Kopenhagen zeigt neben dem ruhenden Jonas einen Angelfischer vor seiner Hütte (Wilpert, Sark. Taf. 59, 3; Gerke 38/51 Taf. 2, 1; Klauser, Frühchristl. Sark. 51); auf dem Sarkophag im Vatikan findet sich unter anderen landschaftlich idyllischen Motiven ein stehender Angelfischer (Wilpert, Sark. Taf. 9, 3; Gerke Taf. 1, 1; Klauser, ebd. nr. 2 Taf. 1, 1). Daß in diesen Fischerdarstellungen keine Taufsymbolik verborgen ist, darf heute als sicher gelten; ob in den aus dem paganen Bereich übernommenen Motiven auch Wunschvorstellungen eines glücklichen Jenseits weiterlebten, bleibt fraglich. Auszuschließen dürfte es trotz entgegenstehender Tendenzen der frühchristlichen Jenseitsvorstellung (zuletzt Klauser, Frühchristl. Sark. 13) nicht sein, da man mit diesen auch die in der mehrfach isoliert oder betont dargestellten Jonasruhe ausgesprochene Wunschvorstellung friedlicher Jenseitsruhe (ebd. 49) zu vereinbaren wußte. – Ein Sarkophagdeckel-Frg. mit sitzendem Angler neben einem Schiff mit zwei Männern (Wilpert, Sark. Taf. 10, 3) kann zu Deutungsfragen nichts beitragen, da die Inschriften TECLA u. PAULUS möglicherweise nur ein neutrales Denkmal christianisierten; ein fragmentarisch erhaltener Sarkophag im Kapitolin. Museum mit Mahldarstellungen, Hirten- u. Fischerszenen ist mit Sicherheit heidnisch (Wilpert, Sark. Taf. 10, 2. 4f; Gerke 309); ein Frg. in Mainz (Gerke 306 Taf. 47, 2), auf dem in zwei Feldern ein Angelfischer u. ein Hirte sitzen, gibt keinen Ansatzpunkt zu symbolischer Deutung.

2. Wanddekoration. Wenn in der frühchristl. Sarkophagplastik lediglich ein einziges erhaltenes Denkmal dem Angelfischer taufsymbolische Bedeutung gibt, u. zwar offensichtlich in sekundärer Verchristlichung eines

paganen Motivs, so sollte man in der taufsymbolischen Deutung der erhaltenen vier Angelfischerdarstellungen in der Dekoration christlicher Grabräume große Zurückhaltung üben. Ob der sitzende Fischer in der Ausmalung der Flaviergalerie der Domitillakatakombe (Wilpert, Mal. Taf. 7, 1) pagan oder christlich ist, muß offen bleiben; mit Ausnahme zweier atl. Szenen (Klauser, Stud. 4, 131) ist diese Galerie mit paganen Darstellungen geschmückt, die auf eine Vorstellung idyllischen Lebens zielen. J. Fink vermutet in dieser Figur statt eines Fischers den sitzenden Job (Noe der Gerechte in der frühchristl. Kunst [1955] 65). – In den sog. Sakramentskapellen A 2 u. A 3 der Kallistuskatakombe ist je ein sitzender Angelfischer neben dem Wasserwunder des Moses u. neben einer Taufdarstellung wiedergegeben (Wilpert, Mal. Taf. 27, 2f; Lit. Klauser, Stud. 4, 131). Da die Deutung des Anglers als reines Attribut von Wasserszenen nicht befriedigen kann (Lit. De Bruyne, L'init. 57_{119}), war für viele Autoren die Erklärung leicht gegeben: neben einer Taufe oder typologisch auf die Taufe weisenden Szene hatte der Fischer taufsymbolische Bedeutung (zur Taufsymbolik des Wasserwunders zuletzt: P. P. V. van Moorsel: RivAC 40 [1964] 221/51; ders., Rotswonder of Doortocht door de Rode Zee ['sGravenhage 1965]). Doch trotz des literarischen Zeugnisses des Clemens Alex. (s. o. Sp. 1026ff), des Sarkophags von der Via Lungara (s. o. Sp. 1074f) u. der Glasschale des 4. Jh. in Karthago (s. u. Sp. 1083) sollte man einräumen, daß eine solche Bestimmung zwar möglich, aber weder selbstverständlich noch sicher ist. Wir besitzen aus der späteren Katakombenmalerei eine ganze Reihe von Darstellungen des Wasserwunders oder der Taufe, niemals wieder erscheint ein Fischer bei ihnen. Das läßt sich leichter erklären, wenn man annimmt, daß die Fischer in S. Callisto durch die Wasserdarstellung angeregte, aus der paganen Umwelt übernommene u. später aufgegebene idyllische Bilder (möglicherweise mit sepulkralsymbolischer Bedeutung) sind, als wenn man in ihnen Symbole des Menschenfischens oder der Taufe sieht. Könnte man noch für möglich halten, daß in Raum A 2 neben eine tauftypologische Darstellung eine taufsymbolische gemalt wurde, so erscheint die Vorstellung, in Raum A 3 seien reale u. symbolische Taufdarstellungen nebeneinander gesetzt worden, unwahrscheinlich (Taufe u. Angelfischer sind hier, im Gegensatz zum Sarkophag von der Via Lungara, gemeinsam konzipiert). Dies gilt auch dann, wenn man den von Simon (311) hervorgehobenen Einwand, die gesamte Väterliteratur setze für das Menschenfischerbild das Meer der Bosheit voraus (s. o. Sp. 1028), während die beiden Katakombenbilder den Angler an das Wasser des Wunders oder der Taufe setzen, als für die Volkskunst der Katakombenmalerei zu akademisch zurückweist. – Die in der Sarkophagplastik mehrfach beobachtete Parallelität von Angelfischer u. Schafträger u. Verbindung von Jonasszenen mit Hirten- u. Fischerdarstellungen zeigt sich ebenso im Mosaikschmuck des Juliergrabes unter der Petruskirche (O. Perler, Die Mosaiken der Juliergruft im Vatikan [1953]; weitere Lit. bei E. Kirschbaum, Die Gräber der Apostelfürsten [2][1959] 29/37). Die Darstellung des Jonas-Meerwurfs im Oberteil der Ostwand ist das einzige nicht ursprünglich pagane Motiv in dieser Grabkammer. Dagegen geben die übrigen Motive lediglich sekundär christlich gedeutete pagane Vorbilder wieder: Christus als Helios in der Wölbung, Angelfischer u. Schafträger auf der Nord- u. Westwand. Eine Erklärung des Schafträgers als Christus u. des Angelfischers als Taufsymbol ist möglich, jedoch nicht so selbstverständlich u. sicher, wie meist angenommen. Da Christus vermutlich in der Heliosdarstellung der Decke angedeutet ist, könnte der Schafträger auch lediglich als Repräsentant bukolischen Lebens u. philanthropischen Tugendideals zu deuten sein. Dem zwischen Schafträger u. Jonasszene dargestellten u. sowohl in Parallelität zum Schafträger wie als Begleitfigur zur Jonasdarstellung sinnvollen Angelfischer käme dann jene sepulkralsymbolische Bedeutung zu, wie der Verfasser sie zu fixieren versuchte (s. o. Sp. 1073). Eine Erklärung als rein dekorativ-idyllische Figur (u. a. J. Fink, Die Anfänge der Christusdarstellung: ThRev 51 [1955] 241/52) dürfte zur Deutung nicht ausreichen.

f. F. in nichtsepulkralen Reliefdarstellungen. Auch hier sei zunächst ein Beispiel dafür angeführt, wie wichtig es ist, vor der Frage nach der Bedeutung einer F.darstellung die Frage nach dem kulturellen Zusammenhang zu stellen, dem das betreffende Denkmal angehört. Ein Diana-Altar in Aquileia (Ende 2. Jh.) zeigt auf der erhaltenen linken Seiten-

fläche eine Weinranke mit Blättern u. einer Traube, zu seiten der Ranke zwei gegenständige F. Diese Reliefdarstellung soll nach G. Brusin (Il simbolo del pesce in Aquileia: Aquil. nostra 23 [1952] 37/44, bes. 41/3 Abb. 4) spätestens im 3. Jh. zugefügt sein u. als Symbol Christi u. der Gläubigen ein ‚singolare documento della fede nostra' sein. Doch läßt sich für eine spätere Bearbeitung des Steins u. eine Zufügung des Seitenreliefs kein Anzeichen finden; einen Rahmen dürfte die Seitenfläche schon ursprünglich nicht gehabt haben, um ein größeres Bildfeld zu erhalten. Selbst dann, wenn man die Beibehaltung der Dianainschrift damit erklärte, daß diese bei der Wiederverwendung des Steines wegen entsprechender Aufstellung oder Einmauerung nicht zu lesen gewesen sei, bleibt die Möglichkeit der christl. Aneignung eines solchen Denkmals im 3. Jh. sehr unwahrscheinlich. – Ein Fragment einer sigmaförmigen Tischplatte mit Randmulden in Ostia zeigt auf der Oberseite des Randes F., einen Tinten-F. u. eine Muschel (R. Calza, Le sculture e la probabile zona cristiana di Ostia e di Porto: RendPontAc 37 [1966] 155/257 nr. 50). Die Tiere sind Teil einer Meeresdarstellung, zu der möglicherweise auf der nicht erhaltenen geraden Seite der Platte Jonasdarstellungen gehört haben könnten (vgl. die Ausspeiung des Jonas auf einer Platte aus Salona in Zagreb, ebd. Abb. 52). – Auf zwei Marmorkanzeln des 6. Jh. in Ravenna sind in quadratischen u. rechteckigen Feldern friedliche Tiere, Vögel u. F. so angeordnet, daß in den Feldern der einzelnen horizontalen Reihen jeweils die gleichen Tiere erscheinen, u. zwar von den Seiten auf die Mitte der Kanzel hingeordnet (Kanzel der Johannes- u. Paulus-Kirche im Erzbischöflichen Museum; Kanzel der Kathedrale; vgl. A. Grabar, Sculptures byzantines de Constantinople [Paris 1963] 87/9 Taf. 37, 1f; 38, 2; G. Bovini, I principali monumenti paleocristiani del Museo arcivescovile di Ravenna: CorsiCultRav [1964] 43/99, bes. 61f). Grabar hat deutlich gemacht, daß die Tiere dieser Kanzeln alle jene versinnbildlichen, die das Wort Gottes hören können, den Bereich des Ozeans eingeschlossen. Die F. befinden sich also ganz unten, wo der Ozean das Universum umschließt. Beziehungen zu den oben behandelten Mosaikdarstellungen liegen nahe u. wurden von Grabar angedeutet. Die F. dieser Reliefdarstellungen sind aus einem größeren Zusammenhang zu verstehen u. bezeichnen die Gläubigen nicht im speziellen Sinne einer eigenständigen F.symbolik. – Schrankenfragmente des 6. Jh. in der Basilika B in Philippi zeigen neben pflanzlichem Dekor Vögel (darunter den von Nillandschaften bekannten Wasservogel auf einer Blüte), F. (darunter ein Tinten-F.), Delphine u. ein Seemonstrum (R. F. Hoddinott, Early Byzantine Churches in Macedonia and Southern Serbia [London 1963] 191f Abb. 100). Der Zusammenhang mit entsprechenden Mosaikdarstellungen gibt den Schlüssel zur Deutung dieser Darstellungen. Die Beispiele ließen sich vermehren; doch ist der dekorative Charakter der F. stets erkennbar; F. als sichere Symbole Christi oder der Gläubigen scheinen sich nicht zu finden. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit besitzt dagegen die symbolische Deutung im Falle jenes isoliert dargestellten F., der in einem der Randfelder der sogenannten Lipsanothek in Brescia mit einer Schnur an einem Nagel aufgehängt erscheint (J. Kollwitz, Die Lipsanothek von Brescia [1933]; Dölger 5, 205/25; R. Delbrueck, Probleme der Lipsanothek in Brescia [1952]; W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike u. des frühen MA [1952] nr. 107; E. Sauser, Frühchristl. Kunst [1966] 175/93). Die besonders von Dölger u. Sauser gegenüber Kollwitz vertretene Erklärung dieses F. als Symbol des gekreuzigten Christus ist zwar möglich u. nicht unwahrscheinlich, aber nicht mit Sicherheit zu erweisen, da einige der übrigen Randfelder mit solchen Motiven geschmückt sind, die nicht zu den gängigen, allgemein verbreiteten frühchristl. Symbolen gehören u. mit gleicher Berechtigung auch rein dekorativ gedeutet werden können.

g. F. u. F.fang-Darstellungen in der Kleinkunst u. im Kunsthandwerk. 1. Lampen. Die Mehrzahl der in den Listen von Dölger (5, 113/31) u. Leclercq (2073/9) aufgeführten Lampen mit F.dekor gehören (von paganen Lampen des 1./2. Jh. abgesehen, s. o. Sp. 996) zu den sog. ‚afrikanischen' Lampen des 4./5. Jh., also zu einer Gattung, in deren Dekor häufig das Christogramm erscheint. Trotzdem darf der F. auch auf diesen Lampen nicht bedenkenlos als christliches Symbolzeichen angesehen werden. Meist erscheint ein einzelner F. im Lampenspiegel, während der Rand mit geometrischen Motiven geschmückt ist; die F.lampen ordnen sich also in die

große Zahl von afrikanischen Lampen mit Tierdekor ein, so daß auch die F. als Dekoration aufzufassen sind. Dies gilt auch dann, wenn der F. einen Vogel oder Menschen zu verschlingen sucht oder wenn die Zahl der F. vermehrt ist u. ihre Darstellung auf den Rand der Lampe übergreift, wie dies auch bei anderen Tieren der Fall ist. Besonders deutlich wird der dekorative Charakter der F.darstellung, wenn F. u. andere Tiere nebeneinander im Dekor erscheinen. Selbst dann, wenn F.darstellungen ein oder mehrere Kreuze oder ein Christogramm beigesellt sind, ist lediglich der christl. Charakter der Lampe fixiert, jedoch keineswegs eine symbolische Bedeutung der F. gesichert (Dölger 5, 144; vgl. Frühchristl. Kunst aus Rom, Katalog Essen [1962] 51. 65; anders zB. M. Schaar Schloessinger, Five Lamps with Fish Reliefs: IsrExplJ 1 [1950/1] 84/95: für die F. auf zwei christl. Lampen wird Symbolbedeutung als ΙΧΘΥC angenommen). Ob von dieser Regel eine Ausnahme zu machen ist, wenn sich F. u. Kreuz bzw. Monogramm unmittelbar berühren (Dölger 5, 144/9), bleibt fraglich. Denn auch Lampen in F.form wurden durch Aufsetzen von Kreuz u. Christusmonogramm lediglich als christliches Gerät bezeichnet, ohne daß der F. symbolische Bedeutung besaß: der F. des Lampenkörpers verschlingt meist einen kleineren F., in dem sich das Brennloch befindet; ein Raub-F. kann jedoch schwerlich als christliches Symbol angesehen werden (unter den von Dölger zusammengestellten u. zT. als Fälschung erwiesenen Exemplaren scheint wenigstens die Bronzelampe in Turnu Severin echt zu sein [Dölger 5, 158/78]). – F. auf dem Rand solcher Lampen, deren Spiegel den ruhenden Jonas mit dem Ketos zeigt, sind lediglich Hinweis auf das Meer (Beisp.: H. Leclercq, Art. Jonas: DACL 7, 2 [1927] 2614/7 nr. 161. 165 Abb. 6307). Das Bild eines F., aus dem ein Frauenkopf herausragt, auf dem Spiegel einer afrikanischen Lampe in Marseille dürfte kaum sinnbildliche Bedeutung haben (Dölger 5, 138f; H. Leclercq, Art. Jonas [!]: DACL 7, 2 [1927] nr. 160 Abb. 6306). Abschließend wäre auf Lampen hinzuweisen, die einen Hinweis auf das Mahl geben: hier dürften sowohl Darstellungen eines F. auf einer Auftragplatte, wie auch Zusammenstellungen von F. u. Weingefäß oder F. u. Brot einzuordnen sein. Ein Hinweis auf das ntl. Vermehrungswunder durch Darstellung von zwei F. u. fünf Broten ist sehr selten (Lampen in Split u. Agram: Dölger 5, 150f).

2. Gefäße u. Haushaltsgeräte. Dölger hat bei Behandlung von Auftragschüsseln mit dem Bilde des F. auf der Innenseite des Bodens darauf hingewiesen, daß man nicht berechtigt ist, solche Schüsseln allein auf das F.bild hin der christl. Kunst zuzuweisen (5, 94). Es muß hinzugefügt werden, daß auch F. auf eindeutig als christlich erwiesenen Geräten nicht ohne weiteres als christliches Sinnbild anzusehen sind. Es wurde bereits an Beispielen gezeigt, daß Seewesen als reine Dekoration angesehen werden konnten (s. o. Sp. 1048); hier sei noch auf ein Gefäß des 4. Jh. hingewiesen, das durch ein Christusmonogramm mit A u. Ω auf dem Rand bezeichnet ist, obwohl daneben auch Nereiden dargestellt sind (Toynbee nr. 121). Für die Bezeichnung der Nereiden als ,Symbols of baptismal regeneration' gibt Toynbee keine Begründung. – Auf den Rändern von Schüsseln spätrömischer, in Nordafrika hergestellter Tafelware des 4. Jh. (Late Roman B) finden sich u. a. aufgesetzte F. als Verzierung. Schon aus der Parallelität zu anderen Motiven des Dekors ergibt sich der rein dekorative Charakter dieser F.darstellungen (so zuletzt G. Fouet, Une importation tunisienne du IVe siècle dans la Villa de Montmaurin, Haute-Garonne: Mélanges A. Piganiol [Paris 1966] 1019/26; vgl. Dölger 5, 87f u. 3 Taf. 15, 3). – Ein kleines koptisches Gefäß in Hamburg mit einer Bemalung von F., die teilweise gekreuzt sind, u. verschiedenen Monogrammen, darunter dem Christusmonogramm auf der Wandung, trägt auf dem Rand die Inschrift ,Wasser, heiligend die Gläubigen'. So ist es möglich, daß die F. des Dekors auf die Getauften weisen sollten (Mus. f. Kunst u. Gewerbe, nr. 1931, 261; vgl. Dölger 5, 105 Taf. 301). – Zu weiteren Gefäßen mit F.dekor, auch im koptischen Bereich, vgl. Dölger 5, 87/105; zur F.dekoration auf Kämmen, Gewändern u. anderen Gebrauchsgegenständen vgl. Dölger 5, 225/33. Für F. u. fischähnliche Wesen im Dekor von Gürtelschnallen u. Bronzekesseln bzw. deren Henkelansätzen aus dem angelsächsischen Kunsthandwerk vgl. Brit. Mus., A Guide to the Anglo-Saxon and Foreign Teutonic Antiquities (1923) passim; R. L. S. Bruce-Mitford, The Sutton-Hoo Ship-Burial, a Provisorial Guide (London 1947) 21. – Ein Unikum ist die Dar-

stellung auf einer Glasschale (des 4. Jh. ?) aus Karthago im Bardo-Museum, auf der ein Netz- u. ein Angelfischer inschriftlich als Petrus u. Johannes bezeichnet sind (vgl. Villette; Grabar, Le prem. 278 Abb. 309 [irrtümlich Petrus u. Andreas angegeben]). Bereits De Bruyne hat vor der Verallgemeinerung solcher Namensgebung u. ihrer Übertragung auf frühere Denkmäler mit Fischerdarstellungen gewarnt (L'init. 58f). Daß mit Ausnahme der Inschrift die Einzelheiten der Darstellung auf alte Vorbilder zurückgehen, hat schon Villette gezeigt: die Fischertypen, die Meeresfauna, das steinige Ufer, die beiden gekreuzten F. zwischen den Fischern u. das tempelartige Gebäude am oberen Rand der Darstellung. Obwohl diese Einzelmotive zum festen Bestand von Fischerszenen gehören, kommt Villette zu dem Ergebnis, daß nicht nur in den beiden Fischern, wie die Inschrift erweist, die Menschenfischer als Bild der Taufe dargestellt sind, sondern außerdem in den beiden gekreuzten F. Christus in der Eucharistie u. in dem Gebäude des Hintergrundes das Hl. Grab. Doch stellen die beiden gekreuzten F. nichts weiter dar, als den nach Art kampanischer Stilleben ausgebreiteten Fang (s. o. Sp. 988), zu dem auch die F. in einem Korb gehören, der auf gleicher Höhe am linken Rand des Bildfeldes erscheint. Die Beziehung des Gebäudes auf das Hl. Grab ist unzutreffend, da dies in sämtlichen bekannten Darstellungen einen Rundbau zeigt, während das Gebäude der Glasschale unzweifelhaft rechteckigen Grundriß, Viersäulenfront, geschlossene Seitenwand u. Giebeldach besitzt. Man wird sich also darauf beschränken müssen, in dieser Komposition eine völlig in antikem Geiste ausgeführte Fischerszene zu sehen (s. o. Sp. 997), die durch die Bezeichnung der Fischer als Apostel christlich gedeutet wurde. Hier ist die von Clemens Alex. für das Bild des Fischers auf Siegeln vorgeschlagene Deutung also inschriftlich fixiert. Ein eucharistischer Gebrauch des Gefäßes (vgl. zuletzt J. Ferron-M. Pinard, Un fragment de verre gravé du Musée Lavigerie: CahByrsa 8 [1958/9] 103/9 zu dieser Schale u. einem weiteren Fragment mit F.fang-Darstellung) ist möglich, aber in keiner Weise belegt.

3. Siegel u. Amulette. Diese übernahmen die Christen von ihren heidn. Zeitgenossen, wofür wir in den Siegelbildvorschlägen des Clemens v. Alex. (s. o. Sp. 1026ff) einen literarischen Beleg haben. Siegeldarstellungen von einzelnen F. oder Delphinen, zweier F. als Zeichen des Tierkreises, oder von F. u. Delphinen neben Anker oder Dreizack oder um deren Schaft geschlungen, müssen daher zunächst ebenso als pagan angesehen werden, wie stehende Angelfischer, fischende Eroten, Delphinreiter, F.reusen u. ähnliches (vgl. Dölger 5, 253/74). Nur aufgrund christlicher Begleittexte oder -motive dürfen solche Darstellungen als christlich verstanden werden. Das gilt etwa für die Beigabe des Namens Christi oder seiner Initialen, der Akrostichis IXΘYC (s. o. Sp. 1046f), eines Christogramms oder für die Verdrängung des Ankers durch ein Kreuz oder Doppelkreuz. Allerdings bleibt bei paarweise zu seiten eines Ankers oder Kreuzes dargestellten F. trotz einer beigefügten IXΘYC-Inschrift die Frage offen, ob es sich bei diesen F. um eine dekorative Verdoppelung des den IXΘYC versinnbildenden F. handelt (Costadoni, Wilpert, Kaufmann, Kirsch; Lit. Dölger 5, 292), um einen Hinweis auf die Gläubigen (Dölger 1, 319; 5, 304), oder überhaupt um die unbedenkliche Fortführung eines vorchristlichen dekorativen Schemas. Man darf nicht vergessen, daß Siegel u. Amulette der Volkskunst angehören u. daher keine allzu präzisen Symbolaussagen erwarten lassen. Es sei in diesem Zusammenhang auf die Darstellung in einem koptischen Zauberpapyrus verwiesen, in der sowohl ein Fischer in Orantenstellung, wie auch der von ihm mit der Angel gefangene F. als $\overline{IC}$ bezeichnet sind. Es handelt sich um das Amulettbild eines F.fang-Beschwörungstextes (London Ms. Or. 6795; Kropp, Zaubert. 3, 214 nr. 30 Abb. 3). Auf einzelne Siegel u. Amulette soll hier nicht eingegangen werden; es sei auf die Listen bei Dölger (1, 318/33; 5, 234/308) u. Leclercq (2068/73) verwiesen, die eine große Zahl paganer u. christlicher Gemmen verzeichnen.

VII. Ursprung der christlichen F.-Symbolik. a. Die Gläubigen als F. Sie erscheinen in der frühesten literarischen Überlieferung entweder als Teil des dem NT entnommenen F.fangvergleichs (Clemens Alex.) oder in Abhängigkeit vom F.symbol für Christus (Tertullian). Da die Symbolik Tertullians keine Nachfolge gefunden hat u. in ihrer apologetischen Gebundenheit viel persönlicher wirkt, als das im Rahmen der atl. u. ntl. Exegese ganz geläufige Bild des Clemens, dürfte das Bild des F. für die Gläubigen im

wesentlichen auf die F.fangsymbolik zurückzuführen sein, deren Abhängigkeit vom NT (Mt. 4, 19; Mc. 1, 17; Lc. 5, 10) gesichert ist.

b. Christus als F. 1. Fragestellung. Das F.-symbol für Christus stellt mit der Frage nach seinem Ursprung die Forschung vor schwere Probleme. Die Kernfrage lautet: welche der beiden Ausdrucksweisen der Symbolik ist die primäre, die literarische, aus den Anfangsbuchstaben von Namen u. Titeln Christi gebildete der IXΘYC-Akrostichis, oder die in der Literatur u. bildenden Kunst verwandte des F.bildes? Eine zeitliche Priorität läßt sich weder für die Akrostichis noch für das Bild des F. geltend machen: beide sind gegen Ende des 2. Jh. in der Literatur belegt. Für das bildliche Symbol stellt sich weiterhin die Frage nach seinem ursprünglichen Gehalt.

2. Lösungsversuche. Eine eigentliche Forschungsgeschichte kann hier nicht gegeben werden; es seien nur einige wichtige Lösungsversuche angeführt (vgl. bis 1910: Morey 1, 93/106). Im J. 1699 hatte J. Cyprianus das Symbol auf die Sibyllenakrostichis zurückgeführt (Dissertatio de nomine Christi acrostichio ἰχθύς-piscis [1699]). Doch sobald die archäologischen Denkmäler in die Untersuchungen einbezogen wurden, erwies es sich als schwierig, sich zu entscheiden: D. A. Costadoni meinte zu der Ansicht, die IXΘYC-Formel könne früher angewandt worden sein als das Bild des F., dies sei eine ,cosa peraltro troppo oscura a sapersi' (Dissertaz. sopra il pesce come simbolo di Gesù Cristo [Venezia 1749] 270f). Pitra dachte an den Delphin als Ursprung des Symbols, gab also dem bildlichen Symbol die Priorität (Spicilegium Solesmense 3 [Paris 1855] 519), doch wurde bald darauf verwiesen, daß dies der Aussage der frühesten Denkmäler widerspreche. De Rossi ließ die Frage offen (RS 1 [1864] 351). Garrucci wollte zunächst das F.symbol für Christus vom Bild des F. für die Getauften ableiten, kehrte jedoch wieder zur Rückführung auf die Sibyllenakrostichis zurück (Stor. 1 [1873] 154; Mélanges d'épigraphie ancienne 1 [Paris 1856] 18/20). Heuser entschied sich zugunsten der Priorität des bildlichen Symbols, indem er den F. in eucharistischer Deutung von Speisungs- u. Mahlszenen des NT ableitete (Kraus, Art. F.: RE 1 [1882] 520). Achelis glaubte nachweisen zu können, daß das F.symbol für Christus in der Jordantaufe seinen Ursprung habe. Schultze gab zunächst ebenfalls dem bildlichen Symbol den Vorrang (Archäologie der altchristl. Kunst [1896] 173), doch dann erschien der 1. Band von Dölgers Werk IXΘYC, in dem sich Dölger zwar ebenso äußerte (s. u. Sp. 1088), jedoch viel Material zum Ursprung der Akrostichis vorlegte, so daß Schultze in dieser das prius sehen wollte (ByzZ 20 [1911] 515; ders., IXΘYC [1912]). In der Akrostichis hatte auch R. Mowat den Ursprung der F.symbolik sehen wollen, doch seine Gedanken blieben weitgehend wirkungslos, weil man sich mit der Widerlegung seiner irrigen Ansicht vom Ursprung der Ichthys-Formel in Alexandria um 95 nC. begnügte, die auf der Annahme einer Abhängigkeit der Akrostichis von Münzen des Domitian beruhte (Atti 2. Congr. int. arch. crist. Roma 1900 [1902] 1/8). Morey, der zunächst im bildlichen Symbol mit eucharistischer Bedeutung den Ursprung der F.-symbolik sehen wollte, war nach Dölgers Untersuchung überzeugt, daß die Akrostichis der Ausgangspunkt gewesen sei. Cumont lehnte sich ganz an Dölger an (s. u. Sp. 1088). H. Oldenberg sprach sich für die Priorität der Akrostichis aus (ZDMG 59 [1905] 625/28), A. Dieterich dagegen (ARW 8 [1905] 506_3). Forscher, die das F.symbol vom rettenden F. indischer Sagen ableiten wollten (Usener 277; R. Pischel, Der Ursprung des christl. Fischsymbols = SitzBerB 25 [1905]; H. Schmidt, Jona [1907]) oder mit dem F. im Osiriskult in Verbindung brachten (E. Mahler, Das Fischsymbol auf ägypt. Denkmälern: ZDMG 67 [1913] 37/48), mußten das bildliche Symbol ebenso für früher ansehen, wie diejenigen, die die Symbolik auf das Judentum zurückführen wollten (Scheftelowitz; Eisler; Goodenough 5, 3/61; Vogel 10_{23}). Eisler schrieb ohne nähere Begründung: ,But the akrostichon is certainly an afterthought, and cannot possibly be the ultimate root of the christian fishsymbolism' (Orpheus 22_1). H. Lietzmann erkannte die Bedeutung der Akrostichis als Bekenntnis-Kurzformel, die das bildliche F.symbol nach sich zog (Geschichte der alten Kirche 2 [1936] 101). Th. Klauser wies auf die Verwendung der Akrostichis als Merkwort im Katechumenenunterricht hin, dem das Bild an die Seite treten konnte (Geschichte der alten Kirche 1 [masch. schriftl. vervielfält. Manuskript 1946] 64). Emminghaus ließ die Frage offen (153). Andresen schrieb: ,Jeden-

falls wird die Gleichung F. = Christus schon bestanden haben, als man die Ichthys-Formel erfand' (968). Auch R. Böhme, Unsterbliche Grillen: JbInst 69 (1954) 49/66 schreibt, die akrostichische Erklärung sei fraglos a posteriori ersonnen, also Ätiologie. Zuletzt schloß sich E. Vogt in der Prioritätsfrage ganz an Dölger u. Cumont an (Das Akrostichon in der griech. Literatur: AntAbendl 13 [1967] 91f). Er folgerte aus der Priorität der F.symbolik für Christus u. der daraus resultierenden Bezeichnung Christi als ΙΧΘΥC, daß hier keine echte Akrostichis vorliege, sondern ein Notarikon. Demnach wäre die Ichthys-Formel nicht akrostichisch aus den Anfangsbuchstaben der Christustitel entstanden, sondern die einzelnen Buchstaben wären nachträglich als Abkürzung entsprechender Worte interpretiert worden. Doch finden sich in jüngster Zeit auch wieder Äußerungen, die der Akrostichis die Priorität zuweisen: A. D. Nock: Gnomon 29 (1957) 532; H. Jursch, Die altchristl. Symbole, ihre Eigenart u. ihre Bedeutung für die Gegenwart: Wiss. Zs. Univ. Jena 6 (1957) 397/424; G. Moracchini: CahArch 13 (1962) 137/60. Letzterer äußert, der F. sei ‚devenue le symbole du Christ en raison des lettres initiales de ce mot en langue grecque' (156).

3. Argumente für die Priorität des F.bildes. Betrachtet man die Gründe, welche die einzelnen Forscher dazu führten, dem Bilde des F. die Priorität vor der Akrostichis zu geben, so sind es folgende: Entweder wollte man das christl. F.symbol in irgendeiner Form von religionsgeschichtlichen Vorbildern ableiten, oder man wollte das F.symbol aus dem NT, aus eucharistischen oder tauftheologischen Beziehungen erklären. Es erübrigt sich heute, auf die religionsgeschichtlichen Versuche Useners u. Pischels näher einzugehen (vgl. Dölger 1, 21/33; H. Oldenberg, Altindisches u. Christliches: ZDMG 59 [1905] 627; R. Garbe, Indien u. das Christentum [1914] 68). Die Rückführungsversuche auf das Judentum u. den Osiriskult wurden bereits erwähnt (s. o. Sp. 966 u. 1014ff). Dem NT konnte lediglich die F.fangsymbolik entnommen werden, aus der sich das Bild des F. für die Christen entwickelte jedoch keine auf Christus bezogene F.symbolik. Exegetische Versuche der Väter, den F. der ntl. Gleichnisse, der Mahlszenen usw. auf Christus zu deuten, setzen das F.symbol bereits voraus. Gleiches gilt jedoch auch für die Beziehungen, die in frühen Inschriften u. Väterschriften zwischen dem F.symbol u. der Taufe oder Eucharistie hergestellt wurden: stets ist die F.symbolik, oft auch die Akrostichis schon vorausgesetzt. Daß der so oft unternommene Versuch, in den Quellen eine ‚ursprüngliche' taufsymbolische oder eucharistische Bedeutung des F.symbols festzustellen, zum Scheitern verurteilt ist, ergibt sich aus den wechselseitigen Widerlegungen der Vertreter entgegengesetzter Richtungen. Dölger hielt es für ‚sehr wahrscheinlich', daß die Bezeichnung der Eucharistie als Genuß des großen F. in der aus Phrygien stammenden Aberkiosinschrift in Hinblick auf den syrischen Mysterienbrauch der hl. F.speise entstanden sein könne, u. zwar im Sinne der Opposition. Die Eucharistie wäre dann der wahre F., den nicht nur die Priester essen dürfen (1, 139). Zur Tatsache, daß ein F.mahl der Atargatispriester nur bei einem unkritischen Autor (Athen.) mit Berufung auf einen ebenso unkritischen Gewährsmann (Mnaseas) erwähnt wird, s. o. Sp. 976. Dölger stellte also das eucharistische F.symbol den hl. F. der Atargatis gegenüber. Eine Beziehung zum Atargatis-Sohn ΙΧΘΥC hielt er mit Recht für unwahrscheinlich, da wir nichts von einer göttlichen Verehrung dieses ΙΧΘΥC wissen u. das eucharistische F.symbol mit dieser Parallele nichts an Klarheit gewönne, da es sich bei diesem um den F. als Speise handelt (1, 142). Obwohl Dölger im folgenden sehr wesentliche Untersuchungen zur Entstehung der Akrostichis vorlegte, hielt er an der Annahme der Priorität des bildlichen F.symbols fest (wenn er auch zwischen beiden zeitlich kaum einen Unterschied annahm), weil es ihm ‚immer noch das Natürlichste' schien, daß das früher entstandene F.symbol die Umschreibung des ἰχθύς zu Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ gebracht habe (1, 405; vgl. 1, 442f). – Cumont übernahm das Ergebnis Dölgers u. bekräftigte es folgendermaßen: ‚Die Vermutung, daß die Kürzung I. älter sei als das Fischsymbol u. zu diesem Anlaß gegeben hätte, ist meines Erachtens unannehmbar. Man wäre wohl nie auf den sonderbaren, ja anstößigen Vergleich des Heilandes mit einem Fische geraten, wäre nicht der Fisch seit alter Zeit in Syrien göttlich verehrt worden. Die Buchstabenspielerei ist die Folge, nicht die Ursache des Sinnbildes' (Cumont, Ichth. 850). Doch widerspricht dies den Ergebnissen Dölgers insofern, als dieser keine göttliche Ver-

ehrung des F. oder auch eine Bedeutung des F. als Sinnbild einer Gottheit in Syrien festgestellt hatte (vgl. Dölger 2, 489). – In seiner Rezension des Buches von Schultze schrieb Dölger, es sei die ‚Bezeichnung Christi als 'Fisch' nur verständlich als eine Opposition gegen die antike Auffassung des Fisches als Lebenssymbol' u. wies weiter darauf hin, daß der F. Totenspeise, Glückssymbol, exorzistisches Zeichen usw. sein könne, ohne daß an Christus gedacht wurde (ThRev 13 [1914] 21). Im 2. Bande seines Fisch-Werkes wies Dölger nach Behandlung des F. im Atargatiskult auf die von ihm zusammengestellten ΙΧΘΥC-Inschriften auf syrischen Türstürzen hin (vgl. Dölger 1, 248/57) u. folgerte: ‚Das antike Glückssymbol des Fisches ist durch den christlich gedeuteten Fisch = Christus nach einer häufig geübten Sitte der christl. Mission verdrängt worden' (2, 197). Doch wenden sich die paganen Vorbilder für solche Türinschriften nicht an Atargatis oder ihren Sohn ΙΧΘΥC, sondern an Herakles (s. o. Sp. 1046); auch ein F. als Glückssymbol erscheint auf ihnen nicht. Daher war Dölger zunächst auch nicht von einem selbständigen, umfassenden F.symbol für Christus ausgegangen, dem in der gesamten Umwelt des Frühchristentums kein gleichrangiges paganes F.symbol einer Gottheit entsprochen hätte, sondern er hatte an die in der Aberkiosinschrift ausgesprochene Bezeichnung der Eucharistie als großer F. angeknüpft. Doch Dölgers Theorie von der Entstehung des eucharistischen F.-symbols als Opposition zum hl. F. der Atargatis impliziert, von der dürftigen Bezeugung eines F.mahles der Atargatispriester abgesehen, eine primär eucharistische Bedeutung des F.symbols, die aus der Aberkiosinschrift nicht zu entnehmen ist: in ihr wird nicht nur vom F. der Eucharistie gesprochen, sondern auch von dem überaus großen u. reinen F. von der Quelle, den eine reine Jungfrau gefangen hat. Der F. hat also über den eucharistischen Bezug hinaus eine umfassendere Symbolbedeutung. Tertullian erwähnt einen eucharistischen Bezug des ΙΧΘΥC nicht, u. in späteren Quellen tritt der sekundäre Charakter der Eucharistiebeziehung des F. gegenüber einer allgemeineren Symbolbedeutung des F.bildes oder der Akrostichis noch stärker hervor als in der Aberkiosinschrift. Daß in dieser die Auflösung des Wortes ΙΧΘΥC in die der Akrostichis zugrunde liegenden Worte nicht gegeben wird, entspricht der auch in Paralleldenkmälern üblichen mystischen Sprache, die unverhüllte Hinweise auf das religiöse Bekenntnis vermied (vgl. o. Bd. 1, 16), u. besagt nicht, daß dem Aberkios die Akrostichis unbekannt war. Auch Tertullian gibt diese Auflösung nicht. – Die bildlichen Denkmäler tragen zur Klärung der ursprünglichen Bedeutung des bildlichen F.symbols für Christus nichts bei: abgesehen von ihrer Entstehungszeit nach den frühesten schriftlichen Quellen sind sie in sich selbst vieldeutig. Mit der Unmöglichkeit, eine primär eucharistische Bedeutung des F.symbols zu erweisen, ist zwar nicht ausgeschlossen, daß syrische oder kleinasiatische Christen das F.symbol in Opposition zu den F. der Atargatis setzten; doch entfällt mit ihr die Möglichkeit, den Ursprung des F.-symbols für Christus aus der Opposition zum syrischen ‚F.mahl' (s. o. Sp. 976) herzuleiten. – Welche allgemeine Beziehung bestand aber zwischen Christus u. dem F.? Dölgers Untersuchungen u. die obigen Ausführungen zum F. im außerchristlichen Bereich zeigen, welche vielfältigen Bedeutungen der F. in der paganen Umwelt des frühen Christentums haben konnte. Die Äußerungen des Clemens zum Siegelbild des F. schließen für das weite Gesichtsfeld dieses Autors ein bedeutendes paganes F.symbol einer Gottheit aus (s. o. Sp. 1027). Will man den Ursprung des F.symbols für Christus im bildlichen Symbol sehen, so stellt sich wegen des Fehlens einer immanenten Beziehung zwischen Christus u. dem Bilde des F. sogleich die Frage, welche der vielen in der paganen Umwelt vorhandenen Bedeutungen das F.symbol für Christus haben sollte. Was sollte dies Bild über Christus aussagen, wenn nicht zunächst eine Beziehung zwischen dem F. u. Christus hergestellt war? Die Schwierigkeit des Fehlens einer solchen Beziehung läßt sich im Blick auf die bildliche Darstellung des F.symbols noch präzisieren. Es wurde im Vorausgehenden gezeigt, daß in kaiserzeitlichen Mahldarstellungen der F. ohne jede symbolische Bedeutung einen bevorzugten Platz einnahm u. daß er diesen Platz auch in christl. Darstellungen behielt (s. o. Sp. 1060). Außerdem wurde dargelegt, daß F.darstellungen rein dekorativen oder allenfalls apotropäischen bzw. glücks- u. sepulkralsymbolischen Charakters in der paganen römischen Kunst sehr beliebt waren. Es dürfte daher gar nicht möglich gewesen sein, solchen F.darstellungen christliche Dar-

stellungen mit eigenständiger Symbolbedeutung gegenüberzustellen, ohne daß diese zunächst eindeutig fixiert war.

4. Die Akrostichis IXΘYC als Ursprung der F.symbolik für Christus. Die soeben dargelegten Schwierigkeiten, die sich dem Versuch entgegenstellen, das bildliche F.symbol als Ursprung der F.symbolik für Christus anzusehen, führen zwangsläufig zu der Frage, ob nicht die Akrostichis Ausgangspunkt dieser Symbolik gewesen sein könne. Dölger wandte gegen den Versuch von Schultze, der IXΘYC-Kürzung die Priorität zuzuschreiben, ein, dieser habe ,keinen zwingenden Beweis zu erbringen vermocht' (ThRev 13 [1914] 21f). Doch hat auch Dölger für die Priorität des bildlichen Symbols diesen Beweis nicht vorgelegt. Es soll im folgenden nicht versucht werden, einen solchen Beweis für die Priorität der Akrostichis zu führen, sondern lediglich gezeigt werden, daß diese keineswegs unmöglich, sondern eher wahrscheinlich ist. Hierzu besteht heute alle Veranlassung: wie oben deutlich gemacht werden konnte, müssen viele früher als christlich angesehene F.darstellungen als pagan gelten; je besser wir jedoch erkennen, daß schon in der Umwelt des Frühchristentums vielfältiger Gebrauch von F.darstellungen gemacht wurde, desto schwerer wird es verständlich, wie eine eigenständige F.symbolik für Christus hätte entstehen können, ohne daß zuvor die fehlende Beziehung zwischen Christus u. dem F. durch die Akrostichis IXΘYC hergestellt worden war. Zur Herkunft u. Bedeutung der christologischen Titel Gottessohn u. Soter sei auf die Literatur zu Christus, Gottessohn u. Soter verwiesen (vgl. zuletzt mit ausführl. Bibliogr.: B. M. F. van Iersel, ,Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten [Nijmegen 1961]; P. Beskow, Rex Gloriae [Uppsala 1962] bes. 64. 67; O. Cullmann, Die Christologie des NT [3][1963] bes. 245/52. 276/313; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel [1963] bes. 280/7). – Die Abkürzung von häufig vorkommenden Worten durch den oder die ersten Buchstaben bzw. den ersten u. den letzten Buchstaben in Inschriften, Urkunden u. auf Münzen war in der Antike allgemein üblich. ,Buchstabenspielereien' waren in hellenistischer u. römischer Zeit sehr beliebt (s. *Akrostichis, *Buchstaben, *Magie, *Zauberworte; vgl. C. Bonner, Studies in Magical Amulets [1950]; A. Barb, Abraxas-Studien: Hommages W. Deonna = Coll. Latomus 28 [1957] 76/80). Daß es nicht ,selbstverständlich immer gegebene Worte waren, mit denen so gespielt wurde' (Usener 224), läßt sich an Beispielen zeigen, in denen sogar solche Anfangsbuchstaben zusammengestellt wurden, deren Reihe kein neues Wort ergab. Hierfür sei an die Abkürzung ⳩ erinnert (Testini, Archeol. 1, 361: seit Ende des 2. Jh.; zuletzt Becatti 115f; A. Chastagnol, Le sénat romain sous le règne d'Odoacre [1966] 34f). Für die Buchstabengruppe MHCZN auf einer Abrasax-Gemme konnte G. W. Elderkin an Hand von Inschriften aufzeigen, daß hier die Anfangsbuchstaben von MITHRAS, HELIOS, SELENE, ZEUS u. NIKE vereinigt sind (A Gnostic Amulett: Hesperia 2 [1933] 475/9). Im christl. Bereich war die seit der 1. Hälfte des 4. Jh. belegte Buchstabengruppe XMΓ sehr beliebt (vgl. Dölger 1, 298/317; Jalabert-Mouterde 1, 152/4; M. Manfredi: PSI 13 [1953] 183/6; Testini, Archeol. 1, 359f). Unter den verschiedenen Deutungsversuchen dieser Buchstaben finden sich allerdings neben akrostichischen auch gematrische (*Gematrie). Zufällig geben auch die frühesten literarischen Belege für das hier interessierende Faktum, daß der Name Ἰησοῦς schon im 2. Jh. mit IH oder I abgekürzt wurde, Beispiele für die Gematrie (zur Abkürzung IH: PsBarn. ep. 9, 8; Clem. Alex. strom. 6, 11, 84 u. a.; M. Aubineau: RevHistÉccl 61 [1966] 12f; vgl. F. J. Dölger, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens 1: JbAC 1 [1958] 5/19, bes. 14f mit Hinweis auf ein Pap.-Frg. der Mitte des 2. Jh.; zur Abkürzung I: Clem. Alex. paed. 2, 43, 3; 2, 89, 1; strom. 6, 145, 7; Orig. in Mt. comm. ser. 142; vgl. Dölger aO. 3: JbAC 3 [1960] 5/16, bes. 15f). – Der Namensgebrauch des Titels Χριστός ist für das 2. Jh. gesichert; vgl. Dölger 1, 354, wo darauf verwiesen ist, daß schon bei Ignatius v. Antioch. die Zusammenstellung Ἰησοῦς Χριστός 112 mal gebraucht wird (Ἰησοῦς 3x; Χριστός 7x; Χριστὸς Ἰησοῦς 13x). Zur Erstarrung des Χριστός u. seiner Verwendung als Cognomen s. zuletzt F. Hahn, Christol. Hoheitstitel (1963) 218/25; vgl. dort auch zur Verbindung der Titel Christus u. Gottessohn. Die Bezeichnung Christi als Gottessohn erscheint in den Schriften des NT in den Formen υἱὸς τοῦ θεοῦ oder υἱὸς θεοῦ; in der Literatur des 2. Jh. wurde jedoch die Form θεοῦ υἱός bereits häufig ge-

braucht (Dölger 1, 404f). Daß auf diese Umstellung der häufige Umgang mit der Kaisertitulatur in Inschriften, Urkunden, Eidesformeln u. auf Münzen einen Einfluß hatte, dürfte sicher sein. Die Frage, ob die kultische Bedeutung der entsprechenden Kaisertitel stark genug war, um eine christliche Opposition hervorzurufen, ist im Zusammenhang ohne Bedeutung (*Herrscher); für eine solche Veränderung im Sprachgebrauch reicht die Gewöhnung an die Wortstellung der Kaisertitel im Alltagsleben als Erklärung völlig aus (zum Kaisertitel Θεοῦ υἱός vgl. Dölger 1, 388/95; A. Deissmann, Licht vom Osten [1923] 294f; J. Vogt, Die alexandrin. Münzen [1924] 13; E. Seidl, Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht: Münchener Beiträge zur Papyrusforschung 17 [1933] 10f). Wenn man die angeführten Einzelheiten zusammenfaßt: die antike Kürzungsgewohnheit für Titel, die Freude an Buchstabenspielen, die Entstehung der Namensform Ἰησοῦς Χριστός u. die Wortumstellung der Gottessohnbezeichnung zu Θεοῦ υἱός, so kommt man zu dem Ergebnis, daß die Christen im 2. Jh. zwangsläufig darauf stoßen mußten, daß die Anfangsbuchstaben ΙΧΘΥ ein sinnvolles, als Kurz- u. Merkformel des Christusbekenntnisses verwendbares Wort ergaben, wenn man die offene Endsilbe durch ein C schloß. Dieses Sigma konnte zunächst als Endbuchstabe des Wortes υἱός gelten: Abkürzungen durch den Anfangs- u. Endbuchstaben waren der Antike geläufig (zur Abkürzung YC für YIOC s. L. Traube, Nomina sacra [1907; Nachdr. 1967] 116f). Es konnte jedoch nicht ausbleiben, daß man diesem Buchstaben auch bald die Bedeutung des Anfangsbuchstabens eines neuen Wortes gab, für das man das seit dem Hellenismus in der Götter- u. Herrscheranrede gebräuchliche u. im NT für Christus belegte Cωτήρ wählte. – Konnten oben die bei der Annahme einer Priorität des bildlichen F.symbols für Christus zwangsläufig auftretenden Fragen nicht beantwortet werden, welche Beziehung denn zwischen Christus u. dem F. bestanden hätte oder was das bildliche Symbol des F. in der Anwendung auf Christus hätte bedeuten sollen, so stellen sich diese Fragen bei der Annahme einer vom Bild des F. unabhängigen akrostichischen Entstehung der ΙΧΘYC-Formel als Ursprung der F.symbolik nicht. Denn diese Formel stellte eine Beziehung zwischen Christus u. dem F. im Sinne einer sprachlichen Symbolik her, deren Grundlage, das Wort ΙΧΘYC, als Akrostichis der Christusnamen u. -titel eindeutig bestimmt war. – Es ist verständlich, daß man der Versuchung nicht widerstehen konnte, nachdem durch diese Formel gleichsam eine Namensbeziehung zwischen dem F. u. Christus hergestellt war, nun auch das bildliche Symbol des F. auf Christus anzuwenden. Doch ist es kein Zufall, daß die literarischen Zeugnisse für die Anwendung des bildlichen Symbols auf Christus mehrere Bedeutungsrichtungen zeigen (s. o. Sp. 1032ff), daß F.darstellungen, die auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit als Wiedergabe des F.symbols für Christus angesehen werden können, äußerst selten sind (s. o. Sp. 1057f) u. daß wir kein Denkmal großer Kunst mit einem F. als Christussymbol besitzen (vgl. zu letzterem H. Jursch, Die altchristl. Symbole, ihre Eigenart u. ihre Bedeutung für die Gegenwart: Wiss. Zs. Univ. Jena 6 [1957] 397/424, bes. 410). Bezeichnend ist außerdem, daß in der offiziellen Liturgie, soweit wir diese zurückverfolgen können, das Bild des F. für Christus nicht verwandt wurde (A. Allgeier, Vidi aquam: RQS 3 [1931] 23/41). Diese Tatsachen sind nur schwer zu erklären, wenn man annimmt, daß die Christen den F. als ‚elemento fondamentale della loro simbologia' betrachteten (so: Guarducci 2, 433). Sie erklären sich leicht, wenn man sich bewußt ist, daß eine ursprüngliche Beziehung zwischen Christus u. dem Bilde des F. nicht bestand, u. wenn man annimmt, daß erst nach Fixierung der Akrostichis ΙΧΘYC der Versuch gemacht wurde, Beziehungen zwischen dem bildlichen F.symbol u. Christus herzustellen. Eine große Zukunft konnten solche Versuche nicht haben, zumal gerade dort, wo am leichtesten Beziehungen aufzufinden waren, nämlich auf dem Gebiet der Eucharistie-Symbolik, der bildlichen Darstellung des Symbols die Schwierigkeit entgegenstand, daß der F. ohnehin in paganen Mahldarstellungen einen bedeutenden Platz einnahm. Bei dem hier angedeuteten Verhältnis zwischen Akrostichis u. bildlichem Symbol wird auch verständlich, daß noch im 5. Jh. die F.symbolik für Christus auf die Akrostichis zurückgeführt wurde (Maximinus eps. Goth.; Quodvultdeus, s. o. Sp. 1032), oder für die Akrostichis Erklärungen gegeben wurden, die ganz offensichtlich niemals zur Bildung einer F.-symbolik für Christus hätten führen können

(Augustinus; Maximinus eps. Goth.; s. o. Sp. 1034).

5. Entstehungsort u. -zeit. Dölger glaubte aufgrund seiner Annahme einer Entstehung des F.symbols als eucharistisches Oppositionssymbol gegen die F. der Atargatis den Ursprung sowohl des bildlichen Symbols wie auch der Akrostichis in Syrien lokalisieren zu können (Dölger 1, 443; vgl. Cumont, Art. Ichthys 850). Man wird sich heute darauf beschränken müssen, griechisch sprechenden Christen die Feststellung zuzuschreiben, daß die Abkürzungsbuchstaben der Namen u. Titel Christi das Wort ΙΧΘΥC ergaben. Wegen der starken Verbreitung der griech. Sprache in der Kaiserzeit wäre selbst Rom damit nicht ausgeschlossen. Für die Entstehungszeit ist ein terminus ante quem durch die Abfassungszeit der Schrift Tertullians über die Taufe gegeben (198/200 nC.: Quasten 2, 280). Da für die ,Erfindung' der Akrostichis die Reihenfolge der Namen Ἰησοῦς Χριστός u. der Sohnbezeichnung Θεοῦ υἱός vorauszusetzen ist (wenigstens methodisch: natürlich konnte in einer Zeit, in der Buchstabenspiele beliebt waren, das Wort ΙΧΘΥ(C) auch unabhängig von der gebräuchlichen Wortstellung gefunden werden), dürfte die 2. Hälfte des 2. Jh. als Ursprungszeit der Akrostichis u. einer beginnenden bildlichen F.symbolik für Christus wahrscheinlich sein. Der Umstand, daß das bildliche F.symbol für Christus nicht signifikant u. besonders in bildlicher Darstellung sehr vieldeutig war, die Akrostichis jedoch mit der griech. Sprache verknüpft war, dürfte als Grund dafür anzusehen sein, daß bereits im 6. Jh. der Gebrauch dieser Symbolik zu Ende ging.

H. Achelis, Das Symbol des F. (1888). – B. Andreae, Studien zur röm. Grabkunst (1963). – C. Andresen, Art. F.: RGG 2 ³(1958) 968. – P. R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen u. Römern = RVV 21, 1 (1929). – S. Aurigemma, L'Italia in Africa, Tripolitania 1: 1 I mosaici (Roma 1960); 2 Le pitture d'età Romana (Roma 1962). – G. Becatti, Scavi di Ostia 4, Mosaici e pavimenti marmorei (Roma 1961). – H. Bonnet, RL (1952). – G. Brusin-P. L. Zovatto, Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado (Udine 1957). – L. de Bruyne, Refrigerium interim: RivAC 34 (1958) 87/118; L'initiation chrétienne et ses reflets dans l'art paléochrétien: RevScRel 36 (1962) 27/85. – E. D. van Buren, The Flowing Vase and the God with Streams of Water (1933); Symbols of the Gods in Mesopotamian Art = AnalOr 23 (1945) 124/33; Fish-Offerings in Ancient Mesopotamia: Iraq 10 (1948) 101/21. – F. Cumont, Art. Ichthys: PW 9, 1 (1914) 844/50; Les religions orientales dans le paganisme Romain ⁴(Paris 1929; Nachdr. 1963). – Ch. M. Danoff-J. Wiesner-M. Fabricius, Art. F.: LexAW (1965) 971/6. – Ch. M. Danoff-J. Wiesner, Art. F.-fang u. -handel: ebd. 976f. – Ch. Desroches-Noblecourt, Un ,lac de turquoise': MonPiot 47 (1953) 1/34. – F. J. Dölger, ΙΧΘΥC 1/5: 1 ²(1928); 2 (1922); 3 (1922); 4 (1927); 5 (1943). – R. Eisler, Orpheus, the Fisher (London 1921); Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christl. Antike (1925; Nachdr. 1966). – J. H. Emminghaus, Art. F.: LThK 4 ²(1960) 153f. – F. Gerke, Die christl. Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit (1940). – V. v. Gonzenbach, Die röm. Mosaiken der Schweiz (1961). – E. R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period 1/12 (New York 1953/65). – A. Grabar, Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien 1: CahArch 11 (1960) 41/71; 2: ebd. 12 (1962) 115/52; Le premier art chrétien (Paris 1966). – M. Guarducci, I graffiti sotto la confessione di S. Pietro in Vaticano 1/3 (C. d. Vatic. 1958). – A. Hermann, Der Nil u. die Christen: JbAC 2 (1959) 30/69. – H. Hoeppener, Halieutica (1931). – Th. Hopfner, Der Tierkult der Alten Ägypter: DenkschrAkW 57, 2 (1915); Plutarch, Über Isis u. Osiris (Prag 1940/1; Nachdr. Darmstadt 1967). – Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei (1960). – H. Kees, Ägypten = HdbAltWiss 3, 1, 3, 1 (1933); Der Götterglaube im Alten Ägypten ²(1956). – O. Keller, Die antike Tierwelt 2 (1913; Nachdr. 1963) 323/93. – Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult (1927); Studien zur Entstehungsgeschichte der christl. Kunst 1: JbAC 1 (1958) 20/51; 3: ebd. 3 (1960) 112/33; 4: ebd. 4 (1961) 128/45; 8: ebd. 8/9 (1965/6) 126/70. – L. Klebs, Die Reliefs des AR (1915); Die Reliefs u. Malereien des MR (1922); Die Reliefs des NR (1934) = Klebs 1/3. – C. S. Köhler, Das Tierleben im Sprichwort der Griechen u. Römer (1881; Nachdr. 1967). – C. H. Kraeling, The Synagogue = Excavations at Dura-Europos, Final Report 8, 1 (New Haven 1956). – La Mosaïque Gréco-Romaine, Colloque int. Centre nat. 1963 (Paris 1965). – H. Leclercq, Art. ΙΧΘΥC: DACL 7, 2 (1927) 1990/2086. – D. Levi, Antioch Mosaic Pavements 1/2 (Princeton 1947). – J. Märki-Boehringer–F. W. Deichmann–Th. Klauser, Frühchristl. Sarkophage in Bild u. Wort = AntKunst Beih. 3 (1966). – A. Moortgat, Die bildende Kunst des Alten Orients u. die Bergvölker (1932); Vorderasiatische Rollsiegel, Staatl. Mus. Berlin (1940). – C. R. Morey, The Origin of the Fish-Symbol: PrincThRev 8 (1910) 93/106. 231/46. 401/32; ebd. 9 (1911) 268/

89; ebd. 10(1912) 278/98. – K. Parlasca, Die röm. Mosaiken in Deutschland (1959). – J. B. Pitra, ΙΧΘΥC sive de pisce allegorico et symbolico: Spicilegium Solesmense 3 (1855) 499/543. – J. B. Pritchard, The Ancient Near East in Pictures (Princeton 1954). – H. Rahner, Symbole der Kirche (Salzburg 1964). – J. B. De Rossi, De christianis monumentis ΙΧΘΥΝ exhibentibus: Spicilegium Solesmense 3 (1855) 545/84. – A. Rumpf, Die Meerwesen auf den antiken Sarkophagreliefs = Sark. Rel. 5, 1 (1939). – S. J. Saller-B. Bagatti, The Town of Nebo (Jerusalem 1949). – M. Simon, Symbolisme et tradition d'atelier dans la première sculpture chrétienne: Actes 5. Congr. intern. arch. chrét. Aix-en-Provence 1954 (Paris 1957) 307/19. – J. Scheftelowitz, Das F.symbol in Judentum u. Christentum: ARW 14 (1911) 1/53. 321/92. – V. Schultze, ΙΧΘΥC (1912). – A. Stuiber, Refrigerium interim (1957). – P. Testini, Archeologia cristiana 1 (Roma 1958); Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma (Bologna 1966). – J. M. C. Toynbee, Art in Roman Britain [2](London 1963). – H. Usener, Die Sintfluthsagen (1899). – J. Villette, Une coupe chrétienne: MonPiot 46 (1952) 131/51. – J. Vogel, Le repas sacré au poisson chez les chrétiens: RevScRel 40 (1966) 1/26. – W. F. Volbach, Frühchristl. Kunst (1958). – Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RVV 9,1 (1910). – E. Weigand, Die spätantike Sarkophagskulptur im Lichte neuerer Forschungen: ByzZ 41 (1941) 104/64. 406/46. – A. Wiedemann, Der Tierkult der alten Ägypter = AO 14, 1 (1912). – J. Wilpert, Principienfragen der christl. Archäologie (1889).

J. Engemann.

Fischsymbolik s. Fisch, Fischer, Fischfang.

Flabellum s. Fächer (o. Sp. 217/36).

Flagellum s. Geißelung.

Flamen s. Priester.

Flasche s. Glas.

Flavianus Nicomachus I u. II s. Nicomachus Flavianus I u. II.

Flavius Josephus s. Josephus Flavius.

Fledermaus.

Die F., νυκτερίς, vespertilio, gehört zu den Handflüglern (Chiropteren). Sie ist ein Säugetier mit Flughaut, das auch lauf- u. kletterfähig ist. Zum Schlafen hängt sie sich an den Fußzehen auf. Sie hat die Zähne eines Insektenfressers. Das Weibchen bekommt ein oder zwei Junge, die es mit sich herumträgt.

A. Nichtchristlich. I. Griech.-römisch. a. Naturgeschichte. Von den Nachrichten der antiken Autoren über die F. werden hier nur diejenigen wiedergegeben, die in den naturgeschichtlichen Angaben der Kirchenväter eine Entsprechung haben; für die übrigen vgl. Wellmann 2740/2 u. Keller 11 (zur F. bei den Ägyptern vgl. u. Sp. 1101). Die F. wird charakterisiert als Nachttier (Aristot. hist. an. 488a 25), sie kann bei Sonne nicht sehen (Sext. Emp. phys. 1, 247; Soph. frg. 681 N. = Suda s. v. ἀντάρης: ἀντάρης νυκτερὶς ὄψεσι). Dementsprechend hat sie den Namen vom späten Abend (Ov. met. 4, 415). Sie wird eingeordnet unter die Hautflügler (Aristot. hist. an. 490a 8; Aristoph. Byz. hist. an. epit. 1, 18; 2, 436 [4. 120 L.]; Plin. n. h. 10, 168; 11, 228; Macrob. sat. 7, 16, 7). Die scheinbare Doppelnatur der F. als geflügeltes Tier u. Vierfüßler (Aristot. part. an. 697b; vgl. auch Aristot. hist. an. 487b 23; Macrob. aO.) u. Säugetier, das Zähne hat (Aristot. hist. an. 511a 31; Aristoph. Byz. 1, 18; 2, 436; Antig. Caryst. hist. mirab. 22; Artemidor. on. 3, 65; Plin. n. h. 10, 168; 11, 164. 232; Macrob. aO.; Horapollo 2, 53), wird immer wieder hervorgehoben. Ausdrücklich Vogel genannt wird sie von Antigonos v. Karystos, Sextus Empiricus, Artemidor (vgl. auch PGM XII 384: ὀρνύφιν), während Aristoteles u. nach ihm Aristophanes v. Byz. (vgl. auch Aesop. fab. 182; u. Sp. 1100; Horapollo 2, 53) sie zu den πτηνά bzw. πτηνικοί rechnen, da sie sich bewußt sind, daß es sich um ein Säugetier handelt (dies betont W. K. Kraak, De vleermuis: Hermeneus 20 [1949] 149/52). Die entsprechende Bezeichnung bei Varro (Men. frg. 13; vgl. u. Sp. 1100) u. Plinius ist volucris, u. Macrobius sagt: incertae naturae est. Am detailliertesten ist die Schilderung des Aristophanes v. Byz. 2, 436; er sagt u. a., die F. habe je fünf Finger bzw. Zehen an Händen u. Füßen wie die Mäuse, das Gesicht aber u. die Eingeweide seien dem Schwein ähnlich. Das Geräusch, das die F. von sich gibt, wird mit τρίζειν u. stridere bezeichnet (Hom. Od. 24, 6; Herodt. 3, 110; 4, 183; Plut. moral. 567E; Anth. Lat. 762, 39; Ov. met. 4, 413).

b. Medizinische Verwendung. Die F. wird bei der medizinischen Behandlung von Menschen u. Tieren gebraucht (vgl. Wellmann 2742; es

werden im folgenden nur die bei ihm noch nicht genannten Belege angeführt). Für den Menschen verwendet man neben der Galle (Marcell. med. 26, 51 [CML 5, 198f]), den Flügeln, dem Gehirn (Plin. n. h. 30, 70; Marcell. med. 26, 51 [5, 198f]), der Asche (Soran. 2, 28 [CMG 4, 75]) am häufigsten das Blut (Marcell. med. 8, 181 [5, 73]; 27, 33 [5, 211f]; 27, 83 [5, 215]; 28, 45 [5, 224]; vgl. auch Ser. Samm. 663f). Zur Verwendung der ganzen F. im MA vgl. S. Hildegardis phys. 6, 61 (PL 197, 1308C).

c. Aberglaube. Als Amulett kann die ganze, dreimal ums Haus bzw. die Schafställe getragene u. dann am Fenster oder über der Tür befestigte F. dienen (Plin. n. h. 29, 83); doch gibt auch ein mit F.blut beschriebenes Amulett Schutz (Kropp, Zaubert. 13, 30 [2, 32]). Magische Wirkung hat eine mit F.blut beschriebene Geierhaut (W. Kroll: Catal. cod. astrol. Graec. 6 [1903] 61f; Eitrem, Opferr. 61. 62_1) u. eine mit F.blut bestrichene Bleiplatte (PGM XXXVI 231/4). Die Tatsache, daß die F. ein Nachttier ist, ist wohl der Grund dafür, daß man glaubte, sie verbanne den Schlaf. Der getrocknete Kopf der F., umgebunden, hält den Schlaf fern (Plin. n. h. 30, 140). Um schlaflos zu machen, beschreibt man den rechten u. linken Flügel der F. mit Zauberworten (PGM VII 652/60); zum gleichen Zweck wird PGM XII 376/97 der rechte u. linke Flügel einer lebenden F. gefordert. Für einen schlafraubenden Zubringezauber braucht man die Augen einer F., die man lebend wieder freiläßt (PGM IV 2943/8; weitere Beispiele für die magische Verwendung der F. bei Wellmann 2742; Keller 12f). Als Traumerscheinung bedeutet nach Artemidor (3, 65) die F. gleich den anderen Nachtvögeln (s. J. Opelt, Art. Eule: o. Bd. 6, 891) Schlechtes, nur für schwangere Frauen ist sie ein gutes Vorzeichen.

d. Bildersprache. Homer (Od. 24, 1/9) vergleicht die Seelen der erschlagenen Freier, die von Hermes zum Hades geführt werden, mit F., die im Winkel einer ungeheuren Höhle schwirrend umherfliegen, wenn eine sich aus der Kette (ὁρμαθός) gelöst hat, in der sie aneinander am Felsen hängen; ein Vergleich, aus dem man, m. E. zu Unrecht, den Schluß auf eine bei Homer noch vorhandene Vorstellung von der Vogelgestalt der Seele gezogen hat (so G. Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur u. Kunst [1902] 20f; nach ihm Wellmann 2743). Plutarch (moral. 567E) läßt Thespesios schildern, wie die Seelen der Toten, für deren Vergehen die Nachkommen noch büßen mußten, von den Seelen der Nachkommen verfolgt werden, indem diese sich schwirrend wie Bienen oder F. an sie hängen (*Flügel der Seele). Odysseus klammert sich bei der Charybdis wie eine F. an den Feigenbaum (Od. 12, 432f). Die böotische Reiterei schmiegt sich wie F. an die Mauern von Argos (Xen. Hell. 4, 7, 6). Auf die scheinbare Doppelnatur der F. als Vogel u. Säugetier (vgl. o. Sp. 1098) wird mehrfach Bezug genommen; so in dem von Platon erwähnten Kinderrätsel vom Eunuchen u. der F. (rep. 479C; die Belege für das Rätsel zusammengestellt bei K. Ohlert, Rätsel u. Gesellschaftsspiele der alten Griechen [1886] 28f; vgl. dazu noch Suda s. v. νυκτερίς); so auch in einer Fabel des Aesop (182 [2, 1f Hausrath]), in der die F. sich vor dem Wiesel rettet, indem sie das eine Mal erklärt, sie sei eine Maus u. kein Vogel, das andere Mal, sie sei keine Maus, sondern eine F.; sie wird dadurch zum Vorbild für geschickte Anpassung an die jeweilige Situation. Aus Varro (Men. frg. 13 bei Non. Marc. 46, 47 [1, 67 Lindsay]) ist die Frage überliefert: ‚quid multa? factus sum vespertilio neque in muribus plane neque in volucribus sum.' Daß die F. ein Nachtvogel ist, spinnt Aesop (181, 36 [1, 206/8; 2, 170 H.]) zu der Erzählung aus, sie habe bei einem Schiffbruch ihr geliehenes Geld verloren u. suche aus Furcht vor ihren Gläubigern ihre Nahrung nur nachts (die F. als Gesprächspartner bei Aesop. 48 [1, 66f H.]). Als Nachtvogel ist die F. auch der einzige Vogel, der auf der Insel der Träume des Lukian (ver. hist. 2, 33) in ungeheurer Menge vorhanden ist (vgl. F. Ollier, Lucien Histoire Vraie [Paris 1962] 83). Chairephon, der Schüler des Sokrates, erhielt von Aristophanes den Beinamen F. (av. 1296. 1564; Schol. Plat. apol. 20E [421 Greene]); wie die Scholien erläutern, weil er dunkel u. bleich war (av. 1296) oder weil weder die F. noch die Philosophen bei Tag erscheinen, da die letzteren im Verborgenen philosophieren (av. 1564). Aristoteles (met. 993b) sagt, was die Augen der F. seien in bezug auf das Tageslicht, sei der νοῦς der Seele in bezug auf die Dinge, die von allen von Natur aus die evidentesten seien. – Zur Sage, daß die drei Töchter des Minyas zur Strafe für die Mißachtung des Dionysos in F. verwandelt wurden, vgl. Wellmann 2741; F. A. Voigt, Art. Dionysos: Roscher, Lex. 1, 1, 1052f.

e. Darstellung. Aus der ägypt. Spätzeit stammt die im Mus. Leiden befindliche Bronzefigur einer F. aus Benha (Katalog Rijksmuseum-Amsterdam, 5000 jaar kunst uit Egypte uit de musea van Kaïro, Alexandrïe en Leiden, Dec. 1960, nr. 123, Abb. 41; G. Roeder, Ägypt. Bronzefiguren [1956] 384 § 514). Zu dieser u. vier weiteren erhaltenen ägypt. F.darstellungen vgl. J. Vandier d'Abbadie, A propos d'une chauve-souris sur un ostracon du Musée du Caire: BullInstFranç ArchOr 36 (1936) 117/23. Vandier (aO. 122f) hält es für möglich, daß die F. bei den Ägyptern ebenso wie bei den Juden zu den ,animaux néfastes' gehörte u. deshalb nicht häufiger dargestellt wurde. Von angeblichen Hieroglyphen in F.gestalt bzw. mit Verwendung eines F.flügels als Zeichen berichtet Horapollo 2, 52. 53. 64 (zur Bezeichnung für F. in hieroglyphischen u. koptischen Texten vgl. Vandier aO. 121f). Ob auf einer mesopotamischen Alabasterlampe aus der Jemdet-Nasr-Nekropole in Ur eine F. dargestellt ist, ist zweifelhaft (E. Douglas van Buren, The Fauna of ancient Mesopotamia: AnalOr 18 [1939] 24; diesen u. die ägypt. Belege verdanke ich A. Hermann). Der von Reinach, Répert. stat. 2, 1, 1770 abgebildete Gipsabdruck einer röm. Lampe mit einer F. (damals Mus. Stuttgart) ist heute im Württembergischen Landesmuseum Stuttgart nicht nachzuweisen.

II. Semitisch. Am Ende der beiden Kataloge unreiner Vögel Lev. 11, 19 u. Dtn. 14, 18 (Bodenheimer 215) wird auch die F. (zur Bezeichnung I. Opelt, Art. Eule: o. Bd. 6, 895) als unreines Tier genannt, das nicht gegessen werden soll (J. Döller, Die Reinheits- u. Speisegesetze des AT: Atl. Abh. 7, 2/3 [1917] 204); wie G. R. Driver (Birds in the Old Testament: PalestExplQuart 87 [1955] 7. 18f) meint, weil sie ungenießbar u. von widerwärtiger Beschaffenheit sei. In der babylon. Stadt Borsippa dagegen wurden die dortigen großen F. gefangen, eingesalzen u. gegessen (Strabo 16, 1, 7; Bodenheimer 140). Jes. 2, 20 werden die F. ebenfalls erwähnt: vor dem Schrecken Jahwes wirft der Mensch die silbernen u. goldenen Götzen, die er sich zur Anbetung machte, den Ratten u. F. hin, so daß sie in die Bergklüfte u. Felsspalten kommen. In der Vulgata erhält die Stelle einen anderen Sinn: die Götzenbilder selbst, die weggeworfen werden, werden als Maulwürfe u. F. bezeichnet. Nach Baruch (Ep. Jer. 6, 21) fliegen auf Leib u. Haupt der babylon. Götterbilder F., Schwalben u. andere Vögel, wodurch die Nichtigkeit dieser Götter veranschaulicht werden soll. Der Talmud (zum Namen der F. im Talmud vgl. Lewysohn 102) nennt die F. als Beispiel eines Nachtvogels (b. Jōm Ṭōb 7a; b. Ḥullīn 134b; Lewysohn 103f). Als solcher erscheint sie auch in einem Gleichnis von F. u. Hahn, in dem der Hahn dem Tageslicht, d. h. dem Kommen des Messias zum Volke Israel zugeordnet wird, die F. aber der Finsternis, die dann die Heiden bedeckt (b. Sanhedr. 98b; Lewysohn 104). Unrichtig ist die Behauptung (b. Bekhor. 7b; Lewysohn 104), die F. säuge ihre Jungen, obwohl sie Eier lege. F.-blut verwendet man in der Augenmedizin (b. Šabbat 78a; Lewysohn 105).

B. Christlich. I. Naturgeschichte. Die Kirchenväter äußern sich über die F. vor allem bei der Auslegung des AT. Eine besonders lange Nachwirkung hatte die Schilderung der F. in der Auslegung des Schöpfungsberichtes durch Basilius (hex. 8, 7 [PG 29, 181 = 464 Giet]). Diese Schilderung ist wohl benutzt von PsBasil. in Is. comm. 2, 97 (PG 30, 277 A/C), übernommen in die tiergeschichtlichen Exzerpte für Konstantinos Porphyrogennetos (2,442: Sp. Lambros, Suppl. Aristotelicum 1, 1 [1885]). Eustathios machte sie schon vor 400 durch seine Hexaemeron-Übersetzung im Westen bekannt (PG 30, 955; vgl. E. Amand de Mendieta-St. Y. Rudberg, Eustathius = TU 66 [1958] 109). Ambrosius verwertete sie in seinem im Anschluß an Basilius verfaßten Hexaemeron 5, 87 (CSEL 32, 200f). Ambrosius wiederum wurde ausgeschrieben von Abt Werner v. St. Blasien (flor. ss. patrum 2 [PL 157, 1150 BC]) u. Hugo v. St. Viktor (best. et al. reb. 3, 34 [PL 177, 96 C]). Die Schilderung der F. bei Isidor v. Sevilla (orig. 12, 7, 36 Linds., übernommen von Hrabanus Maur. univ. 8 [PL 111, 246 D]), geht teilweise auf Ambrosius, teilweise auf Hieronymus (in Is. 1, 2, 19 [PL 24, 54 BC/55 A]) zurück. – Die Väter wissen von der F., daß sie bei Nacht oder am späten Abend herumfliegt u. das Licht meidet (Basil. ex. 8, 7; PsBasil. in Is. 2, 97 [PG 30, 277]; Eustath.; Ambros.; Orig. in Lev. hom. 7, 7 [GCS 29, 393]; Joh. Chrys. in Is. 2, 9 [PG 56, 39]; Hier.; Isid.; Tert. an. 32, 3 [116 Wasz.]). Ihr Name, vespertilio, wird von vesper abgeleitet (zur Wortbildung J. Charpentier: Glotta 9 [1918] 68/9; Ambros.; Isid.: pro tempore

nomen accepit); νυκτερίς heißt sie wegen des nächtlichen Umherfliegens (Hier.). Sie wird als Hautflügler klassifiziert u. beschrieben (Basil. hex. 8, 3. 7; PsBasil. in Is. 2, 97; Eustath.; Isid.); Augustin nennt sie unter den Tieren, die zwar keine Flaumfedern, aber doch Flügel haben (quod plumis careat, pennis non caret: Gen. ad litt. 15 [CSEL 18, 1, 493f] zu Gen. 1, 21). Sie ist flugfähig u. hat zugleich vier Füße (Basil. hex. 8, 7; PsBasil. in Is.; Eustath.; Ambros.; Isid.). Nach Hesych (in Lev. 3 [PG 93, 910D/911A]) fliegt sie so nahe an der Erde, daß sie beim Gehen die Flügel statt der Füße gebrauchen kann. Sie hat Zähne u. gebiert lebende Junge (Basil.; PsBasil.; Eustath.; Ambros.). Hieronymus (nach ihm Isid.) erwähnt das Geräusch (stridor), das die F. von sich gibt, u. meint, sie sehe den Mäusen ähnlich. In der Natur der F. liegt, daß sie einander lieben u. sich aneinander hängen, nach Basilius u. PsBasil. wie eine Kette (ὁρμαθός; vgl. Od. 24, 8; u. Sp. 1105), nach Eustathius wie die Angelschnur eines Fischers (velut saetae quaedam piscatoriae) u. nach Ambrosius in der Art einer Traube (quasi in speciem botryonis).

II. Theologie. Bei der Schilderung der gegenseitigen Liebe der F. (Basil.: φιλάλληλον; Eustath.: dilectio; nach Ambros.: munere caritatis bewirkt) wird betont, daß eine solche Liebe unter den Menschen nicht leicht zu finden sei, wobei nicht ausdrücklich, aber implizit das Verhalten der F. als vorbildlich erscheint. – Wie Basilius zu Anfang seiner Beschreibung sagt, gibt die Betrachtung der Eigentümlichkeiten der Nachtvögel in schlaflosen Nächten zum Lobe Gottes Anlaß. Außer mit dem Schöpfungsbericht ist die Erörterung der F. durch die Väter mit Lev. 11, 19 verknüpft. Origenes schreibt, daß, wer schlecht handelt, das Licht haßt u. meidet, wie die Nachteulen u. F., die das Gesetz unrein nennt; davon sollen die Gläubigen durch Christus befreit werden (in Lev. hom. 7, 7 [GCS 29, 393]). Isidor (quaest. in Lev. 9, 9 [PL 83, 326]) erklärt die Stelle: quando vespertilionem, quaerentes tenebris noctis similes errores. In diesem Sinne deutet noch Hrabanus Maurus die F. als error mentis (alleg.: vespertilio [PL 112 1077B]); daß sie nicht gegessen werden soll, bedeute, daß man nicht dem Irrtum folgen möge. Der von Hesych (s. oben) berichteten Eigenart, daß sie so nahe an der Erde fliege, daß sie beim Gehen die Flügel statt der Füße gebrauchen könne, entspricht eine contemplatio, die sich nur mit irdischen Dingen beschäftigt. Der Gesetzgeber nennt diese Tiere als Symbol u. Zeichen für das, wovon sich der Mensch, der sich der Betrachtung widmet, fernhalten soll. – Zu Jes. 2, 20, den er so versteht, als seien die Götzenbilder Maulwürfe u. F., sagt PsBasilius (in Is. proph. 2, 97 [PG 30, 277]): ‚Die F. verehrt, wer die Macht der der Finsternis verwandten Dämonen vergöttert'. Er vergleicht dann, im einzelnen wenig einleuchtend, die F. mit den Dämonen: wie die F. die Nacht liebt, sich in der Finsternis u. Einöde aufhält u. den Sonnenglanz nicht ertragen kann, so ist es auch die Art der Dämonen: ‚sie schaffen Einöde' u. fliehen das wahre Licht des ganzen Kosmos. Wie die F. Flügel hat, aber keine Federn, sondern mit Hilfe eines fleischlichen Häutchens fliegt, so sind auch die Dämonen körperlos u. nicht mit der göttlichen Liebe befiedert, sondern, gleichsam mit Fleisch überzogen, den stofflichen Begierden verhaftet. Wie die F. Flügel u. vier Füße hat, aber weder fest auf ihren Füßen steht noch sicher fliegt, so sind die Dämonen weder Engel noch Menschen; die Würde der Engel haben sie verloren, die Natur der Menschen besitzen sie nicht. Die F. haben im Unterschied zu den Vögeln Zähne; dementsprechend sind auch die Dämonen, anders als die Engel, rachsüchtig. Die F. legen nicht Eier wie die Vögel, sondern gebären sofort Junge; so tun auch die Dämonen sofort u. mit großer Schnelligkeit das Schlechte. Deshalb also wird im Psalm metaphorisch von denjenigen, die die Dämonen verehren, gesagt, sie verehrten die F. Auch Joh. Chrysostomus (in Is. 2, 9) versteht die F. von Jes. 2, 20 als Götzenbilder, die natürlich mit Dämonen identisch sind. Wie den F. die Sonne u. das Licht feindlich sind u. wie sie Nacht u. Finsternis lieben, so sind auch den Dämonen u. den von ihnen Irregeleiteten das Schlechte u. alle Gesetzwidrigkeit lieb, die Tugend aber zuwider. Nach Hieronymus (in Is. 1, 2, 19) werden die Götzenbilder mit F. u. Maulwurf verglichen, weil sie selbst blind u. finster sind u. von Blinden verehrt werden; desgleichen werden alle Lehrsätze, die der Wahrheit widersprechen, mit diesen Tieren verglichen. Eucherius (form. 4 [CSEL 31, 24, 16f]) schreibt zur Stelle: vespertiliones idolorum monstra tenebris dedita (wörtlich übernommen von Hraban. Maur. univ. 8 [PL 111, 246D]). Celsus verspottet das sich unter Ausschluß der Öffent-

lichkeit abspielende Leben der Christen, indem er Juden u. Christen als einen Schwarm (ὁρμαθός; vgl. Od. 24, 8) von F., Ameisen, Fröschen u. Regenwürmern bezeichnet (Orig. c. Cels. 4, 23/5 [GCS 1, 292/4]; C. Andresen, Logos u. Nomos [1955] 226/7). In seiner Antwort sucht Orig. die Gedankenlosigkeit einer solchen Schmährede aufzuzeigen. – Odyssee 24, 1/8 (s. o. Sp. 1099) wird von den Naassenern dahin ausgelegt, daß der dort genannte Hermes mit dem Logos Psychagogos identisch sei (Hippol. ref. 5, 7. 29. 34 [GCS 26, 85/7]; vgl. Andresen aO.).

III. Darstellung. In späterer Zeit wird der Teufel mit F.flügeln dargestellt (L. Réau, Iconographie de l'art chrétien 2 [Paris 1956] 61f).

F. Bodenheimer, Animal and man in bible lands = Coll. trav. Acad. Int. Hist. des Sciences 10 (Leiden 1960). – O. Keller, Die antike Tierwelt 1 (1909) 11/4. – L. Lewysohn, Die Zoologie des Talmuds (1858) 102/5. – Riegler, Art. F.: Bächtold-St. 2 (1929/30) 1579/98. – M. Wellmann, Art. F.: PW 6, 2 (1909) 2740/2. – ThesLL, Art. vespertilio, ungedrucktes Material.

I. Mundle.

Fleisch I (als menschlicher Körper) s. Leib.

Fleisch II (als Nahrung).

A. Heidnisch. I. F.genuß bei den Griechen. a. F.nahrung im allgemeinen. F. wurde bei den Griechen sowohl zur Nahrung als auch zum Opfer verwendet. Bereits in der homerischen Zeit tritt es, verbunden mit Wein, als besonderes Genußmittel hervor, während als Hauptnahrung dagegen ganz deutlich das Brot fungiert. Die Helden werden durch Zuteilung bevorzugter F.stücke geehrt, zB. Il. 7, 321 (vgl. Haußleiter 7_1). Noch im 6. u. 5. Jh. vC. war der F.genuß bei dem größten Teil der Bevölkerung verhältnismäßig selten u. mehr auf festliche Gelegenheiten, öffentliche Speisungen u. dergl. beschränkt. Im 4. Jh. vC. indessen scheint er weitere Ausdehnung erlangt zu haben (Haußleiter 3f).

b. F.opfer. Eingebürgert u. sanktioniert wurde der F.genuß durch die sog. Speiseopfer, deren wichtigster Bestandteil F. war. Zu ihnen gehörten neben den Fest-, Dank- u. Bittopfern die zahlreichen zum täglichen Bedarf geschlachteten Tiere, von denen die uranischen Götter ihren Anteil (θεομορία) zu erhalten pflegten. Genaueres bei Stengel 105f. Zu den Speiseopfern waren natürlich nur eßbare Tiere, d. h. die vierfüßigen Haustiere u. Geflügel, zu brauchen (Stengel 93f. 121/23). Bei diesen Opfern glaubten die Darbringenden ‚an einem dämonischen u. göttlichen heiligen Dienst (ἱερουργία) teilzunehmen' (Polyaen. strateg. 8, 43 Melber), ja sogar ‚mit den Göttern gleichsam zusammen zu speisen' (συσσιτεῖσθαι, Schol. Il. 3, 310 = Dind. 1, 157). Bereits bei Homer wird durch die Teilnahme der Olympier am F.essen der Menschen dieses als sakrale Mahlzeit empfunden (Haußleiter 13). Auch auf Beinamen von Göttern wie Hera αἰγοφάγος, Dionysos ταυροφάγος (Belege bei Haußleiter 11) sei in diesem Zusammenhang hingewiesen. Besonders das Essen der Eingeweide (σπλάγχνα) scheint in homerischer Zeit sakramentale Bedeutung gehabt zu haben (Stengel 113). Massenopfer, wie zB. Hekatomben, lassen sich von Homer (Stengel 119) bis zu Kaiser Julian (Haußleiter 343f) verfolgen. Über das Rohfleischessen (ὠμοφαγία) als Kultmahl im Dienste des Dionysos-Zagreus vgl. Haußleiter 88/91. An einzelnen Termini seien noch erwähnt die ὁσίη κρεάων (Hom. hymn. 3, 130), d. h. der Brauch des F.kostens beim Opfern, die κρεανομία, d. i. die Verteilung des Opfer-F. unter die Gäste, u. die κρεωδαῖται, besondere F.verteiler bei größeren Festopfern (Haußleiter 13; Stengel 116).

c. F.genuß als philosophisches Problem. Griech. Philosophen beschäftigten sich mit dem Für u. Wider des F.genusses. Der Hauptvertreter der F.enthaltung (Weiteres dazu bei R. Arbesmann, Art. Fasten: o. Sp. 449f u. *Vegetarismus) ist Pythagoras (Haußleiter 97/127. 112_1). Er übte nach der weitaus verbreitetsten Tradition völlige Enthaltung von Beseeltem in der Nahrung u. beim Opfer. Dasselbe trifft auch für die strengere Richtung seiner Anhänger zu. Noch im 1. Jh. nC. war Apollonius v. Tyana ein konsequenter Vertreter der pythagoreischen Lebensweise, wie denn in jener Zeit der Neupythagoreismus überhaupt zu einer Neubelebung des Vegetarismus führt (Haußleiter 296/314; hierher gehört auch Plut. san. praec. 18, 131 D/132 A; dagegen nichts Einschlägiges in den Frg. des Numenius). In umfassender Weise behandelte der Akademiker Heraclides Ponticus (4. Jh. vC.) zum ersten Male das ganze

Problem in antivegetarischem Sinne gegenüber dem pythagoreisch beeinflußten Xenocrates (bei Porphyr. abst. 1, 13/26; nicht besprochen in Wehrlis Sammlung der Frg. des Herakleides, Die Schule des Aristoteles 7 [1953]). Er hielt das F.essen für etwas der menschlichen Natur Gemäßes (κατὰ φύσιν ἀνθρώπῳ τὸ σαρκοφαγεῖν). Es beruhe auf der Erfindung des Feuers u. mache dem naturwidrigen Zustande des Rohfleischessens (ὠμοφαγεῖν) ein Ende (vgl. Haußleiter 70. 201/4). Besonders wirkungsvoll war Heraclides Argument, daß eine strikt durchgeführte Schonung der Tiere auch eine Schonung des Menschenlebens zur Folge habe, d. h. im Kriegsfalle eine Stadt wehrlos machen würde (Porphyr. abst. 1, 26). Auch die Körperkraft der Athleten führte Heraclides im Gegensatz zu andern Philosophen (vgl. Haußleiter 171. 192. 380f) als Beispiel für die stärkende Wirkung der F.nahrung an (Porphyr. abst. 1, 15). Von den späteren Philosophen ist die Darlegung des Epikureers Hermarch (ca. 300 vC.) über die Berechtigung zum Töten der Tiere u. zum Genuß ihres F. (bei Porphyr. abst. 1, 10/12; vgl. Haußleiter 281/86) bemerkenswert. Als Gegenstück zu der Lehre des Heraclides Pont. kann man die Theorie des Peripatetikers Theophrast über die Entstehung der blutigen Opfer betrachten, die er in seiner Schrift ‚Über Frömmigkeit' entwickelt (nach Porphyr. abst. 2, 27; Genaueres bei Bernays u. Haußleiter 241f). Vom Geiste der Pythagoreer beeinflußt, suchte er die Tieropfer durch Fruchtopfer zu ersetzen. Nach ihm trieben Gottlosigkeit u. Getreidemangel die Menschen von der ursprünglichen Fruchtnahrung, der die Fruchtopfer entsprachen, zur *Anthropophagie u. infolge davon zum Menschenopfer (ἀνθρωποθυσία). Dieses wurde in besseren Zeiten durch das Tieropfer ersetzt, u. durch die Gewohnheit, vom Opfer zu kosten, bürgerte sich so das Essen von Tier-F. (ζῳοφαγία) bei den Menschen ein, die in ihrer Völlerei schließlich nichts ungegessen ließen. Aber Theophrast drang mit seiner Theorie nicht durch. Noch die späten Neuplatoniker Jamblich u. Proklos wollten trotz ihres pythagoreischen Standpunktes auf Tieropfer, wie sie im öffentlichen Kultus gebräuchlich waren, nicht verzichten. Jener suchte die Berechtigung zum rituellen Töten der Tiere philosophisch zu begründen u. den Wert der materiellen Opfer, die für die materiellen Götter bestimmt seien, zu erhalten (vgl. Haußleiter 341f. 354). Über die von Asklepios den Neuplatonikern Plutarch von Athen, Domnin u. Asklepiodot im Krankheitsfalle verordnete Kur des F.essens u. über ihre Nichtbefolgung durch Plutarch u. Asklepiodot vgl. Haußleiter 351/55. Zur unterschiedlichen Empfehlung des F.genusses bei den griech. Ärzten Hippokrates, Erasistratos (3. Jh. vC.), Rufus v. Ephesus (ca. 100 nC.) u. Galen ebd. 366/68. 372. 379. 382/84. Auffallend häufig ist die Widerratung des F.genusses an Epileptiker: Hippocr. morb. sacr. 2; s. Haußleiter 21f; öfters bei späteren Medizinern, vgl. Haußleiter 373. 376 u. bes. 385 (Aretaios).

II. F.kost u. F.opfer bei den Römern. Bei den Römern der Frühzeit war das F.essen ziemlich selten; es kam jedoch in den letzten beiden Jahrhunderten der Republik immer mehr in Aufnahme. ‚Die Behauptung der antiken Geschichtskonstruktion, daß der älteste röm. Opferdienst ein durchaus unblutiger gewesen sei . . ., was zur Voraussetzung haben würde, daß damals auch den Menschen der F.genuß fremd gewesen wäre', trifft indessen für die älteste historisch erreichbare Entwicklungsstufe des röm. Gottesdienstes nicht zu (Wissowa, Rel. 410). Von Ausnahmefällen abgesehen nimmt das Tieropfer in geschichtlicher Zeit im staatlichen u. privaten Kult der Römer bei weitem die erste Stelle ein. Auch bei ihnen wurde das F.essen als sakrale Mahlzeit aufgefaßt (Haußleiter 388/89. 394). Zur Zt. Ciceros stellte der Rhetor Clodius aus Neapel in einer Schrift gegen die Vegetarier (πρὸς τοὺς ἀπεχομένους τῶν σαρκῶν) die Gründe des Heraclides Pont. gegen die F.enthaltung in populärer Weise zusammen u. vermehrte sie. Dementsprechend glaubte er auch, daß das Tieropfer durch göttliche Autorität sanktioniert werde. Vgl. Porphyr. abst. 1, 3 u. 13/26. Näheres bei Haußleiter 288/96. Bestreitung der F.nahrung findet sich bei C. Sextius Niger u. seinem Sohn (Zeller 3, 1[6], 705) – erst Sotion verband sie in dieser Gruppe mit der Seelenwanderung (s. Zeller aO.) – sowie bei Seneca, dort unter dem Einfluß neuplatonischer Strömungen (Haußleiter 257/62); dasselbe gilt für Plutarch (s. o. Sp. 1106), Musonius Rufus, Dion von Prusa, Epiktet u. Mark Aurel (Haußleiter 263/72). Alles weitere Hinzugehörende im Art. *Vegetarismus.

B. Jüdisch. F.genuß zur normalen Nahrung (mit Brot 1 Reg. 17, 6, mit Wein Dan. 10, 3 usw.) war für das Volk Israel eine Selbstver-

ständlichkeit, sofern das Tier nur ordentlich geschächtet, d. h. all sein Blut auf die Erde ausgeschüttet war (Verbot von bluthaltigem F. zB. Ex. 21, 28). Das Deuteronomium (zB. 12, 15f) legitimiert nur den bestehenden Brauch. F. wurde ferner von den Teilnehmern am Schlachtopfer im Kultmahl verzehrt (Gen. 31, 54; Ex. 18, 12; 1 Reg. 8, 62/66), wobei Fett u. Blut Jahwe darzubringen waren (Lev. 3) u. der Priester einen gesonderten Teil F. erhielt (Dtn. 18, 3; Lev. 7, 28/34; Verstoß dagegen 1 Sam. 2, 13/17). Nach dem Aufhören des Opferkultes war nur noch das F.essen im Alltag Gegenstand von Vorschriften; diskutiert wurden namentlich die verschiedenen Arten des F. u. das Verbot Dtn. 14, 21; Ex. 23, 19; 34, 26, ein Böckchen in der Milch seiner Mutter zu kochen (Stellen bei Strack-B. 3, 475f), sowie das Problem, wie mit F. aus einem nichtjüdischen Laden zu verfahren sei. ‚Dem Juden war es erlaubt, F. aus einem heidn. F.laden zu beziehen, wenn das Tier nicht von einem Nichtisraeliten geschlachtet war, wenn das F. nicht mit dem heidn. Kultus in Berührung gekommen war u. wenn der Inhaber der Verkaufsstelle die Sicherheit gewährte, daß er minderwertiges, den Juden zum Genuß verbotenes F. in seinem Geschäft nicht führte‘ (Strack-B. 3, 420, mit Belegen dort u. 4, 366f). Bei den Essenern werden, in Aufnahme kultkritischer Ansätze bei einigen Propheten (zB. Am. 5, 21/27), sühnendes Verhalten innerhalb der Qumran-Gemeinde, zB. das ‚Hebeopfer der Lippen‘, höher gewertet als das ‚F. von Brandopfern u. Fett von Schlachtopfern‘ (1 QS 9, 3/5). Für die Stellung zum F.genuß nach den griech. Texten s. Haußleiter 37ff, für die Ebioniten ebd. 38; Zeller 3, 2^4, 319_1 u. H. J. Schoeps, Theologie u. Geschichte des Judenchristentums (1949) 188/96.

C. Christlich. Bei den Christen fällt der Begriff des F.opfers automatisch aus. Wir können uns hier darauf beschränken, auf die Erörterungen des Begriffs εἰδωλόθυτον in den wichtigsten Kommentaren zum NT (Act. 15, 29; 21, 25; 1 Cor. 8, 1; 4, 7. 10; 10, 19; Apc. 2, 14. 20) hinzuweisen. Zur Unterlassung des F.essens durch den Apostel, wenn andere daran Anstoß nehmen (Rom. 14, 21; 1 Cor. 8, 13) s. Lietzmann zur letzteren Stelle. Weiter handelt es sich überall bei diesem Problem vom Anfang (zB. Tatian. or. 23, 5) bis zum Ende des christl. Altertums (zB. Joh. Mosch. 65) um die abwechselnde Wertung des *Vegetarismus. Für die F.enthaltung der Epileptiker (vgl. auch o. Sp. 1108) im christl. Lager s. F. J. Dölger, ACh 6 (1940) 141/46. Zur F.-enthaltung im Mönchstum u. beim Fasten s. R. Arbesmann, Art. Fasten: o. Sp. 471/92.

J. Bernays, Theophrastos Schrift über Frömmigkeit (1866). – P. Castellanus, Κρεωφαγία sive de esu carnium libri quattuor (Antwerpen 1626). – F. Eckstein, Art. F.: Bächtold-St. 2 (1929/30) 1598/1620. – J. Geffcken, Ausg. – J. Haussleiter, Der Vegetarismus in der Antike = RGVV 24 (1935). – M. P. Nilsson, Rel. – P. Stengel, Kult. *J. Haußleiter.*

Fleischenthaltung s. Vegetarismus.

Fliege (Mücke).

So unscheinbar die F. auch ist, sie hat im Altertum nicht nur im Leben, sondern auch im Bewußtsein der Menschen eine bemerkenswerte Rolle gespielt. Vor allem in den Mittelmeerländern mit Binnengewässern entwickelte sie sich, manchmal zu Myriaden vervielfacht, zu einer unangenehmen Landplage, mit der die Bevölkerung durch die Jahrtausende fertig werden mußte. Daß sich dies auch in den geistigen Vorstellungen niedergeschlagen hat, ist daher nicht verwunderlich.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Ägypten. Für die von Haus aus fehlende Unterscheidung zwischen Stech-F. bzw. Mücke (stomoxys, tabanus usw.) u. der normalen F. (musca domestica, m. vicina) ist es bezeichnend, daß im Ägyptischen das Wort ʽf (eigentl. ʽff; kopt. ăf) zunächst fliegendes oder springendes ‚Insekt‘ bedeutete; denn damit wurde zB. auch eine Heuschrecke bezeichnet (das Bild einer Heuschrecke, der zur Himmelfahrt dienlichen Himmelsspringerin, wird in einer Bildszene mit der ‚Seelenwägung‘ erklärt als ‚F. der Herren der Wahrheit‘; Keimer 111 Taf. 11, 1); auch werden Bienen ‚F.‘ genannt (Erman-Grapow, Wb. 1, 182, 10f). Die blutsaugende Stech-F. oder Mücke wurde seit dem NR mit Hilfe des spezielleren Ausdrucks ḫnmś, kopt. šŏlmes (Erman-Grapow, Wb. 3, 295, 12; vgl. die Variante ḫnwś ‚Stecher‘ ebd. 290, 2) unterschieden, der die Grundlage für das griech. Wort κώνωψ gebildet hat (vgl. W. Spiegelberg, Ägypt. Lehnwörter in der älteren griech. Sprache:

ZVerglSprachf 41 [1907] 131). – Von der Beurteilung der F. bzw. Mücke, welche die Niltalbewohner zu allen Zeiten unablässig peinigte (Lewis), zeugen von der Vorzeit bis ins NR kleine Nachbildungen aus Knochen, Halbedelstein (Jaspis, Lapislazuli), Fayence, Bronze u. Edelmetall (Gold, Silber), die einzeln oder zu Ketten aufgereiht als gegen diese Quälgeister Schutz bietende Amulette getragen wurden (Belege bei v. Bissing). Den Amulettcharakter erweist das Vorkommen der F. auf den sog. Zauberstäben des MR. Ebenso äußert sich ihr dämonisches Wesen auch in den den F.figuren gelegentlich aufgesetzten menschlichen Köpfen (Bonnet). Seit Beginn der kriegerischen 18. Dynastie (um 1600 vC.), wo die F.nachbildungen größer werden (Länge bis gegen 10 cm) u. öfter als Einzelstücke aus Elfenbein oder Gold gefertigt sind (zB. die Prachtexemplare aus dem Grab der Königin Ahhotep; beste Abb. Encycl. Phot. de l'Art = Édit., TEL': Le Musée du Caire [Paris 1949] nr. 91), werden sie an verdiente Soldaten wie Orden verliehen (Textbelege bei Sethe), womit auf die ,Tapferkeit' des oft verscheuchten u. stets wiederkehrenden Insekts angespielt ist (v. Bissing). Ob dabei die Goldketten mit einer größeren Anzahl von F. (Möller) noch als Amulette oder schon als Orden aufzufassen sind, ist schwer zu entscheiden. Die Ortsverhältnisse ergaben es, daß gerade den Offizieren der Grenzwache in der Suez-Senke die F. viel stärker Peiniger als Vorbild waren (vgl. PAnast. 4, 12, 5 = Erman, Lit. 259: Brief eines Grenzoffiziers mit bewegter Klage über die F.plage in der Sumpfgegend des nordöstlichen Distrikts; die hier verwendete ägyptische Bezeichnung für Sand-F.: sa-wata ist unerklärt; vgl. W. Helck, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien [1962] 577 nr. 304). Die angeblichen Verkörperungen des Tapferkeitsideals zu verabscheuen, konnte in Ägypten aber umso weniger entehren, als am oberen Nil sich sogar Löwen vor den F. fürchteten (Diod. 3, 23). Wie Herodt. 2, 95 berichtet, schützten sich die Ägypter in der Nacht gegen die F. in folgender Weise: Diejenigen, die nicht im Sumpfland wohnten, stiegen auf Türme, da die Winde die F. nicht dorthin gelangen ließen; die Bewohner des Sumpfgebietes aber schliefen unter Netzen, mit denen sie am Tage den Fischfang betrieben hatten. Über den F.wedel s. E. Diez, Art. Fächer: o. Sp. 218; vgl. auch u. Sp. 1117. – Die F. ist in der Mythologie nicht sicher belegt (die Angabe bei R. T. Rundle Clark, Myth and symbol in ancient Egypt [London 1959] 104, Osiris sei von einer F. gestochen worden, wird mangels Belegvorlage angezweifelt; vgl. Ph. Derchain: ChronÉg 36 [1961] 162; die von Derchain trotzdem für möglich gehaltene Erklärung der fraglichen Textstelle als Hinweis auf die Übertragung der Bilharzia durch einen Insektenstich kommt aber auch nicht in Betracht, da diese Krankheit nicht durch Insekten [wie die Malaria durch die Anopheles-F.], sondern durch Nilwasser-Infusorien bewirkt wird). Fast wie ein Scherz mutet der Ritualvermerk zu einem Zauberspruch in den Sargtexten an, der den Benutzer auffordert, den Spruch zu rezitieren: ,über einer Laus seines Kopfes, die er auf sein Knie setze u. bespeie, bis eine F. kommt u. sie verschlingt' (Coffin Texts 2, 94; vgl. S. Schott: Hdb. Oriental., Ägyptol., Lit. [Leiden 1952] 230_4). In medizinisch-magischer Praxis wird, der Dreckapotheke der Barockzeit vorausgehend, gegen Kindergeschrei ein Medikament aus Pflanzenkörnern (Mohn?) u. F.dreck von der Mauer verordnet (PEbers 782 [93, 3/5]; vgl. H. Grapow, Grundriß der Medizin der Ägypter 5 [1958] 501; ebd. 4, 292). Daß die F. vom Verf. des veterinärmedizinischen PKahun als Krankheitserreger erkannt worden sei (so H. R. Bauer, Die Tierzucht in Ägypten, Diss. Berlin [1942] 44 aufgrund der veralteten Arbeit von F. v. Oefele: ZÄgSpr 37 [1899] 55/60), wurde bei Revision des Textes durch Grapow aO. 4, 317/9; 5, 546/9 nicht bestätigt. Ebenfalls unbekannt war den alten Ägyptern die Übertragung der ägypt. Augenkrankheit (Trachom) durch F. (vgl. M. Meyerhof bei Feliks u. Sp. 1117). – Wie als Inbegriff der Tapferkeit wurde die F. auch als ein Bild der Aufgescheuchtheit aufgefaßt. Anläßlich eines Dammbruchs heißt es: ,die Leute waren über ihrer von Fluten bedrohten Stadt wie die Sand-F.' (ḥmj. w; Inschrift Osorkon II in Luksor; G. Daressy: Rec. de trav. relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes 18 [1897] 181f; vgl. J. Vandier, La famine en Égypte [Paris 1936] 123). Wenn Horapollo die F. in der Hieroglyphenschrift als Zeichen für ,Frechheit' bezeichnet (1, 51), denkt er wahrscheinlich an die oben erwähnten Orden, wobei er die Angriffslust der F. als Untugend bewertet (vgl. aber auch u. Sp. 1119).

b. Vorderasien. In dem nicht weniger als Ägypten der F.plage ausgesetzten Zweistromland hat man sich, obgleich auch hier F., Biene u. Wespe mit demselben Wort bezeichnet werden konnten (Ebeling-Unger), doch in stärkerem Maß als am Nil für die naturwissenschaftliche Seite des Insekts interessiert, wovon die viele Arten unterscheidenden Namen Zeugnis ablegen. So werden außer ‚der F.‘ schlechthin folgende Sorten genannt: die Staub-F., die kleine Staub-F., die F., welche nichts ist bzw. nichts hat, die Löwen (Löwinnen)-F.; weiter kennt man eine Wolfs-, Hunds- u. Rinder-F., eine grüne F., eine Zahn-, Blut- u. kleine F.; ferner die zahneinschlagende, die zitternde(?), die sammelnde (?) F., die Wasser-, Stein- u. die Honig-F. (Biene?), die Butter-F. (Wespe?), die Gurken- u. die Gemüse-F. sowie schließlich die eilende F. (zum Ganzen vgl. Landsberger 25f. 130/3). Daß in Mesopotamien Löwen in den Strömen ertranken, weil sie darin vor den F. Zuflucht suchten, berichtet Amm. Marc. 18, 7, 5. Dabei spielt offenbar der Topos des stärksten Tieres, das vom schwächsten besiegt wird, herein, der auch der babylonischen Fabel von der Mücke u. dem Elefanten zugrundeliegt (vgl. E. Ebeling, Art. Fabel: RLAss 3, 1 [1957] 2 u. u. Sp. 1118). Auch in Babylonien wehrte man die F. mit Wedeln ab. Da die F. als dämonisches Wesen galt, konnte ihr Bild in der Glyptik der Rollsiegel u. Ringsteine zur Prophylaxe oder als Apotropaion verwendet werden (Belege mit älterer Lit. bei Keller 2, 449). In der kassitischen Glyptik ist sie Zeichen eines unbekannten Gottes (Ebeling-Unger). Unter den leichenfressenden Tieren, mit denen sich das awestische Vidēvdāt vor dem Thema der Läuterung des Leichnams beschäftigt, nimmt der Dämon Drug Nasav in abscheulicher F.gestalt den ersten Platz ein (7, 1/24), weil er den Körper in Fäulnis übergehen läßt (vgl. Keller 2, 448).

c. Israel. Für Israel erhielt die F. (zᵉbūb) vor allem Bedeutung als eine der Plagen, welche Gott zur Erweichung von Pharaos hartem Herzen über die Ägypter brachte (Ex. 8, 12/5), woran sich eine ähnliche Plage anschloß (Ex. 8, 17: ʿārōb; LXX: κυνόμυια; Vulg.: musca canina, also die Hunds-F.; Luther: Ungeziefer; wiederholt Ps. 77 [78], 45; vgl. auch Sap. 16, 9 u. bes. Hier. ep. 106, 86 [CSEL 55, 289]). Die F.plage war dargestellt in Dura-Europos; vgl. C. Du Mesnil du Buisson, Les peintures de la synagogue de Doura-Europos (Roma 1939) 31. Daß das Insekt für die Israeliten mit dem Land des Exodus verbunden blieb, zeigt etwa Jes. 7, 18, wo die ‚F. am Rande des Nildeltas‘ (gegenüber der ‚Biene im Lande Assur‘) geradezu Kennzeichen Ägyptens ist (Jes. 18, 1 heißt Ägypten ‚Land des Flügelgeschwirrs‘). Die schädliche Wirkung der F. war in Israel bekannt. Sie verdirbt wertvolle Salben (Koh. 10, 1); F.larven nähren sich von Aas (Jes. 14, 11); solche der Ceratitis-F. erzeugen Fruchtfäulnis (Ex. 46, 20); die Dacus oleae läßt die Oliven vom Baum fallen (Dtn. 28, 40; vgl. Feliks 486). Äußere Abhilfe versprach man sich von Moskitonetzen (Judt. 10, 21), wogegen von F.wedeln nicht die Rede ist. Frevel war es, sich an den philistäischen Baal Zᵉbūb von Akkaron zu wenden, wie dies zu seinem eigenen Unheil König Ahasja nach einem Sturz aus dem Fenster tat, in der Hoffnung, daß der Gott ihm ein Orakel erteile, ob er von diesem Unfall genesen könne (2 Reg. 1, 2/16). In der LXX wird dieser Gott Βααλ μυῖα θεὸς Ἀκκάρων genannt (vgl. Jos. ant. Iud. 9, 19 Ἀκκάρων θεὸς Μυῖα; Vulg.: Beelzebub deus Accaron), wohl eine tendenziöse Entstellung des ursprünglichen Epithetons ‚zbl‘, das wahrscheinlich ‚Erhabener‘ bedeutet (vgl. E. Jenni, Art. Baal-Sebub: B. Reicke-L. Rost, Bibl.-hist. Hwb. 1 [1962] 175f). Im Spätjudentum (vgl. L. Ginzberg, Legends of the Jews 7 [Philad. 1946] Reg. s. v. fly; ebd. 4 Reg. s. v. Beelzebul) u. im NT (u. Sp. 1120) gab Beelzebub/Beelzebul dann einen beliebten Dämonennamen ab; von seinem angeblichen Charakter als F.gott leiten sich noch später die F. als Begleiter des Teufels her (s. u. Sp. 1120). Die Bitte um göttlichen Schutz vor den F. u. ihren gesundheitlichen Schädigungen blieb nicht auf König Ahasja mit dem F.-Baal beschränkt. Nach dem babylon. Talmud waren in Palästina noch später Gebote zum Schutz vor der Haus-F. in Gebrauch (bTaʿan. 14a; Feliks 486). Da die F. stets Ungemach bereitet, galt sie öfters als Gottesgeißel. Nach der Legende zernagte eine Stech-F. dem Zerstörer Jerusalems, Kaiser Titus, das Gehirn, woran er dann starb; bei seinem Tod fanden die Ärzte in seinem Kopf ein Insekt, groß wie eine Taube (b. Giṭṭin 56b; Pirqe R. Elieser 49; Strack-B. 1, 948; O. Eberhard, Aus Palästinas Legendenschatz [1958] 86). Ähnlich erzählen die Araber nach al-Kisāʾī, daß Nim-

rod, dem tausend Jahre Weltherrschaft verheißen waren, nach dreihundert Jahren eine Mücke im Gehirn zu quälen begann, für vierhundert Jahre bei vollem menschlichen Bewußtsein u. für weitere dreihundert Jahre in tierischem Dämmerzustand, auch hier als eine Gottesstrafe (ebd. 244).

II. Griechenland, Rom. Der vorherrschende griechische Ausdruck für F. μυῖα ist wahrscheinlich onomatopoetisch zu erklären (vgl. H. Frisk, Griech. etym. Wb. [1963] s. v.). Unter den Stech-F. (lat. culices) werden bei den Griechen zwei Arten genannt: 1. κώνωψ (belegt zuerst bei Aesch. Ag. 892), dessen Name aus ägypt. ḫnmś hergeleitet wird (o. Sp. 1110; der Weg führte dabei vielleicht über das hebr. Wort kinnām, Beißer, Kneiper; vgl. auch Frisk aO. s. v.). Hesych kennt für κώνωπες noch folgende Bezeichnungen: σοίκιδες u. σάβηττοι (vgl. s. v.). Letzterem dürfte auch ein hebr. Wort, nämlich zᵉbūb, zugrunde liegen; 2. ἐμπίς (volkstümliche Rückbildung aus ἐμπίνειν: sich voll [von Blut] trinken [Frisk aO. s. v.]), deren Summen nach Aristophanes durch eine Trompete am After verursacht wird (nub. 157. 165). Mehr unserer Bremse entspricht der zur Familie der Tabaniden gehörende οἶστρος (Hom. Od. 22, 300; Aristot. h. a. 4, 8, 6; 5, 17, 1) bzw. μύωψ (vgl. Frisk aO. s.v. nr. 1), von dem verschiedene Unterarten bekannt sind. Gossen erwähnt u. a. die Rinder-, Blind- u. Regen-Bremse. Schließlich wird im Altertum von einer Eintags-F. gesprochen (ἐφήμερον sc. ζῷον; vgl. Aristot. h. a. 5, 19, 19; Ael. n. a. 5, 43). Aristoteles hat sich verschiedentlich über die Entstehung u. die Arten der F. geäußert, zB. h. a. 5, 19, 551 b 27f (ἐμπίς aus feuchtem Dreck); h. a. 1, 1, 487 b 5 (aus der ἐμπίς, die zunächst im feuchten Element lebt, entsteht der οἶστρος); die μυῖα u. andere Insekten entstehen über die Larven aus faulendem Dreck (gen. an. 1, 16, 121 a 7f); für Weiteres vgl. H. Bonitz, Ind. Aristot. (1870) s. v. Der F.plage war vor allem das einfache Volk ausgeliefert (Aristoph. Plut. 537), dem die von Insekten lebenden Vögel (muscicapidae) immerhin etwas Erleichterung brachten (vgl. Gossen, F.fänger 173/8). Doch galten Stech-F. als Schrecken selbst für den Löwen (vgl. Keller 1², 27 u. o. Sp. 1113). – Die Betätigung der F. schildert schon Homer. Sie dringen in die Wunden verletzter Krieger ein u. erzeugen darin Maden (Il. 19, 25f; ebd. 31 verscheucht Thetis F. aus Achills Wunden), so daß dann auch der Leichnam der Toten durch sie entstellt wird. Die die Verwesung fördernde Rolle wird besonders dem als Aas-F. vorgestellten Dämon Eurynomos (mit euphemistischem Namen) zugeschrieben (von Polygnot in der Unterweltsdarstellung [Lesche der Knidier zu Delphi] mit bläulich-schwarzer Farbe gemalt; vgl. Paus. 10, 28, 7 Hitzig-Blümner). Krankheitsdämonen u. Totengeister treten allgemein als F. auf (Apul. met. 2, 22). Ein weiblicher Dämon, der F.gestalt annehmen kann u. bes. Kindern feindlich gesinnt ist, heißt Gello, Gyllou oder ähnlich (vgl. F. Pradel, Griech. u. sügital. Gebete, Beschwörungen u. Rezepte des MA = RVV 3, 3 [1907] 90f; Maas, Art. Gello: PW 7 [1910] 1005f; P. Perdrizet, Negotium perambulans in tenebris = Publ. Fac. Lettr. Strasbourg 6 [1922] bes. 19/21. 24f u. u. Sp. 1122). – Auf eine alte griech. Überlieferung geht der F.-gott Μυίαγρος zurück (vgl. W. Kroll: PW 16, 1 [1933] 1003). Dieser arkadische Heros erhielt in Aliphera an der Grenze nach Elis ein Voropfer, nach welchem die F. der Kultgemeinde nicht mehr lästig fielen (Paus. 8, 26, 7; Suda s. v.); offenbar ist er identisch mit dem gleichnamigen elischen Gott, der durch Mückenschwärme eine Pest verursachte, nach Empfang eines Opfers die Quälgeister aber immer wieder zugrunde gehen läßt (Plin. n. h. 10, 75). Diese Gestalt wurde später mit Zeus verbunden, der den Beinamen Ἀπόμυιος (oder auch Μυιωδής; Plin. n. h. 29, 106; vgl. S. Eitrem: PW 16, 1 [1933] 1003) erhielt (Paus. 5, 14, 1; Etym. M. 131, 23) u. während der Festspiele in Olympia ein Opfer empfing (Ael. n. a. 5, 17; 11, 8; Paus. 5, 14, 2 mit den Bemerkungen von H. Hitzig-H. Blümner 2, 1 [1901] 363), das die F. verscheuchte (Plin. n. h. 29, 106, der dies wiedergibt, meint, obgleich die F. die dümmsten Tiere seien, hätten sie dem Opfer doch Folge geleistet). Zum Ganzen vgl. Tümpel, der diese Überlieferungen für genuin griechisch hält. Neben Zeus war auch Apollon gegen F.plage wirksam. Ihm wurde in Aktium ein Stier als Voropfer dargebracht (Heracl. Pont. frg. 153 Wehrli = Clem. Alex. protr. 39, 8 u. Ael. n. a. 11, 8; Nilsson, Rel. 1², 213). – In Rom wirkte die Überlieferung vom olympischen Opfer für Zeus Apomyios insofern fort, als es dort im Haupttempel des Herakles auf dem Forum boarium keine F. gegeben haben soll (Plin. n. h. 10, 79; vgl.

Wellmann 2746, 18f; Keller 2, 449). Nicht immer waren die F.gottheiten gegen die Insektenplage erfolgreich. Die Einwohner von Myous am Mäander wanderten aus ihrer Heimat aus, da die F. ihnen unerträglich wurden (Paus. 7, 2, 11). Der einzelne behalf sich meist mit einem F.wedel (μυιοσόβη: Menand. frg. 437 Körte²; Ael. n. a. 15, 14; Anth. Pal. 11, 156; muscarium: Petron. 56, 9), der aus Ochsen- oder Pferdeschwänzen (Mart. 14, 71; Veget. mul. 6, 1f) oder aus kostbaren Pfauenfedern (ebd. 14, 67) bestand (über eine bildliche Wiedergabe vgl. P. Friedländer, Spätantiker Gemäldezyklus in Gaza = Studi e Testi 89 [1939] Reg. s. v.; vgl. *Fächer). Ein anderes Schutzmittel für Menschen war das Moskitonetz (Herodt. 2, 95; vgl. Paul. Silent. 12 ed. G. Viansino [Torino 1963] 25/7 mit Belegen [= Anth. Pal. 9, 764]; conopeum: vgl. ThesLL s. v.; die Ägypterkönigin Kleopatra hat es benutzt [Hor. epod. 9, 16; Schol. zSt.: reticulum]); dagegen sicherte man Speisen vor den F. im F.schrank, ebenfalls muscarium genannt (CIL 4, 2464). Wieder eine andere Möglichkeit, die Insekten zu bekämpfen, war es, Räucherwerk aus scharfen Substanzen (Essig, Hanf, Zwiebeln, verbrannten Muscheln) anzuzünden (vgl. Wellmann 2746, 32f). – Der Nutzen, den die F. bringen konnten, war gegenüber dem Schaden von ihrer Seite nur gering. Immerhin galt es als magisch wirksames Mittel gegen Augenkrankheiten, in ein weißes Tuch eine F. zu legen, wobei offenbar der Krankheitsvermittler durch den reinen Stoff absorbiert sein sollte (Plin. n. h. 28, 29; Wellmann 2746f nennt weitere Beispiele für die Verwendung der F. in der Medizin; vgl. auch Marcell. medicam. 8, 52 Helmr.). Schließlich diente die F. auch als Wetterprophet; denn wenn sie heftig sticht, kündigt dies Sturm an (Keller 2, 450; Riegler 1628f). – Als Erscheinungsform der Seele galt die F. dem antiken Volksglauben (vgl. Lucian. musc. laud. 7; G. Weicker, Der Seelenvogel [1902] 30 u. Riegler 1627f). – In der stoischen Theodizee wird die F. teils als physisches Übel zugegeben u. als Mittel der göttlichen Erziehung gewertet (SVF 3, 212), teils gegenüber den Gegnern der Pronoia als göttliches Kunstwerk gedeutet (s. u. Sp. 1121). – Die F. begegnet öfter in Komödie, Satire, Fabel u. Sprichwort. Lukian hat der F. ein parodistisches Enkomion in einer eigenen Schrift gewidmet, eine Zusammenfassung alles dessen, was ein antiker Mensch von der F. wußte. Eine Mythenpersiflage sollte es sein, wenn er die Geliebte des Endymion namens Myia durch Selene aus Eifersucht in eine Mücke verwandelt werden läßt (musc. laud. 10). Nach Schol. Apoll. Rhod. 1, 156 (21 Wendel) soll Periklymenos in eine F. verwandelt u. von Herakles getötet worden sein. Die F. gehört zu den bevorzugten Tieren der Fabel; vgl. Aesop. 82 Hausrath (F. im Honigtopf); 140 H. (F. u. Stier); 177 H. (F. im Fleischtopf); 267 H. (F. u. Löwe); 292 H. (wie der Hahn für den Löwen gefährlich ist, so die F. für den Elefanten; vgl. auch Mesomedes 11 εἰς κώνωπα, ed. E. Heitsch, Griech. Dichterfragmente . . . [1961] 31: scherzhaftes Gespräch zwischen Mücke u. Elefant; ähnlich Babr. 84 Crusius: Mücke u. Stier); Phaedr. 5, 3 u. Romul. 42 Thiele (der Kahlkopf u. die F.); Phaedr. 4, 24 u. Romul. 46 Th. (F. u. Ameise); Phaedr. 3, 6 u. Romul. 47 Th. (F. u. Maultier). Nach Phaedr. 4, 24 kann eine F. es wagen, sich einem König auf den Kopf zu setzen; auf dieses ‚in capite regis‘ geht vielleicht die Antilegende von der Mücke im Gehirn des Kaisers Titus zurück (s. o. Sp. 1114). Daß man im MA einen Verrückten ‚einen, der eine F. im Gehirn hat‘: ‚muscam in cerbero‘ (Du Cange 5, 555b; Riegler 1652) nannte, hängt zweifellos hiermit zusammen. In dem ps.-vergilischen Culex weckt eine Stech-F. einen von einer Schlange bedrohten Hirten, worauf er sie zum Dank totschlägt. Als er wieder einschläft, berichtet die Mücke ihm im Traum von der Unterwelt. Um eine Übertreibung zu kennzeichnen, sagt das Sprichwort nach Lucian. musc. laud. 12 ἐλέφαντα ἐκ μυίας ποιεῖν (aus einer Mücke einen Elefanten machen; vgl. o. Sp. 1113). Wer ‚kein Wässerchen trüben kann‘ heißt bei Seneca: non posse videtur muscam excitare (apocol. 10, 2). Ungeladen zum Essen zu kommen wird ausgedrückt durch: δειπνεῖν ἄκλητος μυῖα (Antiphanes frg. 195, 7 Edmonds). Weiteres bei C. S. Köhler, Das Tierleben im Sprichwort der Griechen u. Römer (1881; Nachdr. 1967) 52f u. Otto, Sprichwörter s. v. musca. – Seit Homer wird die F. gern zu bildlichen Vergleichen herangezogen (vgl. noch in byz. Zeit [7. Jh.] Georg. Pis. b. Avar. 65f [PG 92, 1269]). So gleichen nach ihm die Achäer wimmelnden F.schwärmen (Il. 2, 469/73; Pyrrho bewunderte Homer, weil er die Menschen mit Wespen, F. u. Vögeln verglich [Diog. L. 9, 67]); Feinde umkreisen einen Toten wie F. den Milcheimer

(16, 639f); Athena entfernt aus dem Körper des Menelaos einen Pfeil, wie die Mutter ihr Kind vor F. schützt (4, 131); Athena stärkt Menelaos nicht nur die Glieder, sondern gibt ihm auch den unerschrockenen Mut der F. ins Herz (μυίης θάρσος 17, 570). Die κυνάμυια (später κυνόμυια) gilt seit Homer als Symbol der Unverschämtheit (vgl. Hesych. s. v. u. das 23. Rätsel des Symphosius: Anth. Lat. 286, 84/6). Die seit altägyptischer Zeit übliche Bedeutung der F. ist ihr also erhalten geblieben. Ihren Mut lobt Lucian. musc. laud. 5. Hier ist auch der Selbstvergleich des Sokrates bei Plat. apol. 30 E zu beachten: Sokrates verdeutlicht seinen Auftrag gegenüber den Athenern, den er vom Orakel des Apollon erhalten hat, durch das Bild der F., die das große u. edle, aber allzu träge Roß (d. h. den attischen Demos) anstachelt. Später verglich sich Diogenes v. Sinope mit einer Wespe (vgl. Dio Prus. or. 8, 3). – In Griechenland u. Rom tritt μυῖα bzw. musca als Eigen- u. Beiname auf (zu Myia, der angeblichen Tochter des Pythagoras, vgl. K. v. Fritz: PW 16, 1 [1933] 1002 u. H. Thesleff, The Pythagorean texts of the Hellenistic period [Åbo 1965] 123f; die Dichterin Korinna trug den Beinamen Myia; vgl. Suda s. v.; Clem. Alex. strom. 4, 122, 4 u. F. W. Welcker, Kl. Schriften 2 [1845] 157/9; vgl. ferner Liv. 45, 13; Cic. ad Att. 12, 40, 1; F. Münzer, Art. Musca: PW 16, 1 [1933] 773). Schon Homer hatte ,schamlose F.' (für Athene), ,dreiste F.' (für Aphrodite) wie ein Schimpfwort verwendet (Il. 21, 394. 421), dem im Lateinischen dann die Beschimpfung mit musca zur Seite trat: für einen Schnüffler: Plaut. merc. 361; für einen Blutsauger: curcul. 495 (vgl. I. Opelt, Die latein. Schimpfwörter ... [1965] 58. 93). Der Ausdruck wird schließlich für zudringliche Leute, auch Gäste u. Bewerber, gebraucht: Plaut. Poen. 690; Cic. orat. 2, 247; bei Catull. 116, 4 bedeuten muscae lustige Leute. Nach Jos. ant. Iud. 18, 174f verglich einmal Tiberius Statthalter mit F. – Auf einer röm. Grabinschrift wird ein Schoßhund Myia genannt (CLE 1512). – Ein summendes Schleudergeschoß bekam die Aufschrift MVSA (d. h. musca) (vgl. Th. Bergk, Inschriften römischer Schleudergeschoße [1876] 114f nr. 88 u. nr. 159 im Nachtrag). Mit der Metapher ,Erz-F.' (μυῖα χαλκῆ) war eine Art Blinde-Kuh-Spiel gemeint (Poll. 9, 123; Hesych. s. v.; Phot. Lex. s.v.). (Erst dem MA scheint die neapolitanische Überlieferung anzugehören, nach der eine Bronze-F. auf einem Stadttor Neapels [angeblich ein Werk Vergils] die F. von der Stadt abwehren sollte, also ein Sympathiezauber; vgl. Joh. Saresb. polycr. 1, 4; Gerv. v. Tilbury, Otia imp. ed. F. Liebrecht [1856] 14. 98f; D. Comparetti, Virgilio nel medio evo 2[2] [Firenze 1896] 34/7; vgl. ferner Stemplinger 88 u. 11.) – Gegenüber Ägypten tritt die F. in der griech.-röm. Kunst zurück (Belege bei Wellmann 2747 u. Keller 2, 451; vgl. auch F. H. Marshall, Catalogue of the jewellery of the British Museum [London 1911] Reg. 2 s. v. fly). Vom Gemmenschneider Theodorus d. J. berichtet Plinius, daß er ein Selbstportrait fertigte mit einer Quadriga in der Hand, so klein, daß eine Gold-F. sie mit ihren Flügeln gerade überdeckte (n. h. 34, 83; vgl. n. h. 36, 43 u. O. Roßbach, Art. Gemmen: PW 7, 1 [1910] 1066, 37f). Philostrat der Ältere schildert ein Gemälde, auf dem man eine Spinne Mücken jagen sah (imag. 2, 28).

B. Christlich. I. Neues Testament u. Apokryphen. Im NT bestand kaum Gelegenheit, des kleinen Geschöpfs F. zu gedenken. Doch erscheint der F.gott Baal Z[e]büb (in der Form Βεε[λ]ζεβούλ) wieder, nun als Oberster der Dämonen (Mt. 10, 25; Lc. 11, 15). Nach Feliks 486 soll es sich bei der Krankheit der Schwiegermutter des Petrus (Mt. 8, 11) sowie derjenigen des Sohnes des königlichen Beamten (Joh. 4, 46) um die durch die Anopheles-F. übertragene Malaria handeln. Dies bleibt Vermutung (vgl. H.-J. Horn, Art. Fieber: o. Sp. 892f). Metaphorisch bezeichnet die Schrift diejenigen, die überstrenge Gesetzlichkeit üben, als ,Mückenseiher' (Mt. 23, 24: οἱ διυλίζοντες τὸν κώνωπα); vgl. Strack-B. 1, 933f. Daß Beelzebub in den Apokryphen wiederkehrt, kann nicht verwundern, zB. Acta Pilati 7, (23) u. Ev. Barthol. 10 (Hennecke-Schneem., Ntl. Apokr. 1[3], 362).

II. Väterzeit. Clemens Alex. protr. 38, 4 weiß, daß die Einwohner von Elis dem Zeus Ἀπομυίῳ u. die Römer dem Ἀπομυίῳ Ἡρακλεῖ opfern (zu protr. 39, 8 s. o. Sp. 1116). Theodoret erwähnt, daß die Heiden die F. als Gottheit ausgaben (in libr. 4 Reg. 3 [PG 80, 745 B/C]); vgl. auch Orig. c. Cels. 4, 77; 5, 7. Basilius meint, daß die F. vom Mist herstammen (in Is. 7, 18f [PG 30, 468 B]); hexaem. hom. 6, 11 (PG 29, 145 C) bemerkt er, daß im Vergleich zum Schöpfer Sonne u. Mond wie F. u. Ameise sind. PsClem. hom.

1, 10, 3. 9; recogn. 1, 8, 3. 8 berichtet als Fangfrage heidnischer Philosophen an Barnabas, warum der kleine Konops 6 Füße u. dazu Flügel, der große Elefant aber nur 4 Füße habe. Die F. gehört neben anderen Insekten in den Katalog der physischen Übel, die von den Gegnern der Pronoia, wie den Epikureern, Skeptikern, Gnostikern, gegen die Vorstellung eines guten Schöpfergottes vorgebracht wurden (Belege bei J. H. Waszink zu Tert. an. 10, 6 [Amsterdam 1947]; vgl. *Theodizee). Seit der Stoa wiesen hingegen die Verteidiger der göttlichen Vorsehung auf den kunstvollen Körperbau der F. u. der Insekten hin (SVF 2, 1163; Plin. n. h. 11, 2f; vgl. Waszink aO.; Hier. in Ps. 91 [CCL 78, 137]; Georg. Pis. hex. 1204/13 [PG 92, 1526f]). Joh. Chrys. in Joh. 2, 2 (PG 59, 31) verwirft die Seelenwanderungslehre des Pythagoras u. Plato, wonach die menschliche Seele nach dem Tode u. a. eine F. oder Mücke werde (vgl. aber schon Tert. an. 32, 6 gegen Empedokles). – Augustinus erörtert die Entstehung des Ungeziefers u. dabei der F. u. bekräftigt, damit offenbar auf die atl. Plagen u. den antiken F.gott anspielend, daß sie nicht vom Teufel, sondern von Gott erschaffen wurden mit dem erklärten Zweck, den Übermut der Menschen zu strafen (in Joh. 1, 14f [CCL 36, 8]). In der Auseinandersetzung mit den Manichäern sucht er am Beispiel der Mücke deutlich zu machen, daß selbst ihr Lebensprinzip (muscae anima) höher zu bewerten sei als das Licht (duab. an. 4 [CSEL 25, 1, 55]). Civ. D. 15, 27, 55f befaßt er sich mit der Streitfrage, ob auch locustae, scarabei, muscae u. pulices in der Arche Noe waren (vgl. ferner conf. 4, 2, 3 u. s. de symb. 1 [1, 11 Morin]). – Hieronymus ep. 44, 2 erwähnt den F.wedel, den die Matronen gegen parva animalia benutzten (vgl. Th. Klauser-W. Pannold, Art. Fächer: o. Sp. 229 u. ebd. 231 zu Const. Apost. 8, 12, 3 [496, 4/6]). Augustinus s. 46, 39 (PL 38, 239) spottet im Streit mit den Donatisten: in Numidia . . . muscarium vix invenitur. – Isidor ist es bekannt geblieben, daß Beelzebub vir muscarum bedeutet (or. 8, 11, 26; vgl. Aug. in Joh. 1, 14 [CCL 36, 8] princeps muscarum; Eucher. form. 4 [CSEL 31, 24] musca d. h. diabolus u. Rupert. Abb.: PL 168, 1288 A); or. 12, 8, 11/5 zählt er F.arten auf; vgl. auch Eucher. instr. 2 (CSEL 31, 157). Cassiodor weiß, daß in seiner Zeit Quellensucher (aquilegi) über der Bodenstelle, wo im Sonnenschein ganz kleine F. spielen, nach einer Wasserader suchen (var. 3, 53, 3). – In der Hagiographie begegnet die F. öfter, wobei an biblische wie antike Überlieferung angeknüpft wird. So kehrt die vom Exodus her bekannte F.plage im Leben der Heiligen öfters wieder. An den vier Gedächtnistagen des hl. Vitus dürfen sich am Ort seines Martyriums keine F. zeigen, da sie Abbilder der Dämonen sind (H. Königs, Der hl. Vitus u. seine Verehrung [1939] 15f. 35; H. Günter, Psychologie der Legende [1949] 272), während Mücken häufig heilige Männer im Leben umschwärmen (ebd. 291 u. Stemplinger 21). Nach der Legende der hl. Sisinnios u. Sinnodoros sucht ihre Schwester Meletine, der durch die Dämonin Gyllou sechs Kinder zu Tode gekommen waren, das siebente zu retten, indem sie sich mit ihm in einen Turm einschließen läßt. Als ihr Bruder Sisinnios sie besucht, dringt die Dämonin Gyllou jedoch in F.gestalt ins Zimmer ein u. tötet auch ihr letztes Kind. Es ist dann die Aufgabe des hl. Sisinnios, die Dämonin mit Gottes Hilfe dazu zu zwingen, den toten Kindern insgesamt das Leben zurückzugeben (Text u. Erklärung bei Perdrizet aO. 16/9; vgl. BHG 2401/4). Es gab verschiedene christl. Gebete gegen diese Dämonin (vgl. K. N. Sathas, Bibl. Graec. med. aevi 5 [Paris 1876] 576/8 u. F. Pradel, Griech. u. südital. Gebete . . . = RVV 3, 3 [1907] 324). Einer ihrer Namen lautete: Μυιῶν σατανομυῖα (vgl. Perdrizet aO. 21). Von Petrus dem Iberer erzählt sein Biograph (um 500 nC.), wie er in Arabien allein durch seine Anwesenheit die F. verscheucht (89 Raabe). Ein Heiliger, der Insekten vertreibt, ist Friardus (um 550 nC.; J. E. Stadler, Vollständ. Heiligen-Lexikon 5 [1882] 235; Greg. Tur. v. patrum 10, 1 [MG Scr. rer. Mer. 1, 706] spricht von examen miserabilium atque saevarum muscarum, quas vulgo vespas vocant). Als ausgesprochener F.heiliger gilt in Salamanca Joh. v. Sahagun (M. J. Lagrange, Études sur les religions sémitiques [2][Paris 1905] 85f). Bei der Einnahme der Stadt Gerona durch die Franzosen iJ. 1286 heißt es noch, daß ein Mückenschwarm das Grab des hl. Narcissus verteidigte (Stadler aO. 4 [1875] 512; BHL 6033). Der um 610 verstorbene irische S. Colman Mac Duach befahl einer F., als er einmal die Zelle verlassen mußte, sich (als Lesezeichen) auf die Zeile der Hl. Schrift zu setzen, bei der er seine Lektüre unterbrach (ASS Oct. 12, 884 D; vgl. J. Bern-

hart, Heilige u. Tiere ²[1959] 96f). – König Kunibert erkennt eine durchs Fenster eingedrungene F., der er ein Bein ausgerissen hatte, in einem hinkenden Mann mit Holzbein als bösen Geist wieder (Paulus Diac. gest. Lang. 6, 6). Vgl. ferner Sophron. SS. Cyri et Joh. mir. 23 (PG 87, 3, 3488f); Acta S. Pauli et Iulianae 31 (ASS Aug. 3, 454) u. Comparetti aO. 2², 35. – In der Spätantike u. im MA ist die F. als Sinnbild des gottfernen Menschen angesehen worden. Greg. Naz. or. 27, 5 (PG 36, 17 B) verdeutlicht das unrechte Verhalten seiner Gegner an F. Nach Greg. Nyss. verfängt sich der weltläufige Mensch wie eine F. im Spinnennetz, während der geistliche Mensch dieses wie ein Adler zerreißt (in Ps. 8 [PG 44, 465 C]). Hieronymus ep. 60, 4, 1 (CSEL 54, 552) vergleicht die vielen Menschen, die vor der Auferstehung Christi ihren Schöpfer nicht gekannt haben u. a. mit muscae et culices, die zertreten werden. Musca bedeutet dann auch: inquietudo cordis (Rab. M.: PL 112, 1003 D); immundi spiritus vel peccatores squalores vitiorum sectantes u. insolentes curae desideriorum carnalium sowie forensis hominum eloquentia (Rab. M.: PL 111, 258 A [mit weiteren wichtigen Bemerkungen zur F.]; vgl. dens.: PL 108, 38 B); die Ägypter propter sordes idololatriae (Rupert. Abb.: PL 167, 1306 D); improbi (ders.: PL 168, 1287f [mit weiteren wichtigen Bemerkungen]); haeretici (ders.: PL 170, 37; vgl. Rab. M.: PL 111, 258 C). Wenn später Dante die Vorhölle, worin u. a. die Feiglinge ihres Schicksals harren, mit Stech-F. u. anderen Insekten ausstattet (inf. 3, 19/69), klingt offenbar die uralte Vorstellung von der Verkörperung des Mutes durch die F. nach (o. Sp. 1119). – Einzigartig ist die bildliche Wiedergabe eines Insekts (F. ?) in einem Taufbecken, vielleicht ein Hinweis auf die bei der Taufe zu ertränkenden dämonischen Mächte bzw. auf den Wunsch, der Täufling selbst möge das diabolische Tier niedertreten (Baptisterium v. Kelibia; vgl. Th. Klauser: JbAC 2 [1959] 157 Abb. 11; an eine Zikade denkt O. Perler: Mullus, Festschr. Th. Klauser [1964] 288f). H. Leclercq, Art. Mouche: DACL 12 (1935) 337/42 betont, daß die F. auf keinem griech.-röm. beeinflußten christl. Denkmal vorkomme. Die Künstler der Völkerwanderungszeit bilden Fibeln u. Schnallen in Form von F. (vgl. Abb. ebd. 339f). – In Buchillustrationen des MA begegnen Insekten, insbesondere F., als Darstellung des Teufels oder der Dämonen (vgl. O. Erich, Die Darstellung des Teufels in der christlichen Kunst, Diss. Berlin [1931] 75f. 83f).

J. J. Bachofen, Das Mutterrecht = Ges. Werke 3 (Basel 1948) Sachreg. s. v. – F. W. v. Bissing, Die tapfere F.: Prähist. Zs. 34/5 (1949) 217/9. – H. Bonnet, Art. F.: Reallex. der ägypt. Religionsgeschichte (1952) 194f. – E. Ebeling-E. Unger, Art. F.: RLAss 3, 2 (1959) 87. – J. Feliks, Art. F.: B. Reicke-L. Rost, Bibl.-hist. Hwb. 1 (1962) 486. – H. Gossen, Art. Bremse: PW Suppl. 8 (1956) 16/9; Art. F.fänger: ebd. 173/8. – G. Hort, The plagues of Egypt: ZAW 69 (1957) 84/103; ebd. 70 (1958) 48/59. – L. Keimer, Pendeloques en forme d'insectes: Ann. Serv. Antiqu. Ég. 31 (1931/2) 111/28. – O. Keller, Die antike Tierwelt 2 (1909; Nachdr. 1963) 447/54. – B. Landsberger, Die Fauna des alten Mesopotamien = AbhL 42, 6 (1934) bes. 130/3. – E. Lehmann, 6000 Jahre F. in Ägypten: Orion 9 (1954) 977/94. – D. J. Lewis, Nimitti and some other small annoying flies in the Sudan: Sudan Notes and Records 35 (1954) 76/89. – G. Möller, Eine ägyptische Ordenskette u. anderer Goldschmuck aus Ägypten: Amtl. Berichte Berliner Mus. 34 (1912) 22/4. – W. Richter, Art. F.: Der Kleine Pauly 2 (1967) 577; Art. F.fänger: ebd. 578. – Riegler, Art. F.: B.-St. 2 (1929/30) 1621/30. – M. Schmidt, Vergil, Die Mücke (1959). – K. Sethe, Altägyptische Ordensauszeichnungen: ZsÄgSpr 48 (1911) 143/5. – E. Stemplinger, Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen = Das Erbe d. Alten 7 (1922). – ThesLL s. v. culex. – F. Tümpel, Art. Myiagros: Roscher, Lex. 2, 1 (1894ff) 3303f. – M. Wellmann, Art. F.: PW 6, 2 (1909) 2744/7. – L. S. West, The housefly (London 1951); Fly control in the eastern mediterranean and elsewhere = World Health Organization (1953).

A. Hermann †.

Flöte s. Musikinstrumente.

Flora, Floralia.

A. Nichtchristlich. 1. Röm. Republik u. Kaiserzeit. F., auch F. mater genannt (zum Namen Wissowa, F. 2747f; Latte 73), war eine in Mittelitalien bei Oskern u. Sabinern verehrte Gottheit des Blühens der Pflanzen, insbesondere der Getreideblüte, auf die Varro (bei Aug. civ. D. 4, 8) sie bezieht. Hiermit ist zu verbinden, daß die Bronze von Agnone (E. Vetter, Hdb. d. ital. Dialekte 1 [1953] nr. 147) von Fluusa Kerríia spricht (vgl. Wissowa, F. 2747; Latte 73; Beziehung

zu Tellus, Ceres, Demeter: Altheim 123/46; zu Robigus u. Mars: E. Tabeling, Mater Larum [1932] 55/6). Das italische Material bietet Vetter aO. nr. 21: fluusai (=Florae), auf einem kleinen Altar, gefunden im Atrium der Casa del Fauno; Vetter aO. nr. 147 (Bronzetafel v. Agnone), 20: fiuusa siais (nach R. von Planta: Indogerm. Forsch. 8 [1898] 316 = Floralibus), 24: fluusai Kerríiai (‚Florae Cereali statio'). Wichtig hierzu ist H. Le Bonniec, Le culte de Cérès à Rome (Paris 1958) 195/202. Unsicher ist, ob F. wirklich auch im Sabinergebiet verehrt wurde (wenn das sicher wäre, wäre es für Rom natürlich von besonderer Bedeutung). Es handelt sich um die Inschrift Vetter aO. nr. 227 (aus Scoppito bei Aquila), von Vetter eingereiht unter: ‚IV. Gebiet der Marser, Aequikuler u. Sabiner'; Vetter bemerkt aber dazu: ‚Den Sprachformen nach kann die Inschrift auch mit Co(nway) den Vestinern zugerechnet werden'. Es steht dort: mesene flusare (offenbar in lat. Schrift, weil nicht von Vetter fett gedruckt) = ‚mense Florali'. Derselbe Monat wird in dialektischer Form (L. Pisone A. Gabinio cos. [58 vC.] mense Flusare) erwähnt (s. Vetter zSt.) in dem Tempelgesetz von Furfo (CIL 1^2, 756). Schließlich gibt es noch auf einer in Lukanien gefundenen Inschrift (Vetter aO. nr. 183) δ Φλουσοι. = ‚Floro'. Dazu Vetter: ‚Wie 'Floro' zu verstehen ist, bleibt unklar; etwa 'zum Florus' im Sinne von 'an den Floralien?' Die Annahme von G. Herbig (Philol 73 [1916] 449) u. Ribezzo (s. Herbig aO.), Florus sei Beiname des Vaters des Stifters, verträgt sich nicht mit der Stellung von Φλουσοι. Angesichts der ziemlich engen Verbindung zwischen Ceres u. F. darf man auch die Frage aufwerfen, ob es nicht einen männlichen Florus neben F. gegeben hat, wie es neben Ceres den männlichen Cerus (Cerfas) gab; für letzteren vgl. Le Bonniec 29/33. Daß F. schon im ältesten röm. Gottesdienst verehrt wurde, läßt sich daraus erschließen, daß sie einen Flamen, den Flamen Floralis, besaß (Varro l. l. 7, 45; CIL 9, 705 = Dessau 5007) u. daß die Arvalbrüder, deren Piacularopfer sich nur an altrömische Gottheiten wenden, auch ihr opfern (146 Henzen; 46 Pasoli); vgl. auch die von Varro überlieferte Nachricht, daß Titus Tatius der Göttin in Rom einen Altar gestiftet habe (l. l. 5, 74). Vielleicht stand das alte Heiligtum der Göttin auf dem Quirinalis (ebd. 5, 158; Mart. 5, 22, 4; 6, 27, 1; Vitruv. 7, 9, 4), u. zwar an der Stelle des Altars (Platner-Ashby, Dict. 210; G. Lugli: Monumenti ant. di Roma e suburbio 3 [Roma 1958] 333). Ein zweiter Tempel der F. beim Circus Maximus wurde von den Aedilen L. u. M. Publicius begründet, seit Augustus restauriert u. von Tiberius dediziert (Tac. ann. 2, 49; Platner-Ashby aO. 209f; Lugli aO. 3, 584); wahrscheinlich ist es dieser Tempel, der im 4. Jh. von dem jüngeren Symmachus wiederhergestellt wurde (vgl. u. Sp. 1128). Gewisse Anzeichen sprechen dafür, daß die Göttin u. ihr Kult griechischem Einfluß unterlagen. So wurden die gleich noch zu erörternden Ludi Florales auf Weisung der Sibyllinen eingeführt; bei dem späten Datum der Einführung des Festes wohl ein Zeichen, daß griechische Riten übernommen wurden (Plin. n. h. 18, 69, 286; Latte 73_1). Ovid setzt F. mit Chloris gleich (fast. 5, 195/7; nach ihm Lact. inst. 1, 20, 8; vgl. auch Anth. Lat. 747, 2 R.). Die bildliche Darstellung der Göttin wurde vielleicht nach einer Darstellung der Persephone geschaffen (vgl. u. Sp. 1129; Erörterung des Problems mit Belegen für die Erwähnung von F. in Verbindung mit griech. Gottheiten bei Wissowa, F. 2748f). – Der älteste röm. Festkalender verzeichnet kein Jahresfest der F., vielleicht weil es als ländliches Fest ein Wandelfest war (ebd. 2748). Ob dieses Fest den Namen Florifertum führte, ist unsicher (Paul.-Fest. 91; Beziehung der Stelle auf Ceres möglich: Altheim 133; Latte 37_3). Es wurde vermutlich Ende April oder Anfang Mai gefeiert (Wissowa, F. 2748; Rel. 198). Die Ludi Florales oder Floralia (zum Namen vgl. Wissowa, Floralia 2749/50) wurden zunächst am 28. IV. gefeiert (Plin. n. h. 18, 69, 286), in der caesarisch-augusteischen Zeit vom 28. IV. bis 3. V., im 4. Jh. vom 30. IV. bis 3. V. (CIL 1^2, 317; Wissowa, Floralia 2750). Die Spiele wurden erstmalig iJ. 238 vC. gefeiert (Plin. aO.; Vell. Pat. 1, 14, 8 nennt das Jahr 241 vC., vermutlich durch Rechenfehler; Latte 73_1), u. zwar im Zusammenhang mit der Gründung des Tempels am Circus Maximus (Wissowa aO.). Im Jahre 173 vC. wurden die Spiele Jahresfest (Ov. fast. 5, 327/30), worauf sich, wie Th. Mommsen vermutet (Gesch. d. röm. Münzwesens [1860] 645_{538}), die Denare des C. Serveilius C. f. mit dem Bild der Göttin u. der Legende Floral(ia) primus beziehen (vgl. u. Sp. 1129). Bei den Spielen fanden Veranstaltungen verschiedenster Art

statt: Hetzen von Ziegen u. Hasen (Ov. fast. 5, 372; Mart. 8, 67, 4; zur Bedeutung Latte 73_1), Anzünden von Lichtern (Ov. fast. 5, 361f; Anth. Lat. 747, 3; Cass. Dio 58, 19, 2), ein Lauf von blumentragenden Leuten (Philostr. ep. 55) u., unter der Prätur Galbas, Seiltanzen von Elefanten (Suet. Galba 6, 1). Aus der verderbten Stelle Cass. Dio 78, 22,1 geht hervor, daß Geschenke, in den Landstädten Bohnen u. Erbsen, durch die Aedilen unter das Volk verteilt wurden (Porph. Hor. sat. 2, 3, 282; Pers. 5, 177 u. Schol.; zur Deutung vgl. Th. Klauser, Art. Bohne: o. Bd. 2, 491; Altheim 135/7; Latte 73_1). Zu den ludi scaenici, die, wie J. Colin (Athenaeum NS 32 [1954] 354) meint, vor dem F.tempel stattfanden, gehörten Mimen, bei denen Dirnen auftraten, die sich auf Verlangen des Volkes entkleideten (Ov. fast. 5, 349; Lact. inst. 1, 20, 10; Tert. spect. 17; vgl. o. Sp. 1126; Wissowa, Floralia 2151; H. Herter, Art. Dirne: o. Bd. 3, 1178. 1199; ders., Die Soziologie der antiken Prostitution: JbAC 3 [1960] 98). Wie die Anekdote vom jüngeren Cato bezeugt (Val. Max. 2, 10, 8; Sen. ep. 97, 8), bestand diese Sitte schon im 1. Jh. vC. Nach Auffassung von Latte (73_1) ging sie schwerlich über das 1. Jh. hinaus, weil sie eine ausgebildete Prostitution voraussetzt (ältere Lit. bei Wissowa, Floralia 2752; vgl. auch J. Heckenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis = RVV 9, 3 [1911] 59/61; Altheim 139/43; zum angeblichen Kampf der meretrices in Gladiatorenwaffen Schol. Iuv. 6, 249f; vgl. Altheim 140/3; Belege für F. als Hetärenname bei Wissowa, F. 2749). Als ätiologische Erklärung für diese Vorführungen bei den Floralia (so Wissowa, F. 2749; ders., Rel. 198) ist die Legende anzusehen, daß F. eine Dirne gewesen sei, die den aus ihrem Gewerbe erworbenen Reichtum dem röm. Volke hinterlassen habe, aus dessen Zinsen alljährlich an ihrem Geburtstage die Floralia gefeiert werden sollten. Um dem Vorgang eine gewisse Würde zu verleihen, habe der Senat dann, vom Namen F. ausgehend, F. zu einer Göttin der Blüten gemacht, die verehrt werden müsse, damit Blumen u. Weinstöcke Frucht brächten (Lact. inst. 1, 20, 6/9 [CSEL 19, 72/3]; Schippers 80f). Die Legende ist erst verhältnismäßig spät überliefert (Min. Fel. 25, 8; danach PsCypr. quod idola 4 [CSEL 3, 1, 21]; Schippers 87; zur Datierung der Schrift ebd. 84; PsAmbr. quaest. 114; Schol. Iuv. 6, 250; Carm. adv. Flav. 112); möglicherweise ist sie sogar erst in der Kaiserzeit entstanden. Anders sehen das zeitliche Verhältnis von Floralia u. Legende offenbar Brelich (37), der im Kult eine Bestätigung der Legende erblickt, u. Altheim (142f), der das Auftreten der meretrices bei den Floralia als Darstellung der Göttin selbst oder ihres Gefolges deutet. P. Mingazzini (Due pretese figure mitiche, Acca Larenzia e Flora: Athenaeum NS 25 [1947] 159/65) glaubt, daß es wirklich eine Dirne F. gegeben habe, die eine Stiftung zur Feier ihres dies natalis gemacht habe; dieser sollte zu Ehren der Göttin, ihrer Patronin, mit deren Spielen zusammenfallen; doch bieten die Quellen für diese Hypothese keine Anhaltspunkte. – Die Floralia müssen sich einer gewissen Beliebtheit erfreut haben; denn sie begegnen auch außerhalb Roms (Tafel von Agnone: Vetter aO. nr. 147; in Pisaurum CIL 11, 6357 = Dessau 5057; in Alba Fucens CIL 9, 3947; sogar in Cirta CIL 8, 6958 = Dessau 6860; vielleicht Bitburg, vgl. Dessau 5646 = CIL 13, 4132; dazu F. Hettner: Westdt. Zs. f. Gesch. u. Kunst, Korr. Blatt 9, 11 [1890] 248). Daß trotz dieser Verbreitung der Floralia die Göttin für die persönliche Religiosität der Bewohner des röm. Reiches nur wenig bedeutet hat, zeigt die geringe Zahl der erhaltenen Weihinschriften (CIL 11, 5022; CIL 14, 3468 = Dessau 3591; CIL 13, 6673 [Germanien; sehr unsichere Ergänzung]; CIL 13, 5595 [Fälschung]).

2. Spätantike. Es ist den restaurativen Tendenzen der spätantiken heidnischen Reaktion zuzuschreiben, wenn F. noch einmal an Bedeutung gewann. Nach dem in das J. 394 zu datierenden Carmen adversus Flavianum (v. 114; O. Barkowski, De carmine adversus Flavianum, Diss. Königsberg [1912] 72f; Hartke 73_5) wurde der Tempel der F. durch Symmachus ‚neulich (nuper)' wiederhergestellt. Joh. Lydus (mens. 4, 73 [125, 7f W.]; 4, 30 [89, 19/20]; 4, 75 [126, 16f]) berichtet, daß der heilige Name Roms (ὄνομα ἱερατικόν) F. war, wie der entsprechende Kpels Ἄνθουσα (zur Identität des geheimen Stadtnamens Roms mit der geheimen Schutzgottheit Brelich 9f). Hartke geht davon aus, daß bei Ausbruch des Krieges zwischen Eugenius u. Theodosius iJ. 394 die beiden kriegführenden Parteien sich der göttlichen Hilfe zu versichern suchten; die Heiden hätten in Rom den Kult der alten Unterpfänder der

Größe Roms intensiver gepflegt (die von der Hist. Aug. v. Elag. 6, 5 überlieferte Äußerung des Elagabal über seine unzüchtigen Handlungen mit Hierocles, er feiere damit die Floralia sacra, soll nach Hartke 298. 301 die Entweihung eines Unterpfandes der Größe Roms durch Elagabal geißeln; durch die Kontorniaten allerdings wird Hartkes Hypothese bisher nicht bestätigt). Dabei seien nun die Heiden auf den hieratischen Namen Roms gestoßen u. hätten sich des F.tempels angenommen (Hartke 298/304). Vielleicht ist die Überlieferung richtig, daß Konstantin selbst Kpel Anthusa benannte (Eustath. comm. Dion. Perieg. 803; nach Chron. Pasch. zJ. 328 [1, 528 Bonn]; Malal. 13, 320 [Bonn] soll Konstantin die Tyche der Stadt Anthusa genannt haben; zum Beinamen Anthusa für Kpel vgl. noch Steph. Byz. s. v. Συκαί [590, 18 Mein.]; Iul. Honor. cosmogr. 32, rec. B; G. Wissowa, Art. Anthousa: PW 1, 2 [1894] 2393; D. Lathoud, La consécration et la dédicace de Cple: Écho d'Or. 24 [1925] 180/3. 192; A. Frolow, La dédicace de Constantinople dans la tradition byzantine: RevHistRel 127 [1944] 61f. 81). Dann muß F. als Sakralname Roms schon im 4. Jh. bekannt gewesen sein. Wann er aufkam, bleibt ungewiß (Brelich 37).

3. Darstellungen. Gesicherte bildliche Darstellungen der Göttin sind nur auf Münzen erhalten. Um 63 u. 43 vC. erscheint auf Münzen der Münzmeister C. Serveilius C. f. u. C. Clodius C. f. Vestalis der bekränzte Kopf der Göttin mit einem Lituus bzw. einer Lilie dahinter (BMC Rom. Rep. 1, 469f, 3816/9 Taf. 47, 16; 1, 564, 4195 Taf. 55, 9); zur Beteiligung der Vorfahren der beiden Münzmeister an der Einführung der Floralia ebd. 469_3. 564_3. Der Denar des C. Serveilius erscheint unter Trajan noch einmal als Restitutions-Prägung des Jahres 107 (Mattingly-Sydenham, RIC 2, 308, 791; Abb.: BMC Rom. Emp. 3 Taf. 22, 19; zur Bedeutung der Restitutions-Prägung ebd. lxxxvi/xciii). Plinius (n. h. 36, 23) nennt unter den Werken des Praxiteles in Rom eine F. ,Triptolemus' u. Ceres ,in hortis Servilianis'. A. de Franciscis (Art. F.: EncArtAnt 3 [1960] 714) nimmt an, daß es sich in Wirklichkeit dabei um eine Persephone handelt u. schließt aus der Stelle, daß die Römer für den oder für einen Typ der F. einen vorgegebenen Typ der Persephone wählten. Eine in Rom von A. Herennuleius Sotericus der dea Flora Fortunae Panthea errichtete Basis trug vielleicht eine Statue (CIL 6, 30867 = Dessau 3592). Die Statue vereinigte vermutlich die Attribute der F., Fortuna u. anderer Gottheiten (zur Fortuna Pantheia vgl. K. Ziegler, Art. Pantheion: PW 18, 3 [1949] 744).

B. Christlich. Bei der Bekämpfung des Heidentums durch die Kirchenväter werden F. u. die ihr zu Ehren gefeierten Spiele mehrfach genannt. Arnobius 3, 23 (CSEL 4, 127) führt F. neben anderen Göttern an als ein Beispiel für die Unfähigkeit der Götter, Schutz zu gewähren; obwohl F. Göttin der Getreideblüte ist (vgl. auch Aug. civ. D. 4, 8 [CCL 47, 105]), erfrieren Knöspchen u. junge Pflanzen (gemmulas et pubescentes herbas). Arnobius erwähnt die obscenitas ludorum. Auch Tertullian verwirft die Floralia, einmal weil es sich dabei um Götzendienst handelt (spect. 6, 1f [CCL 1, 233]), zum anderen wegen der Schamlosigkeit der Spiele, bei denen Prostituierte auf der Bühne erscheinen (ebd. 17, 3 [1, 242]). Augustinus ist sich mit Tertullian in der abfälligen Beurteilung der Floralia einig, die, wie er tadelnd erwähnt, auch einmal von Cicero veranstaltet wurden (Cic. Verr. 2, 5, 14; vgl. dazu Wissowa, Floralia 2750; Aug. civ. D. 2, 27 [CCL 47, 62]; cons. ev. 1,33 [CSEL 43, 56/7]). Nach Aug. läßt die Schamlosigkeit der Vorführungen bei den Floralia, bei denen der Göttin nicht Vögel, Tiere, Menschenblut, sondern ,pudor humanus' geopfert wird, Rückschlüsse auf das Wesen dieser Göttin zu (ep. 91, 5 [CSEL 34, 430/1]), wie es überhaupt für das Wesen der Götter bezeichnend sei, daß sie an solchen Darbietungen Gefallen finden (cons. ev. 1, 33). Arnobius dagegen nennt unter anderem auch die Floralia als ein Beispiel dafür, daß durch so schändliche Vorführungen die Würde der Götter gemindert werde (7, 33 [CSEL 4, 266/7]). Diesen drei Kirchenvätern, die Anstoß an der Obszönität der Vorführungen bei den Floralia nahmen, war offenbar die Legende unbekannt, daß F. selbst eine Dirne gewesen sei; denn sonst hätten sie es sich kaum entgehen lassen, darauf hinzuweisen. Anders Laktanz (inst. 1, 20, 5/10 [CSEL 19, 72/3]; vgl. o. Sp. 1127); bei seinem Bericht über die Kultlegende nimmt er Anstoß daran, daß eine ehemalige Dirne als Gottheit verehrt werde (inst. 1, 20, 5: iam quanta ista immortalitas putanda est, quam etiam meretrices adsecuntur?), am Betrug des Senates, der

eine Dirne zur Gottheit erhebe, u. an der Unsittlichkeit der Vorführungen (zur Identifizierung von F. u. Chloris, die Laktanz von Ovid übernimmt, vgl. o Sp. 1126); vielleicht hat die Einreihung der F. unter die meretrices durch Laktanz polemische Tendenz; vgl. R. Heinze, Tertullians Apologeticum (1910) 431_1.

F. Altheim, Terra Mater = RVV 22 (1930) 132/46. – F. Bömer, P. Ovidius Naso, Die Fasten 2 (1958) 13ff. 46f. 304. – H. Le Bonniec, Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République (Paris 1958) 195/202. – A. Brelich, Die geheime Schutzgottheit von Rom = Albae Vigiliae NF 6 (Zürich 1949). – W. Hartke, Römische Kinderkaiser (1951) 298/304. – K. Latte, Röm. Religionsgeschichte (1960) 73f. – J. W. Schippers, De ontwikkeling der Euhemeristische godencritiek in de christelijke latijnse literatuur, Diss. Groningen (1952). – G. Wissowa, Art. F.: PW 6, 2 (1909) 2747/9; Art. Floralia: PW 6, 2 (1909) 2749/52; Rel. u. Kult. ^{2}(1912) 197f.

I. Mundle.

Florilegium.

A. Nichtchristlich. I. Profan. a. Dichtung. 1. Schulanthologien. Im weltlichen Griechisch ist der Ursprungsort der Anthologie der Unterrichtsraum. Der früheste Beleg für das Vorhandensein von Schulanthologien findet sich bei Plato leg. 811 A, wo er mit offensichtlicher Übertreibung sagt, die meisten hielten es für einen notwendigen Teil der Erziehung, entweder ‚ganze Dichter‘ oder wenigstens von allen Dichtern ausgewählte Kephalaia auswendig zu lernen. Vom 3. Jh. vC. an liefern Papyri eine detaillierte Illustration für die fortdauernde Verwendung von Anthologien zu Erziehungszwekken. Das bekannteste Beispiel gehört allerdings nicht ganz in diesen Artikel; es ist das Schulbuch aus einem Kairener Papyrus des 3. Jh. vC., veröffentlicht von O. Guéraud u. P. Jouguet, Un livre d'écolier du 3e siècle avant J.-C. = Publ. de la Soc. Roy. égyptienne de Papyrologie (Le Caire 1938). Dieser Text enthält auch dichterische Exzerpte; da er jedoch mit einer Silbenliste beginnt, der ein- u. mehrsilbige Worte folgen, waren die Exzerpte offenbar in erster Linie für Aussprache- u. Leseübungen bestimmt. Nach ihrem literarischen Gehalt sollten sie nicht gewürdigt werden, denn dieser wäre weit über das Verständnis der Kinder hinausgegangen, für die der Rest des Buches zusammengestellt ist. Die Exzerpte stammen aus Euripides u. Homer; hinzu kommen einige Epigramme u. Komikerfragmente. Verschiedene andere Papyri enthalten literarische Gedicht- u. Prosaexzerpte, wobei manchmal beide Gattungen miteinander verbunden sind; doch ist dies nicht die Regel. Die Tatsache, daß Euripides u. Menander die beliebtesten Quellen dieser Zitate sind, läßt erkennen, daß ein Teil ihrer pädagogischen Aufgabe in moralischer Nutzanwendung lag; beide Dichter bieten ja eine Fülle von sentenzenreichen Ermahnungen. Es ist bezeichnend, daß das älteste Euripidesmanuskript, von den Papyri abgesehen, ein Gnomologium ist, Vatopedi 36 (12. Jh.; G. A. Longman: ClassQ 53 [1959] 129/41); vgl. Funke 244f. Von verhältnismäßig früher Zeit an werden Zitate um bestimmte Themenkreise gruppiert, etwa das weibliche Geschlecht, Reichtum, gesellschaftliche Stellung oder Tugenden u. Laster. Eine der frühesten erhaltenen Anthologien ist PHibeh 7 (3. Jh. vC.), wo das Thema der vornehmen Herkunft u. des Reichtums durch Stellen aus tragischen Lyrikern, Euripides, Epicharmos u. den berühmten Vers φθείρουσιν ἤθη χρῆσθ' ὁμιλίαι κακαί (94) illustriert wird, den Paulus (1 Cor. 15, 33) zitiert; er wird Euripides (Socr. h. e. 3, 16, 26) oder, mit mehr Wahrscheinlichkeit, Menander zugeschrieben (Hier. in Tit. 1, 12 [PL 26, 607 A]; Phot. quaest. ad Amphil. 151 [PG 101, 813 C]). In byzantinischen Manuskripten ist die Zeile unter den Monostichen des Menander erhalten (808 [79 Jäkel]). Für Zitate in F. ist es charakteristisch, daß ihr Text unsicher ist u. die Zuschreibung an bestimmte Autoren schwankt. Die Ausdeutung führt natürlicherweise zu leichten Textänderungen. – Zeitlich verwandt ist PPetrie 1, 3 mit Exzerpten aus Epichar-

mos u. Euripides. Zwei Berliner Papyri (9772/3 [2. Jh. vC.]) behandeln die Vorzüge u. Fehler von Frauen, veranschaulicht mit Stellen aus Plato Comicus, Pherekrates, Menander, Theodektes, Epicharmos, Antiphanes, Euripides u. Anaxandrides (Berl. Kl.-Texte 5, 2 [1907]). Der gleiche Gegenstand erscheint in den Disticha Argentinensia, ed. O. Plasberg: ArchPapF 2 (1903) 185 (= Menander sentent. frg. 1 Jäkel). Das Geld ist Gegenstand einer Anthologie im PRoss-Georg 1, 9 (2. Jh. vC.), die gegensätzliche Euripidesstellen enthält, in denen das Geld gerühmt u. verdammt wird. J. Barns veröffentlichte im ClassQ 44 (1950) 126/37 u. 45 (1951) 1/19 eine Schulanthologie in Vers u. Prosa aus einem Fayumpapyrus des 2. Jh. vC.; sämtliche Zitate haben Tyche zum Gegenstand. Sie schließen Gnomai von Euripides u. Menander ein (= sentent. frg. 18 Jäkel), jambische Sentenzen aus der Neuen Komödie, eine Prosasentenz von ‚Theophrast oder Anaximenes' (= Joh. Stob. 2, 18, 18) u. eine von Demosthenes (= Joh. Stob. 4, 48, 14). M. Papathomopoulos veröffentlichte einen Papyrus (4. Jh. nC.) mit einer Sammlung gnomischer Verse, unter denen sich Euripides Medea 14/5 befindet (Vers gnomiques sur affichette: Rech. de Papyrol. 2 = Travaux de l'Inst. de Papyrol. de Paris, fasc. 2 [1962] 113/5). G. A. Gerhard besprach (Phoinix von Kolophon [1909]) ein F. gnomischer Dichtungen, die zT. von Phoinix stammen u. Choliamben über die Päderastie u. einen kynischen Sermon über die Habsucht einschließen. – Naturgemäß wurden Auszüge in Anthologien abgenutzt. Viele der in den hellenistischen Papyri erhaltenen Verse kehren bei späteren Schriftstellern wieder, die mit Sicherheit Anthologien benutzt haben. Die inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen den hellenist. Papyri u. der ausgedehnten Sammlung des Joh. Stobaios im 5. Jh. lassen erkennen, daß einige der Anthologien, die Stob. seiner Kompilation einverleibte, sieben oder acht Jahrhunderte früher entstanden waren.

2. Epigramme. Nicht alle Anthologien dienten pädagogischen oder höheren moralischen Zwecken. Der Stephanos des Meleager (ca. 60 vC.), der den ersten Kern der in der Anthologia Palatina des 10. Jh. erhaltenen Sammlung bildete, wurde nicht zusammengestellt, um richtige Moralbegriffe geltend zu machen, sondern um Sinnenfreude u. natürliche menschliche Gefühle zum Ausdruck zu bringen. Sammlungen von Epigrammen finden sich in verschiedenen Papyrusfragmenten (zB. PPetrie 2, 49 [3. Jh. vC.]; PTebt 3 [1. Jh. vC.]; PFreiburg 1, 4 [1. Jh. vC.]; POxy 662 [1. Jh. vC.]; PBerol 10571 [1. Jh. nC.] = Berl. Kl.-Texte 5, 1, 75; PHarris 56 [2. Jh. vC.], dazu C. H. Roberts: Journ. of Juristic Papyrol. 4 [1950] 215/7; POxy 67 [3. Jh. nC.] u. a.). Einige Epigramme dieser Papyri tauchen ein Jahrtausend später, manchmal in gleicher Gruppierung, in der Anthologia Palatina u. der Anthologie des Planudes auf. In byzantinischer Zeit fangen Christen nach dem Beispiel Gregors v. Nazianz, dessen Epigramme das 8. Buch der Anth. Pal. füllen, an, selbst ähnliche Epigramme zu schreiben. Im übrigen kann die Geschichte der allmählichen Entstehung der griech. Anthologie hier nicht erörtert werden; hierzu vgl. H. Beckby, Anthologia Graeca 1 (1957) 9/99, bes. 62/81 (Besprechung bei A. S. F. Gow, The Greek Anthology [London 1958]); A. S. F. Gow – D. L. Page, The Greek Anthology, Hellenistic epigrams 1 (Cambridge 1965).

3. Wert oder Unwert von Dichterzitaten. Der moralische Gehalt gnomischer Dichtung war nicht nur für den praktischen Unterricht von Bedeutung, sondern auch als Argument in der Diskussion, die durch Platos kritische Ansicht hervorgerufen wurde, der Philosoph habe das Recht, dem Dichter Existenzbedingungen aufzuerlegen (resp. 377ff; leg. 810ff). Sowohl POxy 414 (2. Jh. nC.) als auch Sextus Empiricus (adv. math. 1, 277ff) beschäftigen sich mit der alten Fragestellung, ob gnomische Sprüche der Dichter für den Einführungsunterricht in philosophische Fragen nützlich seien (verschiedene Dichterzitate der Sextusstelle kehren anderwärts in anthologischen Passagen wieder). Für die eine Diskussionspartei sind die Dichter so voller Mythen u. Irrtümer, daß sie eine Gefahr für den Schüler darstellen. Die andere Partei behauptet, obwohl die höheren Fächer der Philosophie nüchterne Prosa verlangten, sei doch für Anfänger der Gebrauch von Dichtungen die bessere pädagogische Methode. Aus dieser Ansicht ergab sich die dem modernen Gelehrten so sonderbar scheinende antike Praxis, Dichtung als für Anfänger geeignet, Prosatexte dagegen als passend für Fortgeschrittene anzusehen. Bei Joh. Stobaios gehen die Verszitate stets der Prosa voraus. Diese Einstellung macht

es beispielsweise verständlich, warum Origenes (in Num. hom. 27, 1) u. Athanasius (ep. ad Amm. mon.: PG 26, 1178 C) die Bücher Esther, Judith, Tobias u. das Buch der Weisheit als geeignet für jene Anfänger erachteten, die für die kräftige Nahrung der unbestritten kanonischen Bücher noch nicht gerüstet waren. Ähnliche Erörterungen wie bei Sextus Empiricus finden sich bei Plutarch u. Galen. Letztgenannter (plac. Hippocr. et Plat. 2, 213ff; 3, 300ff) tadelt den Chrysipp heftig, weil er seine philosophischen Erörterungen mit dichterischen Zitaten füllte (vgl. Diog. Laert. 7, 180/1). Plutarch (Quomodo adulescens poetas audire debeat) betrachtet die Verwendung von moralisierenden Anthologien wohlwollender. Er erwähnt die Begegnung des Schülers mit Dichterexzerpten, die entgegengesetzte Gesichtspunkte vertreten. In einer ausgedehnten Untersuchung von hermeneutischen Gesetzen zur Entmythologisierung der Dichter empfiehlt er solche Auszüge, welche die Übereinstimmung der Dichter mit den Philosophen zu zeigen beabsichtigen. Denn ohne solche Vorbereitung sei die Jugend in Gefahr, beim Übergang von dichterischen Mythen zu ernsten philosophischen Studien starken Anstoß zu nehmen. Plutarch scheint mehr um die Philosophen als um die Dichter besorgt gewesen zu sein. Es wird vorausgesetzt, daß ein Dichter inspiriert sei u. daher Glaubwürdigkeit verdiene. Seneca (ep. 9, 20/1) bemerkt zur Harmonie zwischen Philosophen u. Dichtern, das Vorhandensein philosophischer Gedanken in einem dichterischen Vers sei ein Beweis dafür, daß der Gedanke eine allgemeingültige Wahrheit sei, die der Dichter erfaßt habe, indem er natürlicher Intuition folgte. Nach Clemens Alexandrinus (protr. 73ff) beschäftigt sich die Dichtkunst im allgemeinen mit Unwahrheit, obwohl sie bisweilen auch Wahres bezeugt. Solche Dichterzitate beweisen, daß die Wahrheit sich sogar unter widrigen Umständen durchzusetzen vermag. – Aus Galens Äußerungen ist ersichtlich, daß besonders Chrysipps philosophische Abhandlungen mit Dichterzitaten durchsetzt waren. Doch besteht kein Anlaß, Elters These anzunehmen, Chrysipp sei der Urheber dieser Tradition gewesen. Die Vorliebe für den moralischen u. philosophischen Gehalt der Dichtung scheint für die Sophisten ganz allgemein besonders charakteristisch gewesen zu sein (vgl. J. Barns: ClassQ 45 [1951] 3/5). Bei Plato (Prot. 339 A/E) diskutieren Sokrates u. Protagoras miteinander über die Interpretation zweier Gnomai des Simonides. Von Euthydemos wird berichtet, er habe sich selbst eine Anthologie als Rüstzeug für öffentliche Reden u. als Leitfaden für sein Handeln angefertigt (Xenoph. mem. 4, 2, 1). Polos (L. Radermacher, Artium Scriptores [1951] 114 = Plat. Phaedr. 267 C) schuf eine Sentenzentheorie, die in rhetorischer Tradition fortlebte (zB. PsArist. rhet. ad Alex. 1439a 3ff). Aristophanes verspottet (ran. 1471 u. a.) die Gewohnheit der Sophisten, Wendungen von Euripides zu zitieren, um moralisch Unhaltbares zu rechtfertigen. Nach Xenophon (mem. 1, 2, 56/9) scheint der gleiche Vorwurf auch gegen Sokrates erhoben worden zu sein. Die Diskussion im Protagoras hatte später großen Einfluß. Bemerkenswerterweise wechselt die Unterhaltung in diesem Dialog (342/3) ganz von selbst von Simonides zu den Kernsprüchen der Spartaner (deren erster Sammler sicherlich nicht Plutarch war) u. den Sprüchen der Sieben Weisen über. Das mag darauf hinweisen, daß es schon zu Platos Zeiten nicht nur Sammlungen von Moralsprüchen aus Werken der Dichter gab, sondern auch Sammlungen von Apophthegmata u. Maximen. Vgl. auch Plat. Lys. 214A. Im 4. Jh. vC. regte die besonders in Athen ausgeprägte romantische Vorliebe griech. Aristokraten für Alt-Sparta wahrscheinlich die Zusammenstellung spartanischer Apophthegmata an.

b. Prosa. 1. Lebensregeln. Isokrates parainetische Rede an Nikokles v. Cypern eröffnet die Tradition der *Fürstenspiegel, die Herrschern moralische Ratschläge darboten. Obwohl die Rede ad Demonicum nicht als authentisches Werk des Isokrates angesehen werden kann, gehört sie in das 4. Jh. vC. u. ist die erste förmliche Sammlung von Lebensregeln in Prosaform. Ihre Beliebtheit wird durch die große Zahl von Papyri bezeugt, die sie ganz oder in Auszügen enthalten. Iulian. c. Galilaeos (203 Neumann = Cyrill. Alex. c. Iul. 7 [PG 76, 842 D]) verspottet die Behauptung der Christen (vgl. Eus. praep. ev. 11, 5), die weisen Männer des AT seien den griech. Weisen völlig ebenbürtig: ‚Ist Salomon, ihr weisester Mann, mit Phokylides oder Theognis oder Isokrates unter den Griechen zu vergleichen? Wenn man die Ermahnungen des Isokrates mit den Sprü-

chen Salomons vergleicht, so bin ich sicher, daß man die Überlegenheit des Sohnes des Theodoros über ihren weisesten König feststellen wird'. Die an Ossius (v. Cordoba?) gerichtete Vorrede des Timaioskommentars des Calcidius enthält eine Anspielung auf PsIsocr. Demon. 7: ,Isocrates in exhortationibus suis virtutem laudans . . . addidit solam esse quae res impossibiles redigeret ad possibilem facilitatem' (5 Waszink). Vgl. C. Wefelmeier, Die Sentenzensammlung der Demonicea, Diss. Köln (Athen 1962).

2. Apophthegmata. Sammlungen von *Apophthegmata waren in hellenistischer Zeit sicher verbreitet; Aussprüche des Diogenes u. Sokrates wurden miteinander in Verbindung gebracht. L. Sternbach gab in den WienStud 9/11 (1887/9) eine Sammlung von 577 Maximen u. Apophthegmata aus cod. Vat. gr. 743 (14. Jh.) heraus (Neudr.: Texte u. Kommentare 2 [1963] ed. O. Luschnat). Dieses Gnomologium Vaticanum ist eine byzantinische Sammlung, muß jedoch hellenist. Sammlungen enthalten, die vordem von Diogenes Laertios, Joh. Stobaios u. Plutarch benutzt wurden. Die Parallelen bei Seneca, Philo, Clemens v. Alexandrien, Gregor v. Nazianz u. Basilius sind ebenfalls sehr zahlreich. Wahrscheinlich kannten alle diese Schriftsteller die Geschichten aus Schulsammlungen. PHibeh 182 (280/250 vC.), der eine Biographie u. Aussprüche des Sokrates enthält, gehört in diesen kulturellen Umkreis. Vgl. bei Preisigke, Sammelbuch 1, 5730 ein Ostrakon mit Sprüchen des Diogenes für den Schulgebrauch (4./5. Jh.); PBerol 7426 (2./3. Jh. nC.) enthält Lebensregeln aus PsIsocr. Demon. mit einem Hermarchoszitat, das bei Joh. Stob. 4, 34, 66 bezeugt ist (A. Brinkmann: RhMus 71 [1916] 581/4). Ein isokratisches F. findet sich im PStrasb 92 (3. Jh. nC.) ed. R. Reitzenstein: Hermes 35 (1900) 608/11. Eine interessante Sammlung gnomischer Maximen, darunter auch einige aus Demon., liegt in PSI 2, 120 (4. Jh. nC.) vor. Vgl. PReinach 85 (3. Jh. nC.) mit Apophthegmata des Diogenes u. Aristoteles (der Kommentar des Herausgebers gibt weitere Belege). Eine von F. W. Hasluck: JHS 27 (1927) 62f veröffentlichte Inschrift des 4. oder 3. Jh. vC. aus Kyzikos enthält eine Sammlung von Sprüchen der Weisen. Sie befand sich wahrscheinlich einst in einem Gymnasium. Der Text ist einem von Joh. Stob. 3, 1, 173 überlieferten Zitat aus den ,Sprüchen der Sieben Weisen' des Sosiades ganz gleichlautend (,folge Gott, befolge das Gesetz, verehre die Götter, ehre die Eltern' usw.). Wahrscheinlich ist 1 Petr. 2, 17 ein Widerhall dieses Ermahnungsstils.

3. Epikursprüche. Die Moralisten u. Schulmeister sammelten nicht nur die weisen Sprüche derer, die für die traditionelle Religion eintraten. Aussprüche Epikurs wurden wegen ihrer prägnanten Klugheit u. Menschlichkeit besonders geschätzt (,handle stets so, als beobachte dich Epikur'). Die Κύριαι δόξαι (Diog. Laert. 10, 139/54) können als das früheste Beispiel eines dogmatischen F. bezeichnet werden. Daß seine scharfen Beobachtungen zu menschlichen Moralproblemen zusammengestellt wurden, um eine zusammenhängende Sammlung zu bilden, erhellt aus Porphyr. Marc. 27/31, einem in platonischen u. neupythagoreischen Rahmen eingelassenen Cento von Epikursprüchen. Parallelen zu Joh. Stob. sind in A. Naucks Ausgabe (XIX) angegeben. Die Häufigkeit, mit der Seneca seine Briefe mit scharfsinnigen Epikursprüchen ausschmückt, legt zumindest die Möglichkeit nahe, daß er eine Sammlung epikureischer Grundsätze für seinen persönlichen Gebrauch besaß, wenn er sie nicht sogar selbst angefertigt hatte. C. Wotke veröffentlichte (WienStud 10 [1888] 191/8) eine Sammlung von 80 moralischen Epikuraphorismen aus Vat. gr. 1950 (14. Jh.). Vgl. die Kommentare zu dieser Sammlung: C. Bailey, Epicurus (Oxford 1926) 375/88; G. Arrighetti, Epicuro (Torino 1960) 505/20. Die Sammlung entspricht dem Typus der Anthologie aus der Zeit vor Seneca. Eine ähnliche epikureische Sammlung scheint Diogenes v. Oinoanda gebraucht zu haben (ed. I. William [1907]; A. Grilli [1966]). Zu epikureischen Maximen in christl. Gebrauch vgl. W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 805.

4. Literarisches. Aus rein literarischem Interesse zusammengestellte Prosaanthologien waren in der Antike so selten wie zu allen Zeiten. Für die Florida, eine Sammlung von 23 Auszügen aus seinen rhetorischen Vorträgen, könnte Apuleius selbst verantwortlich sein. Auch die Orationes et Epistulae aus den Historiae des Sallust können als ein F. betrachtet werden. Die Briefe des Aristokraten Q. Aurelius Symmachus aus dem 4. Jh. liefen im MA in einem F. von Auszügen um, das einen gegenüber der unmittelbaren Tra-

dition erheblich schlechteren Text bietet (vgl. Seecks Ausgabe XXVIIIf).

5. Beliebtheit u. Verbreitung. Die Beliebtheit von Anthologien kann kaum überbewertet werden. Gnomische Maximen wurden von Leuten ohne hohe Intelligenz u. Bildung geschätzt. Seneca bemerkt (ep. 94, 43, im Zusammenhang mit einschlägigem Material aus Poseidonios), daß moralische Wahrheit in Form einer kurzen Maxime auch ohne wohldurchdachte Beweisführung überzeuge. Seneca empfiehlt seinem Freunde Lucilius (ep. 84, 2), die Bienen nachzuahmen, die sich vieler Blüten bedienten, um Honig zu gewinnen; er solle sorgfältig einordnen, was er beim Lesen notiert habe. Doch er beklagt jene (ep. 33, 7; vgl. 98, 35/8), deren Lektüre nie über Anthologien hinausgehe u. deren Briefen oder Unterhaltung jede Originalität fehle. Seine Kritik hindert ihn nicht, mehrere Zeilen aus einem griechischen F. in lateinischer Übersetzung zu zitieren (ep. 115, 14; vgl. Diod. 37, 20, 2; Joh. Stob. 4, 91, 4). Selbst die weitschweifigen Tischgespräche des Athenaios geben die Möglichkeit, ältere Kompilationen zu verwenden (zB. 13, 560/3). Andere Schriftsteller der Kaiserzeit verwenden Anthologien regelmäßig, zB. Sextus Empiricus (Pyrrh. 3, 229/31; math. 1, 287ff; 11, 49ff. 128/9), Alexander v. Aphrodisias (in Arist. an. pr. 303, 20 Wallies), Themistios (or. 13, 164B; 16, 207 D; 22, 267 C; 32, 357 D) u. Johannes Lydos (mens. 4, 7; vgl. Anth. Pal. 10, 107). Anthologien konnten den intelligenten Leser dazu veranlassen, den Originaltext heranzuziehen; doch in manchen Fällen konnten sie nahezu den Erfolg haben, das Original aus dem Umlauf zu verdrängen. Es ist eine Übertreibung, jedoch eine solche, die diese Wahrheit unterstreicht, wenn Peretti behauptet, die unmittelbare Weitergabe des Theognis-Textes habe in hellenist. Zeit völlig aufgehört, das Corpus Theognideum sei einfach eine Kompilation, die im 6. oder 9. Jh. aus Zitaten angefertigt worden sei, die entweder in Anthologien zur Verfügung standen oder in älteren Schriften, die selbst Anthologien verwandten. POxy 2380 (3. Jh. nC.) enthält Theognis 254/78, widerlegt also Perettis These. Vgl. J. Carrière: RevÉtGr 75 (1962) 37/44 Doch bezeugen die von Peretti gesammelten Belege, daß viele all das, was sie von Theognis wußten, aus Anthologien bezogen. Plutarchs Hinweis auf ‚Gnomologien' des Theognis (aud. poet. 2, 16 C) dürfte sich eher auf die Abfassung von Maximen durch Theognis beziehen, als auf deren Sammlung.

6. Joh. Stobaios. Am Ende des 4. oder im Laufe des 5. Jh. (denn der späteste zitierte Schriftsteller ist Themistios) legte Johannes Stobaios seine ausgedehnte Anthologie in vier Büchern zur Unterweisung seines Sohnes Septimius an. Er wollte ihn bilden u. ihm zu Fortschritten verhelfen, weil er ein schlechtes Gedächtnis für Bücher hatte (Phot. bibl. cod. 167). Das Werk bildet die größte aller antiken Anthologien u. vereinigt Versdichtungen u. Prosa. Kein christl. Autor ist einbezogen, dagegen sind hermetische u. neuplatonische Texte aufgenommen. Zur Anlage des Werkes s. O. Hense, Art. Johannes Stobaios: PW 9 (1916) 2549/86. Im 9. Jh. hatte Photius die gesamte Arbeit vor sich, wobei die vier Bücher auf zwei Codices verteilt waren. Das hängt zweifellos damit zusammen, daß die Bücher 1 u. 2 eine von den Büchern 3 u. 4 getrennte Textgeschichte haben. Die Bücher 1 u. 2 sind in verstümmelter Form in cod. Farnesinus (14. Jh.; jetzt Neapel, Museo Borbonico III D 15) u. Parisinus gr. 2129 (15. Jh.) überliefert, jedoch fehlen große Teile des zweiten Buches. Die Bücher 3 u. 4 sind am besten in Vindob. philos. et philol. gr. 67 (11. Jh.) u. Escurial. 90 (11./12. Jh.) erhalten. Doch die Überlieferung des Joh. Stob. verflocht sich mit derjenigen der Hiera des Johannes v. Damaskus. Im Florilegium Laurentianum (cod. Laurent. 8, 22 [14. Jh.]), das kirchliche u. profane Texte enthält, ist Material aus Joh. Stob. mit Exzerpten aus dem theologischen F. des Johannes v. Damaskus vereinigt: eine wertvolle Ergänzung zur unmittelbaren Überlieferung.

7. Sopatros, Orion. Von den zwölf Büchern der Prosaanthologie, die Sopatros v. Apamea im 4. Jh. zusammenstellte, ist nur die Zusammenfassung des Photius (bibl. cod. 161) erhalten geblieben. Diese zeigt, daß es sich um eine Sammlung von besonders aus Apollodoros, Athenaios, Diogenes Laertios, Herodot u. Plutarch genommenem Material handelte, das mit antiquarischen Texten gemischt war, etwa einer Liste berühmter Frauen, einer Musikgeschichte u. vielen Fabeln von wunderbaren portenta. Ein kleiner Teil der Versanthologie, die Orion v. Alexandrien im 5. Jh. schrieb, ist im cod. Vindob. philol. gr. 321 (14. Jh.) erhalten: sie be-

stand aus dichterischen Gnomai mit einem Anhang von Euripideszitaten u. war Eudokia, der Gattin Theodosius II gewidmet. Der Text ist bequem in A. Meinekes Stobaiosausgabe 4, 249/66 zugänglich; gute Erörterung bei Peretti 156/70.

II. Religiös. a. Dichter. Die Lehrer u. Sophisten wählten Zitate von Dichtern aus, um deren Unterstützung für philosophische Behauptungen anzurufen. Ein ähnliches Verfahren konnte in religiösem Interesse angewandt werden. Die Neupythagoreer besaßen nicht nur die Pythagoras zugeschriebenen ‚Goldenen Worte', sondern auch Homer- u. Hesiodanthologien, die wegen ihrer beruhigenden Wirkung ausgewählt waren, um die Seele von Leidenschaften zu reinigen u. ihr moralisches Niveau zu heben (Iambl. v. Pyth. 111. 164; Porphyr. v. Pyth. 32). Mit größerer Wahrscheinlichkeit waren dies fortlaufende Textstellen u. nicht Centones aus Homerzitaten, die für rituelle oder magische Zwecke verwandt wurden, wie etwa PGM 7, 1/148 (vgl. 4, 2145/9) oder PBonon 3 oder die merkwürdige Reihe von Homerversen aus verschiedenen Zusammenhängen, die Irenaeus mit der valentinianischen Methode der Schriftbehandlung vergleicht (adv. haer. 1, 9, 4). Vgl. dazu R. L. Wilken, The Homeric cento in Irenaeus ‚Adv. Haereses' 1, 9, 4: VigChr 21 (1967) 25/33. Im 5. Jh. nC. stellte ein gewisser Patricius, dessen Werk von der Kaiserin Eudokia fortgesetzt u. vollendet wurde, homerische Centones so zusammen, daß sie in Beziehung zu Abschnitten des NT gesetzt werden konnten (Tzetz. chil. 10, 92; Zonar. 13, 23; Anth. Pal. 1, 119). Der Text ist nach Paris. suppl. gr. 388 (10. Jh.) herausgegeben von A. Ludwich, Eudociae Augustae reliquiae (1897); bereits erörtert: RhMus 37 (1882) 206/25.

b. Orakel. Sammlungen von Orakelsprüchen u. Weissagungen gehen in sehr frühe Zeit zurück. ‚Bakis-Orakel' waren schon zur Zeit des Herodot in Umlauf (8, 20; vgl. Rohde, Psyche 2, 63/9). Ein Verzeichnis antiker Orakelsammlungen gibt G. Wolff, Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda reliquiae (1856) 43/56; vgl. auch das wichtige Buch von H. Erbse, Fragmente griechischer Theosophien (1941). Aus der Verbreitung solcher Orakelsammlungen erklärt es sich, daß ein Orakel des Epimenides in Tit. 1, 12 zitiert ist (vgl. M. Dibelius, Die Pastoralbriefe [3][1955] zSt.). Plutarch, der beruflich an diesem Gegenstand interessiert war, stellte sich selbst eine Orakelsammlung zusammen, die jedoch nicht erhalten u. nur durch Nennung im sog. Lamprias-Katalog der Plutarchschriften bekannt ist (nr. 171; 7, 476 Bernardakis). Auch Porphyrios fertigte eine eigene Sammlung an u. schrieb einen Kommentar, um die philosophische u. religiöse Bedeutung der Sprüche zu erklären, wobei er wohl besonders die Absicht hatte, ein wirksames Gegengewicht gegen die Berufung der Christen auf die atl. Propheten zu schaffen. Eine andere Sammlung von Orakeln monotheistischer u. theosophischer Art benutzte der Autor der Didymus dem Blinden zugeschriebenen Schrift De trinitate (PG 39); diese Sammlung umfaßte auch Exzerpte aus dem Corpus Hermeticum. Über ähnliche Sammlungen des 5. u. 6. Jh. (bei Malalas benutzt) vgl. A. von Premerstein, Griechisch-heidnische Weise als Verkünder christlicher Lehre in Handschriften u. Kirchenmalereien: Festschr. d. National-Bibliothek in Wien (1926) 647/66. Zur bruchstückhaften Überlieferung der hermetischen Schriften in Form von Exzerptsammlungen vgl. A. D. Nock–A. J. Festugière, Corpus Hermeticum 3/4 (Paris 1954); Joh. Stob. bewahrt nicht weniger als 29 ansehnliche Stücke.

c. Plato. Obwohl sichere Zeugnisse fehlen, kann man es ohne Schwierigkeiten als wahrscheinlich gelten lassen, daß es F. von Platozitaten gab, die seine religiösen Texte u. Mythen zusammenstellen sollten. Vgl. J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique (Tournai 1961) passim. Skeptisch dagegen J. H. Waszink: Mél. Ch. Mohrmann (Utrecht 1963) 41/3, der unterstreicht, daß es niemandem gelungen sei, die Existenz eines solchen Plato-F. wirklich mit Evidenz nachzuweisen. Neben doxographischen Abrissen philosophischer Lehrmeinungen (vgl. Diels, Doxogr. Gr.) oder den Schulhandbüchern platonischer Lehre wie dem Didaskalikos des Albinus u. den drei Büchern De Platone des Apuleius können durchaus auch kurze Zusammenfassungen in Umlauf gewesen sein, in denen die einflußreichsten Platotexte über Gott, die Seele u. das Wesen des Kosmos vereinigt waren (zB. Tim. 21ff. 28. 40/1. 69. 90; Theaet. 176; Phaedr. 245/50; resp. 227/36. 508/18. 612/7; polit. 273; Phaed. 67/9. 79/81. 109/10; leg. 715 E; ep. 2, 312 E; 7, 341/2). Die Anthologie des Joh. Stob. enthält selbst in ihrer jetzigen

unvollständigen Form die Mehrzahl dieser Stellen (vgl. die Indices zu den Ausgaben von Wachsmuth-Hense). Euseb. praep. ev. 11 enthält eine kunstvolle Beweisführung dafür, daß Plato an seinen wichtigsten theologischen Stellen dem AT verpflichtet sei. A. Elter (Gnom. hist., Corollarium Eusebianum [1895]) vermutet vielleicht mit Recht, daß Eusebius eine Anthologie von Platozitaten herangezogen habe, die bereits zusammengestellt waren, um diesen Zusammenhang zu beweisen, der den hellenist.-jüd. Apologeten so sehr am Herzen lag. Doch ist dies lediglich eine, wenn auch vernünftige Konjektur. Eusebius könnte den Beweisgang ebensogut auch für sich selbst ausgearbeitet haben, besonders im Hinblick auf Origenes c. Cels. 6/7. Es ist möglich, jedoch nicht zu beweisen, daß die Platozitate des Celsus einer bereits vorhandenen Zitatensammlung entnommen waren. P. Canivet (Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle [Paris 1957] 272/87) führt an, Theodoret (Graec. affect. cur.) habe außer den von Clemens v. Alexandrien u. Eusebius v. Caesarea übernommenen Platozitaten ein F. von Platoexzerpten benutzt (vgl. auch E. des Places: Studia Patristica 5 = TU 80 [1962] 473/9). Seine Ansicht ist recht einleuchtend, entbehrt jedoch der Sicherheit.

B. Christlich. I. Heidn. F. bei den Christen. a. Paulus. Die Verwendung heidnischer Anthologien durch Christen beginnt mit Paulus. Es ist bezeichnend, daß sich das Menanderzitat in 1 Cor. 15, 33 bereits in der frühen Anthologie des PHibeh 7 (s. o. Sp. 1132) findet. Wahrscheinlich waren die Act. 17, 28 benutzten Zitate (vgl. F. J. F. Jackson-K. Lake, The beginnings of christianity 5 [London 1933] 246/51 u. H. Conzelmann zSt.) bereits in einer Anthologie miteinander verbunden. Daß das Aratoszitat (phaen. 5) schon in der hellenist.-jüd. Apologetik verwandt wurde, wird von Aristobulos (s. Eus. praep. ev. 13, 12, 6) in einem Zusammenhang bestätigt, in dem sich noch weiteres anthologisches Material findet. Der gleiche Aratostext erscheint bei Clem. Alex. strom. 5, 101, 2; Joh. Stob. 1, 1, 3; Didym. trin. 3 (PG 39, 881 A) u. Theophil. ad Autol. 2, 8, wo er eine Reihe von zehn kontradiktorischen Dichterzitaten zum Thema Vorsehung eröffnet. Von den übrigen neun von Theophil. 2, 8 zitierten Texten kehren sieben bei Orion (5, 6/7) oder Joh. Stob. oder bei beiden Verfassern wieder. Von 14 Zitaten bei Theophil. 2, 37/8 tauchen 8 bei Joh. Stob. wieder auf. Da in einem Fall Theophilos u. Joh. Stobaios übereinstimmend dem Aischylos sieben Zeilen zuschreiben, die offensichtlich aus drei verschiedenen Quellen stammen, ist der Schluß unausweichlich, daß beide Verfasser die gleiche nicht erhaltene Anthologie benutzt haben. Einzeluntersuchungen der Zitate machen deutlich, daß Theophilos ebenso wie Joh. Stobaios dazu geneigt war, seine Zitate so umzuarbeiten, daß sie besser zur Begründung seines Standpunktes geeignet waren. Doch dies Verfahren war in der Antike so allgemein verbreitet, daß es Übereifer wäre, an diesem Mangel an Gewissenhaftigkeit Anstoß zu nehmen (vgl. H. Diels, Eine Quelle des Stobaeus: RhMus 30 [1875] 172/81; Peretti 164/5).

b. Clemens Alexandrinus. Die größte Reichweite hat die Verwendung von Versanthologien bei Clemens Alexandrinus. Wohl rein zufällig gibt es bei Joh. Stobaios nur je eine Parallele zu der Zitatenreihe strom. 1, 22/4 über die Sophisten oder zu den Versen strom. 4, 48/56. Dagegen kehren von den fünf Euripideszitaten über unwahre Rede in strom. 1, 40/1 vier bei Joh. Stobaios wieder. Strom. 4, 23/4 gibt eine catena von Textstellen über den Reichtum aus Simonides, Theognis, Antiphanes, Euphorion u. Euripides; bis auf eine kommen sie alle bei Joh. Stob. vor, u. die einzige Ausnahme ist ein geläufiges Sprichwort (strom. 4, 24, 5 = Plut. mor. 239 E; Diod. 6, 12, 3; Paus. 9, 32, 10). Strom. 4, 63 stellt Zitate zusammen, die auch bei Joh. Stobaios nahe beieinander stehen: 4, 22, 85 u. 187. Die lange catena über das Plagiat (6, 5/24) hat 19 Zitate mit Joh. Stobaios gemeinsam; der Abschnitt wird von Peretti 82/92 gut analysiert, doch nennt er keine triftigen Gründe für seine Annahme, die Quelle sei hellenist.-jüd. Die Bedeutung dieses Plagiat-Themas als Gemeinplatz der verschiedenen Schulen zeigt die gleichlaufende Diskussion bei Porphyrios; s. Eus. praep. ev. 10, 3, 1 ff, bes. 17/23, wo die Euripideszitate offensichtlich einer Anthologie entnommen sind, da sie bei Joh. Stob. 4, 2, 2; 4, 22, 78 u. bei Athen. 14, 618 D wiederkehren. Das berüchtigte Material aus strom. 5, 107, 113. 119/26. 131. 133, das weitgehend aus Beiträgen besteht, die im Arsenal hellenist.-jüd. Apologetik gefälscht wurden, hat seine Parallelen in PsJustin. de monarchia 2/4 u. coh. ad gentil.

15. 18. Man könnte angesichts der analogen Thematik annehmen, es sei aus Aristobulos entlehnt worden (Eus. praep. ev. 13, 12, 13/6). Doch mit größerer Wahrscheinlichkeit wurde die ganze Sammlung gefälschten Materials von jenem jüd. Schriftsteller in die Überlieferung eingeführt, der über Abraham schrieb u. sein Werk, das Clemens bekannt war (strom. 5, 113, 1), dem Hekataios zuschrieb. Jedenfalls besteht kein Anlaß, mit Elter anzunehmen, der Fälscher sei PsJustin u. der von Eusebius zitierte Aristobulos habe nach Clemens Alexandrinus gelebt. Der ganze Beweisgang, der den größeren Teil des Textes in Elters sonst wertvoller Untersuchung zur gnomologischen Überlieferung einnimmt, beruht auf einem komplizierten Irrtum. Er hat die Kritik durch E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes 3 [4](1909 [Nachdr. 1964]) 517/9. 601/3 nicht überlebt. Vgl. N. Walter, Der Thoraausleger Aristobulos = TU 86 (1964) u. Funke 253f. 258/65.

c. Origenes, Gregor v. Nazianz. In den Schriften des Origenes lassen sich viele Belege zur Schultradition im Gebrauch von Wörterbüchern oder im Umgang mit Apophthegmata-Sammlungen finden. Zu seiner Wertschätzung der Sentenzen des Sextus siehe u. Sp. 1153. Doch Origenes mißtraute der Schönen Literatur u. zitiert selten aus Dichtungen. Erst bei Gregor v. Nazianz können wir die Spur der dichterischen gnomologischen Tradition wieder aufnehmen. Die Verwendung von Anthologien durch Gregor genau nachzuweisen, ist nicht leicht, besonders deshalb, weil viele seiner Verse bewußte Imitationen, beispielsweise des Kallimachos, sind. Daß unmittelbar aus Anthologien entnommenes Material vorliegt, ist zumindest in seinem Carm. de virt. 1, 2, 10 (PG 37, 679/752) deutlich, u. zwar in den Versen 365/98, die aus einem F. bestehen, in dem sich Stellen aus Euripides, Menander, Theognis u. Hesiod (irrtümlich Homer zugeschrieben) sowie Tragikerfragmente finden. Ein ähnliches Phänomen wird in den Versen 585/600 sichtbar, die aus Menander, Euripides, einem gebräuchlichen Sprichwort (589; vgl. Leutsch-Schneidewin, Corpus Paroemiogr. Gr. 2, 337) u. einem Kerkidas-Zitat zusammengestellt sind. Daß Gregor aus Anthologien abgeschrieben haben soll, ist nicht sehr überraschend; seine alphabetisch geordneten Maximen (zB. carm. 1, 2, 31/2 [PG 37, 910/28]) gehören in die Welt des Schulkindes, für dessen Belehrung sie zweifellos zusammengestellt sind. Seine gnomischen Verse sind eine bedeutsame Reaktion auf Julians Verbot der Teilnahme von Christen an klassischer Ausbildung. In Gregors Carmina erkennen wir ein frühes Zeugnis für das Entstehen eines Selbstbewußtseins, das erkannte, es müsse eine literarische Bildung mit spezifisch christl. Inhalt geben. Zu den Dichtungen Gregors s. B. Wyss, Gregor von Nazianz, ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jh.: MusHelv 6 (1949) 177/210 (Sonderausg. 1962).

d. Didymos. Der nächstfolgende christl. Schriftsteller, der nennenswerten Gebrauch von Anthologien machte, ist Didymos (?), der Verfasser der Schrift De Trinitate (PG 39). Das dritte Buch hat sechs Zitate mit Joh. Stobaios gemein, darunter ein hermetisches. Es ist nicht unmöglich, daß der Autor Joh. Stobaios selbst benutzte u. nicht eine von dessen Quellen. Sollte dies zutreffen, so wäre dies Werk das früheste Zeugnis für das Vorhandensein der Sammlung des Joh. Stobaios. Wer immer der wirkliche Autor von De Trinitate sein mag, er kann schwerlich nach 400 datiert werden, zumal sein Werk von Cyrill v. Alexandrien c. Iul. stark ausgewertet wurde. Vgl. R. M. Grant, Greek literature in the treatise De Trinitate and Cyril Contra Julianum: JThSt NS 15 (1964) 265/79. Grant zeigt, daß Cyrill die Methode hatte, sich durch ein Zitat in seiner Quelle zum Studium des Originaltextes anleiten zu lassen, aus dem das Zitat stammte; daher zitiert er eine Menge zusätzliches Material aus Schriften, zu denen Didymos (?) ihn wahrscheinlich hinführte.

II. F. aus christl. Texten. a. Bibl. Anthologien. 1. Testimoniensammlungen. Die ersten Anthologien, die Christen aus ihren eigenen Büchern zusammenstellten, waren Sammlungen biblischer Texte. Sie sollten zT. die inneren Bedürfnisse von Christen erfüllen, die Orientierung über ethische Probleme brauchten; in der Hauptsache jedoch sollten sie den christl. Standpunkt gegenüber jüd. Kritikern verteidigen. Die älteste erhaltene Sammlung besitzen wir in Cyprians drei Büchern Testimonia ad Quirinum (CSEL 3, 1). Die ersten beiden Bücher sammeln Texte, die in der Mehrzahl (nicht ausschließlich) dem AT entnommen sind, um dicta probantia zur Verteidigung der Kirche gegen die Einwände

der Synagoge bereitzustellen. Die Hauptziele sind, einmal darzulegen, daß die Kirche die legitime Erbin der Verheißungen Gottes für sein Volk ist u. daß das Gesetz des Alten Bundes aufgehoben ist, zum anderen, aus Weissagungen die göttliche Natur Christi u. den übernatürlichen Charakter der Erlösungstaten von Jesu Geburt, Kreuzigung, Auferstehung u. Wiederkunft zu beweisen. Das 3. Buch schöpft mehr aus dem NT als dem AT u. stellt Texte zur christl. Sittenlehre zusammen. Diese werden nach Themen gruppiert, wie Almosenspende, Enthaltung von Schwüren oder Verwünschungen, züchtige Frauenkleidung, Jungfräulichkeit, Martyrium, Reinheit der Rede, Ehrfurcht gegen die Eltern, Ablehnung des Wuchers u. der Mischehe, Gebet usw. Von den Überschriften abgesehen, sind die Texte ohne Kommentar gegeben. – Es ist unwahrscheinlich, daß Cyprian der erste Christ gewesen sein soll, der Testimonia unter besonderen Überschriften gesammelt hat; aber der Nachweis der Form früherer Sammlungen bewegt sich mehr auf dem Gebiet von Wahrscheinlichkeiten als von Gewißheiten. Auf griech. Seite gibt es für diese Sammlungen von Testimonia keine Analogie, aber die Qumrantexte enthalten zwei bedeutende vorchristl. Beispiele: a) eine Anthologie von fünf messianischen Texten, die mit einer Verdammung zweier Männer schließt, die Jerusalem wieder aufgebaut u. gottlose Werke verrichtet haben (J. M. Allegro: JournBiblLit 75 [1956] 182/7); b) ein Midrasch von dicta probantia aus 2 Sam. 7, den Psalmen u. anderen Texten; hier soll gezeigt werden, daß die Gemeinde der Tempel ist, sowie die Ankunft der beiden Messias vorausgesagt werden, des Sprosses Davids u. des Auslegers des Gesetzes (Allegro: ebd. 77 [1958] 350/4). Zwischen diesen Dokumenten u. Cyprian gibt es kein unbestreitbares Zeugnis für den selbständigen Umlauf von Büchern mit Testimonia (vgl. H. Stegemann: ZKG 73 [1962] 142/53; J.-P. Audet, L'hypothèse des Testimonia: RevBibl 70 [1963] 331/405; anders R. A. Kraft: JThSt NS 13 [1962] 401/8). Doch die Existenz solcher Sammlungen ist an sich nicht unwahrscheinlich; ihre Annahme wird vor allem durch den Barnabasbrief u. durch Justins Dialog mit Tryphon gestützt. Barnabas wie Justin geben Sammlungen von Texten, die im großen ganzen in zwei Kategorien fallen: gegen den Tempelkult gerichtete u. messianische. Ep. Barn. 2/3 sammelt viele antikultische Texte, die in ähnlichen Gruppen bei Justin (apol. 1, 37), Irenaeus (adv. haer. 4, 17; vgl. 4, 36, 2) u. Clem. Alex. (paed. 3, 89f) wiederkehren. Gruppen messianischer Texte finden sich ep. Barn. 5, 2. 12/4; 6, 1. 2/4. 6/7; 8, 5; 12, 1. 4. 10f; 14, 6. Ob diese Texte schon vor Barnabas als Sammlungen bestanden, ist nicht ganz sicher. Aber das Vorkommen von Zitatensammlungen, falschen Zuschreibungen u. Textvarianten, die gemeinsam andere Schriftsteller bieten, genügen, um die Annahme wahrscheinlich zu machen, Cyprians latein. Kompilation seien griech. Sammlungen des vorhergehenden Jh. vorausgegangen. Vgl. P. Prigent, Les Testimonia dans le christianisme primitif (Paris 1961). Was Justin betrifft, so wäre die offensichtliche Planlosigkeit des Dialogs verständlicher, wenn Justin zumindest die ersten Abschnitte seiner Schrift (vgl. dial. 39, 7 für seinen Anspruch, er folge einem zusammenhängenden Beweisgang) auf der Grundlage vorausgehender Sammlungen von Schrifttexten verfaßt hätte, u. zwar zunächst antikultischer Texte (dial. 10/29), anschließend messianischer Weissagungen u. Vorbilder (30/44). Vermutlich entnahm Justin diesen Sammlungen von Testimonia jene auf das Kreuz u. Leiden Christi bezogenen Texte, die aus der LXX ausgemerzt zu haben, er die Juden beschuldigt (dial. 71/73. 120). Jedoch macht die Art des Belegmaterials eine völlige Sicherheit unmöglich, zumal Barnabas u. Justin bei Verwendung der gesammelten Texte mit schriftstellerischer Freiheit verfahren. Man kann die Existenz, wenn nicht sogar die bestimmte Form dieser F. nur unter der Voraussetzung in Abrede stellen, daß in der Urkirche niemand etwas schriftlich niedergelegt hat, wenn er es vermeiden konnte. Es besteht jedoch kein Anlaß, die Vermutung von J. Rendel Harris anzunehmen, es habe nur ein einziges vorpaulinisches Buch von Testimonia gegeben, das mit den dem Matthäus zugeschriebenen Logia des Papias zu identifizieren sei, u. die im NT zitierten dicta probantia seien dieser ursprünglichen schriftlichen Sammlung entnommen.

2. Andere biblische Anthologien. Von den Testimonia abgesehen, gibt es erstaunlich wenig frühe Belege für die Zusammenstellung von Anthologien biblischer Texte zu Zwecken der Mission, Homilie u. Erbauung.

PYale 1543 (4./5. Jh. = P. 50 in der NT-Liste), von C. H. Kraeling: Quantulacumque. Studies pres. to K. Lake (London 1937) 163/72 veröffentlicht, enthält zwei Auszüge aus den Act. (8, 26/32 u. 10, 23/31), vermutlich für den persönlichen Gebrauch. PRyl 460 (5. Jh. nC.) enthält Jes. 42, 3/4; 52, 15; 53, 1/3. 6/7. 11/2; 66, 18/9 (ed. C. H. Roberts, Two biblical papyri [Manchester 1936]). Melito v. Sardes schrieb 6 Bücher Eklogen aus dem AT, entsprechend dem jüd. Kanon, die ‚den Erlöser u. unseren Glauben betreffen' (Eus. h. e. 4, 26, 12/4); doch diese Arbeit enthielt wahrscheinlich auch viel Kommentar, wie die Eclogae propheticae des Clemens Alexandrinus u. des Eusebius v. Caesarea. Erläuterungen begleiteten vermutlich auch die Texte der gnostischen Schriftanthologien, über die sich Clemens Alexandrinus beklagt (strom. 7, 96). Kein Christ in der griech. Welt scheint eine dem Speculum des Augustinus (CSEL 12) entsprechende Sammlung ausgearbeitet zu haben. In diesem werden Bibelzitate unter 51 Überschriften als Leitfaden sittlichen Handelns zusammengestellt, wobei besonders an Gläubige gedacht war, die es schwierig fanden, aus der Vielfalt der Hl. Schrift scharf umrissene Verhaltensregeln zu entnehmen. (Es gibt eine gewisse Analogie dazu bei den Moralia Basilius d. Gr. [PG 31, 691/869], wo jedes asketische Gebot mit biblischen Zitaten gestützt ist.) – Die Erfordernisse des Streitgesprächs riefen ebenfalls F. biblischer Texte hervor. Gegen 450 stellte ein ungenannter Schriftsteller in Afrika während der Verfolgung durch die Vandalen eine Anthologie biblischer Texte zur Widerlegung arianischer Einwände unter dem Titel Contra Varimadum zusammen (ed. B. Schwank: CCL 90 [1961]). Ein weiteres, etwa gleichzeitig zu demselben Zweck verfaßtes F. des 5. Jh. wurde zuerst von D. de Bruyne: ZNW 29 (1930) 197/208 veröffentlicht; Neudruck CCL 90 (1961) 227/33.

b. Nichtbiblische Anthologien. 1. Origenes. Die älteste erhaltene Anthologie aus Werken eines nichtbiblischen christl. Verfassers ist die von Basilius u. Gregor v. Nazianz zusammengestellte Philocalia des Origenes (ed. J. A. Robinson [1893]). Sie sollte in der Hauptsache die Regeln des Origenes für die Schriftexegese u. seine Erklärung besonderer Schwierigkeiten, etwa des Problems göttlicher Vorsehung u. menschlicher Willensfreiheit, veranschaulichen. Die Philocalia bezieht zwei Fünftel ihres Materials aus Contra Celsum; vom übrigen Text stammt ein Fünftel aus de princ. 3f u. der Rest aus den Kommentaren, neben vier kurzen Zitaten aus den Homilien u. zwei Kapiteln, die nicht von Origenes genommen sind, sondern aus den Periodoi Petru des PsClem. u. einer Schrift des Methodios über die Willensfreiheit. Offensichtlich wurde die Philocalia nicht in streng dogmatischem Interesse zusammengestellt. Photios (wenn die lange Einleitung im Marcianus gr. 47 [1/4 Robinson] von ihm stammt) konnte die Frage, wie es möglich sei, daß zwei Stützen der Orthodoxie eine Anthologie aus den Schriften eines so notorischen Häretikers anfertigten, nur durch die Annahme beantworten, sie hätten sich sorgfältig auf orthodoxe Stellen beschränkt, später aber sei ihre Arbeit von gefährlichen Origenisten erweitert worden. Dennoch behandeln die Exzerpte der Philocalia mit Ausnahme einiger weniger kühner Passagen entweder apologetische Beweisgänge als Antwort auf heidn. Einwände oder Regeln zur Bibelerklärung. Ihr Hauptzweck ist hermeneutischer Art.

2. Basilius, Gregor v. Nyssa. Anthologien aus Basilius u. Gregor v. Nyssa erscheinen schon früh. PBerol 2863 (5. Jh.; Berl. Kl.-Texte 6 [1910] 38/54) enthält Auszüge aus der Mosesvita Gregors v. Nyssa. PBerol 6792 (5. Jh.) enthält eine Anthologie aus den Briefen 2, 5, 6, 150 u. 293 des Basilius (Berl. Kl.-Texte 6 [1910] 21/37); da die ersten 4 dieser 5 Briefe in der gleichen Reihenfolge in einer wichtigen Textfamilie auftreten (Aa nach Bessières: JThSt 21 [1920] 130/2), exzerpierte der Verfertiger offensichtlich aus einem Corpus der Basiliusbriefe, das diesem Zweig der Überlieferung verwandt war. Bei den Homilien des Basilius ist die Textüberlieferung durch die indirekte Tradition kompliziert, die von der in vielen Hss. erhaltenen Anthologie des Simeon Metaphrastes aus dem 10. Jh. gebildet wird (S. Y. Rudberg, L'homélie de Basile de Césarée sur le mot ‚Observe-toi toi même' [Stockholm 1962] 127/9). Höchstwahrscheinlich gab es auch vormetaphrastische Anthologien aus Texten der drei Kappadozier, weil Basilius u. Gregor v. Nazianz viele Zitate zu den sog. Sacra Parallela beitragen. Der sog. Sermo maior de fide des Athanasius ist ein F., er gehört jedoch zu den unten behandelten dogmatischen F.

3. Augustinus. In der latein. Welt war Augustinus der beliebteste Schriftsteller für die Verfertiger von Anthologien, an deren Anfang Prosper v. Aquitanien steht, der 392 Stellen zu einem theologischen Kompendium zusammenstellte, den Sententiae ex operibus S. Augustini (PL 51, 427/96). In seinen Epigrammata ex sententiis S. Augustini (PL 51, 497/531) brachte er diese auch in Versform. Vinzenz v. Lerin kompilierte ein F. von Augustinuszitaten, um den Nestorianismus zu bekämpfen (J. Madoz, Excerpta Vincentii Lirinensis [Madrid 1940]; Neudruck: PLS 3,1 [1963] 23/45). Im 6. Jh. stellte Eugippius, Abt des Klosters Lucullanum bei Neapel, eine Anthologie von 348 nach dem Gegenstand geordneten Augustinusstellen zusammen (CSEL 9). Auch von den F. karolingischer Zeit wurde Augustinus stark ausgewertet.

4. Gregor d. Gr. Er zog die Kompilatoren von F. ebenfalls an. Sein Schüler Paterius, ein notarius in Rom, sammelte die Schriftbelege aus den Moralia u. anderen Werken, um einen Liber testimoniorum zu schaffen (PL 79, 683/916). Aus der gleichen Quelle stellte im 7. Jh. Bischof Taius v. Saragossa ein dogmatisches Handbuch zusammen (PL 80, 727/90); vgl. Manitius 1, 98f. – Die Sententiarum libri tres Isidors v. Sevilla sind ein Zitatenmosaik aus Augustinus u. Gregor d. Gr. Isidor gab der Tradition feste Form u. wurde in den Abhandlungen karolingischer Zeit, als theologische Werke kaum mehr als catenae waren, oft zum Vorbild genommen. Das Prognosticum Julians v. Toledo stellt eine Zusammenfassung von Lehrmeinungen der Kirchenväter über die 4 Letzten Dinge dar. Gegen 700 verfaßte Defensor v. Ligugé für den Klostergebrauch seinen Liber scintillarum, ein Handbuch der Ethik u. des geistlichen Lebens aus Zitaten der Hl. Schrift u. ausgewählter Väter (insbesondere Origenes, Hieronymus, Augustinus, Gregor d. Gr., Caesarius, Nilus u. Isidor).

c. Katenen. Die Zeit des 6./10. Jh. ist das Zeitalter des F. par excellence. Auf weltlichem Gebiet kommt der Zeitgeist in den Digesten Justinians (533) zum Ausdruck, die Zitate von Juristen der vorausgehenden drei Jh. enthalten, oft nur in summarischer Form, manchmal miteinander verschmolzen. Im frühen 6. Jh. beginnt im Osten Prokopios v. Gaza mit der Herstellung von Katenen zur Bibelexegese, indem er Anthologien von Kommentatoren zum Oktateuch, Isaias u. zur Weisheitsliteratur anfertigt. Einige byzant. Hss. geben catenae in Form von aufeinanderfolgenden Auszügen aus Kommentaren; in anderen sind die Exzerpte auf die breiten Ränder des Manuskripts geschrieben, während der biblische Text in der Mitte steht. Letztere Form kommt auch für Scholien zu klassischen Texten in Gebrauch (vgl. G. Zuntz, Die Aristophanes-Scholien: Byzantion 13 [1938] 631/90; ebd. 14 [1939] 545/614); N. G. Wilson, A chapter in the history of scholia: ClassQ 17 [1967] 244/56). Für die Geschichte der Katenen bleibt der große Artikel von R. Devreesse, Chaines exégétiques grecques: DictBible Suppl. 1 (1928) 1084/1233 eine umfassende Übersicht von fundamentaler Bedeutung. Die Voraussetzung für all dieses Zusammenfassen u. Komprimieren ist derjenigen ähnlich, die den literarischen Anthologien hellenist. Zeit zugrundelag: Anerkanntermaßen ist es nicht mehr länger die Aufgabe der Gebildeten, einer stets wechselnden Situation mit frischer, schöpferischer Originalität zu begegnen, sondern vielmehr, die Klassiker der Vergangenheit in kurzgefaßter u. zweckdienlicher Form weiterzugeben. Auf der untersten Stufe werden die Klassiker heidn. Literatur als Hilfsmittel für den Grammatik- u. Rhetorikunterricht benutzt; man studiert nicht Grammatik, um die Klassiker lesen zu können, sondern man lernt die Klassiker, um ein guter Grammatiker zu werden. Besonders im Westen ist dies eine ganz natürliche Einstellung, nachdem Gelehrsamkeit fragwürdig geworden ist u. die Zahl der Gebildeten sich stark verringert hat. Im Osten besitzt man das Erbe der Vergangenheit mit größerer Zuversicht. Doch immerhin läßt der ungeheure Umfang christl. Literatur im 8. Jh. ein Werk wie die Hiera des Johannes v. Damaskus als unverhofften Glücksfall erscheinen.

d. Sammlungen von Gnomai. Die Gnomai haben eine reiche Überlieferung von außergewöhnlicher Verzweigtheit; noch vieles ist ungedruckt, vor allem, weil man sich der trügerischen Annahme hingibt, man könne einen authentischen Originaltext entdecken. Die Geschichte dieses Typs von F. ist wie die eines Schneeballs: Aus kleinen Anfängen wächst er zu ansehnlicher Größe, u. oft zerfällt er, so daß abgebrochene Teile den Kern anderer Schneebälle zu bilden beginnen. Auf

Sammlungen von Gnomai trifft es fast ebenso zu wie auf liturgische Texte, daß jede Handschrift ein Einzelproblem oder wenigstens eine einzelne Stufe in der Überlieferung eines beständig wechselnden Corpus darstellt.

1. Pythagoreer u. die Sextussentenzen. Eine der frühesten heidn. Gnomenanthologien ist die der Neupythagoreer. ‚Gnomai des Pythagoras' finden sich im Patmiacus 263 (10. Jh.) u. im Vindob. philos. et philol. 225 (15. Jh.) in alphabetischer Ordnung (Textveröffentlichung: H. Chadwick, The sentences of Sextus [Cambridge 1959] 84/94; Verbesserungen: JThSt NS 11 [1960] 349). Eine verwandte Sammlung benutzte Joh. Stobaios, u. eine frühere Form ohne Spuren alphabetischer Ordnung wird von Porphyrios in der Schrift Ad Marcellam gebraucht. Einige Gnomai dieser Sammlung kommen auch in den unter dem Namen des Clitarchus umlaufenden Chreiai (Chadwick 73/83) u. in den ‚Sentenzen des Sextus' vor, einer christl. Kompilation, die viel neupyth. Material verwandte, jedoch die Grundsätze abänderte u. geschickt Zusätze in christl. Sinne machte. Die Sentenzen des Sextus wurden wahrscheinlich gegen 190/220 verfaßt, da Origenes erwähnt, welch starker Popularität sich Sextus bei den Christen seiner Zeit erfreute (c. Cels. 8, 30; in Mt. comm. 15, 3; in Ez. hom. 1, 11; comm. in Ps. 1 bei Epiphan. panar. haer. 64, 7, 3; in Ioann. 5 comm. praef.). Die Sammlung wurde bald Papst Xystus II zugeschrieben (gest. 258), was nicht als unmöglich bezeichnet werden kann. Sie erscheint in weit ausgedehnter Überlieferung. Im J. 398 fertigte Rufin für Avita, die Frau des Apronianus, eine Übersetzung an, die er aus nicht erklärten, aber zweifellos für Avita kenntlichen Gründen als Anulus bezeichnet. Diese latein. Version wurde (nach Rufins Tod) von Hieronymus als Werk eines pythagor. Heiden gebrandmarkt, das Rufin sündhafterweise als Werk eines Martyrerpapstes gelten zu lassen versucht habe. Trotzdem wurde an der Verfasserschaft des Xystus, die man mit Sicherheit schon vor Rufin annahm, weiter festgehalten. Die Sammlung wurde von Pelagius in der Kontroverse mit Augustinus zitiert u. blieb in den Klöstern lange hochgeschätzt. Sie wird auch in der Regula S. Benedicti 7 zitiert. Zwei syr. Übersetzungen wurden hergestellt u. sind in vielen Hss. erhalten. Einige der Sprichwörter gelangten ins Armenische (J. Muyldermans: RevÊtArmén 9 [1929] 183/201; R. Hermann: ZKG 57 [1938] 217/26) u. sogar ins Georgische (G. Garitte: Muséon 72 [1959] 355/63). Text u. Erörterung bei Chadwick aO.; G. Delling: Festschr. E. Klostermann = TU 77 (1961) 208/41; vgl. R. F. Evans, Pelagius (London 1968).

2. Griech. Sprichwörter im Urchristentum. In solcher Benutzung heidn. Weisheit liegt nichts Ungewöhnliches. Daß die Rabbinen in Palästina griech. Sprichwörter in aramäischer Übersetzung kannten (S. Lieberman, Greek in Jewish Palestine [New York 1942] 144f), ist zB. durch Sirach 30, 20 belegt (vgl. Juv. 1, 22; Lucian. adv. indoct. 19; Leutsch-Schneidewin, Paroemiogr. 1, 459). Dies mag solche Parallelen erklären wie Mt. 11, 17 mit Herodt. 1, 141 oder Mt. 24, 28 mit Corn. 21 (41 Lang), Sen. ep. 95, 43 (vultur est, cadaver expectat), Mart. 6, 62, 4, Lucian. navig. 1 usw. Vgl. A. A. T. Ehrhardt, Greek proverbs in the gospel: HarvTheolRev 46 (1953) 59/77. – Ein Fragment einer christl. Sammlung von moralischen Ermahnungen in alphabetischer Reihenfolge ist im PAmherst 1, 2 (4. Jh. nC.) erhalten.

3. Fürstenspiegel. Eine den Sentenzen des Sextus analoge Sammlung sind die Parainetika des Agapetus, eines Diakons der Sophienkirche zu Kpel, der 72 Kapitel mit Ermahnungen für Justinian zusammenstellte (deren Anfangsbuchstaben ein Akrostichon bilden). Die Schrift ist stark der Tradition des Isokrates verpflichtet u. ein bedeutendes Beispiel der mtl. *Fürstenspiegel (PG 86, 1163/86). Vgl. P. Henry, A mirror for Justinian: Greek, Roman and Byzantine Stud. 8 (1967) 281/303.

4. Apophthegmata. Bei oberflächlicher Betrachtung könnte es scheinen, als seien die Apophthegmata Patrum eine Fortsetzung der Apophthegmataüberlieferung griech. Philosophen in christl. Gewand. Doch das geistige Niveau ist völlig verschieden, u. die Ähnlichkeit geht kaum über die äußerliche u. formale Tatsache hinaus, daß es in der erschlossenen handschriftlichen Überlieferung der Apophthegmata Patrum zwei Haupttypen gibt, deren einer die Sentenzen in alphabetischer Reihenfolge der Verfassernamen anordnet, während der andere geistlicher Themenstellung folgt u. das Material systematisch gliedert. Es ist nicht möglich, die ursprüngliche Form der Überlieferung vor dem

Auftreten dieser zweifachen Gestalt aufzufinden. Vgl. W. Bousset, Apophthegmata (1923), der sich hauptsächlich auf die gedruckten Texte stützt; die Überlieferung der Hss. untersucht J. C. Guy, Recherches sur la tradition grecque des A. P. (Bruxelles 1962). Der innere Gehalt der Apophthegmata Patrum hat im Grunde genommen keine Verbindung zur alten paganen Tradition. Die Hauptträger der Weitergabe des alten gnomischen Genres sind neben Sextus Euagrius Ponticus u. Nilus, deren Sentenzen von A. Elter (1892) veröffentlicht wurden.

5. Byzantinische Sammlungen. Die Überlieferung der alten heidn. Maximensammlungen verschmilzt mit der Weisheitsliteratur des Heidenchristentums vom 6. Jh. an, wohl nicht früher. Joh. Stobaios enthält keinen christl. Text; er umfaßt viele Gnomai, die Sokrates, Demokrit, Plutarch, Epiktet, Demonax u. anderen weisen Männern zugeschrieben werden. Wahrscheinlich später als Stobaios (da dieser nicht aus ihr zitiert) ist eine Sammlung von 270 Aphorismen des ‚Demokrit, Isokrates u. Epictetus', die C. Wachsmuth herausgegeben hat. Eine besondere Sammlung von Gleichnissen, die A. Elter (Gnomica Homoiomata [1898]) aus Hss. des 14. u. 15. Jh. veröffentlicht hat, könnte teilweise früh zu datieren sein, da einige davon sich auch bei Stobaios finden (2, 4, 13; 31, 53 u. 85). Vgl. Stobaios 3, 13, 62 = Palladios v. Chrysost. 118, 19 Coleman-Norton = 95 Elter. L. Sternbach veröffentlichte im Gnomologium Parisinum Ineditum (1893) einmal 343 Anekdoten u. Erzählungen aus Paris. gr. suppl. 134 (13. Jh.) mit vielen Analogien bei Diogenes Laertios, Joh. Stobaios sowie anderen byzant. Quellen; sodann 371 Gnomai u. Homoiomata aus Vat. gr. 1144 (15. Jh.). Zu Sternbachs Gnomologicum Vaticanum s. o. Sp. 1137. Auch H. Schenkl druckte Sammlungen von Philosophenaussprüchen (Wiener Akad. Gymn. [1888]) u. eine weitere Anthologie neupythagor. Maximen in WienStud 10 (1889) 1/42. Maximen unter Plutarchs Namen finden sich zB. in Paris. gr. 1168, fol. 83 u. Vat. gr. 743, fol. 46. J. Freudenthal veröffentlichte die dem Favorinus zugeschriebenen Aussprüche des Paris. gr. 1168 im RhMus 35 (1880) 408/30. Paris. gr. 1168 enthält auch 25 Gnomen, dem Moschion zugeschrieben (ed. H. Schenkl, Epicteti Dissertationes [1894] 481/5). Die in dieser Hs. (u. ihrem Gegenstück, Bodl. Digby 6 [16. Jh.]) enthaltene Sammlung erfordert eine Veröffentlichung im Ganzen, zumal sie die Quelle der Anthologie des PsMaximus ist (unzureichende Veröffentlichung durch F. Combefis: PG 91, 721/1017). Das christl. Material dieser Sammlung ist jedenfalls der unter dem Namen des Joh. v. Damaskus umlaufenden ausgedehnten Anthologie entnommen.

6. Sacra Parallela. Die Geschichte des vielleicht mit Recht dem Joh. v. Damaskus zugeschriebenen F. kann kaum geklärt werden, bevor eine bessere Ausgabe als die von M. Lequien (PG 95/6) erschienen ist; inzwischen kann man vieles aus den Büchern K. Holls u. besonders aus dem meisterhaften Überblick von M. Richard, Art. Florilèges grecs: DictSpir 5 (1962) 475/512 entnehmen. Die Anthologie, die den Titel Hiera trägt, ist ein streng theologisches F. der Hl. Schrift u. der Väter nebst Philo u. Josephus. Sie vereinigt dogmatisches mit ethischem u. geistlichem Interesse. Vgl. M. Richard, Les Parallela de S. Jean Damascène: Actes 12e Congr. Intern. d'études byzant. 2 [Beograd 1964] 485/9.

III. Dogmatische F. Sie bilden eine besondere Gruppe u. haben keine Ähnlichkeit mit der doxogr. Überlieferung der Philosophenschulen, in welcher der Berichterstatter keinen Unterschied zwischen den verschiedenen einander widersprechenden Ansichten macht (Aug. haer. praef. [PL 42, 23] zum doxogr. Handbuch des Celsus: ‚nec redarguit aliquem, sed tantum quid sentirent aperuit . . .'). Vielmehr stellen sie eine besondere Form der Berufung auf die Autorität der Überlieferung als Norm für die Schrifterklärung dar.

a. Entwicklung des Autoritätsbeweises. Dogmatische F. treten nicht vor der 2. Hälfte des 4. Jh. auf; wahrscheinlich beginnt das Verweisen auf Texte der ‚Väter' zur Begründung einer dogmatischen Behauptung mit den Arianern, deren Berufung auf Dionysius v. Alexandrien ausreichende Wahrscheinlichkeit hatte, um Athanasius zu veranlassen, zur Verteidigung der Orthodoxie seines Vorgängers die Schrift De sententia zu verfassen. Aus dem Prinzip des Irenaeus, daß in der rechtgläubigen Kirche alle Bischöfe gewissenhaft in der einmal den Heiligen geoffenbarten Wahrheit ohne Beifügung oder Abstrich weiterschreiten, ergab sich, daß Lehrunterschiede zwischen einem Bischof u. seinem Vorgänger sogleich die verhäng-

nisvolle Anklage der Neuerung herausforderten. Athanasius begnügt sich damit zu erweisen, daß Dionysius kein Verfechter des Arianismus ist. Er beruft sich nicht selbst auf die Väter oder liefert ein F. der Orthodoxie. Doch die Voraussetzungen, die dogmatischen F. zugrunde liegen, sind bereits im Keim vorhanden, wenn beispielsweise Eusebius v. Caesarea seine Unterschrift unter das Nicaenum mit der Bemerkung verteidigt, die unbiblische Formel homousios sei in der Vergangenheit von rechtgläubigen Vätern benutzt worden (bei Athan. decr. 33, 13; vgl. ep. ad Afros 6), oder wenn die Partei der Homoiusianer die nizänische Formel angreift, weil homousios durch das Konzil von Antiochia im Jahre 268 verurteilt worden sei (Athan. syn. 51; Hilar. syn. 81). Das erste eindeutig dogmatische F. findet sich bei Basilius spir. s. 29, 71/5, der als Entgegnung an Kritiker, welche die Form der Doxologie ‚mit dem Heiligen Geiste' als unbiblisch ablehnten, Texte des Clemens v. Rom, Irenaeus, Origenes, Africanus, Gregors des Wundertäters, des Dionysius v. Rom, Dionysius v. Alexandrien u. Eusebius v. Caesarea zitiert. Bis auf letzteren sind die Gewährsmänner offensichtlich zT. deswegen ausgewählt, weil Basilius keine besseren finden konnte, zT. deshalb, weil sie in die Zeit gehören, bevor der Streit eine Spaltung hervorrief. Auch der Streit zwischen Donatisten u. Katholiken in Afrika verschob sich in wesentlichem Umfang auf die Frage der Legitimität von Berufungen auf die Autorität Cyprians. Als am Ende des 4. Jh. Nektarios v. Kpel den Arianern auf Anraten des gewandten Novatianers Sisinnius vorschlug, die vornizänischen Väter sollten Schiedsrichter der Kontroverse sein, wurde seine Aufforderung, Autorität an die Stelle der Logik zu setzen, abgelehnt (Socr. h. e. 5, 10). Die Stellung dieser Art der Beweisführung war noch nicht gesichert. Als Eunomios behauptet, er sei in seiner Lehre, daß der Sohn ein Geschöpf sei, durch den Sprachgebrauch der ‚Väter' gerechtfertigt, entgegnet Gregor v. Nyssa, er erkenne nur die Autorität der Schrift an (c. Eunom. 3, 1, 7/14). Etwa um 451 hat sich die Situation geändert. Im November 448 erklärte Eutyches, obwohl er die Konzilsbeschlüsse von Nicaea u. Ephesus (431) anerkenne, bevorzuge er doch, ‚wo diese im Irrtum seien', stillschweigend die Bibel, da sie sicherer sei als das Glaubensbekenntnis (Acta Chalc. 1, 359: AConcOec 2, 1, 124). Als dies im April 449 bei Untersuchung der Richtigkeit der Akten des November 448 (Acta Chalc. 1, 621: AConcOec 2, 1, 156) verlesen wurde, verursachte Eutyches Vertreter, der Diakon Konstantin, mit der Erklärung, dies bedeute, daß die Meinungsverschiedenheiten unter den Vätern es unmöglich machten, sie zu einer Glaubensregel zu erheben, einen Aufruhr. In der neuen Situation des 5. Jh. war es nicht mehr möglich, mit scriptura sola zu argumentieren wie in früherer Zeit oder etwa nur mit den beiden Stützen, der Schrift u. dem Taufbekenntnis oder Nicaenum. Für autoritative Interpretationen dieser Dokumente sind Vätertexte zu zitieren. Von jetzt an wird das F. eine wichtige Waffe der theologischen Kontroverse, in der die gegnerischen Parteien einander entgegengesetzte Textsammlungen vorlegen, jeweils Stellen aus orthodoxen Schriftstellern zur Stütze des eigenen Standpunkts u. Zitate aus Autoren, die als Häretiker galten, um die Absichten des Gegners zu veranschaulichen. So stellte iJ. 428 Eusebius v. Dorylaeum Zitate des Nestorius mit Sentenzen Pauls v. Samosata zusammen (AConcOec 1, 1, 1, 101/2) u. zitierte, um einen Einwanderer aus Antiochia in der rechten Lehrmeinung zu unterrichten, das Taufbekenntnis von Antiochia u. eine dem Eustathius v. Antiochien zugeschriebene Sentenz (frg. 88 Spanneut; in Wirklichkeit aus Ps.-Athan. incarn. et c. Arianos 22 [PG 26, 1023 BC]; vgl. M. Tetz, Evang. Theol. [1961] 362f; ZKG 75 [1964] 232). Im griech. Osten erreichte das dogmatische F. seine höchste Vervollkommnung u. Entfaltung. Doch ist der Gedanke einer Katene von dogmatischen Texten nicht auf den Osten begrenzt. Augustinus erwidert Julian v. Aeclanum mit einer Reihe von Texten meist westlicher Väter (c. Iul. 1, 3, 5ff), u. Joh. Cassian. (adv. Nest. 7, 24/30) widerlegt Nestorius mit einem F. aus Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Rufin, Augustinus, Gregor v. Nazianz, Athanasius u. Joh. Chrysostomus. Da die beiden Athanasiusstellen mit denen übereinstimmen, die Cyrill v. Alexandrien ep. ad monachos (AConcOec 1, 1, 1, 12) anführt, läßt sich der Einfluß Cyrills auf diese Verfahrensweise mit Sicherheit erschließen.

b. Cyrill v. Alexandrien. Cyrill machte als erster den Gebrauch von F. zu einer wesentlichen u. erfolgreichen Waffe im Arsenal der theolo-

gischen Beweisführung. Von den fünf F., für die er verantwortlich war, ist das erste, Papst Coelestin gesandte, verlorengegangen (AConcOec 1, 1, 5, 12). Die übrigen 4 blieben erhalten (AConcOec 1, 1, 5, 65/8; 1, 1, 7, 36/37. 45. 60. 64; 1, 1, 2, 39/45; 1, 1, 7, 89/95). Die von antiochenischen Theologen, vor allem Theodoret u. Andreas v. Samosata, als Entgegnung angefertigten F. eröffnen die lange Reihe dyophysitischer F., die M. Richard bei A. Grillmeier- H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon 1 (1951) 721/48 vollständig verzeichnet u. erörtert hat. Das wichtigste monophysitische F. ist die ausgedehnte Sammlung des Timotheus Aelurus in seiner Widerlegung des Konzils von Chalkedon. Vollständig erhalten blieb sie nur in armenischer (ed. Karapet Ter-Mekerttschian u. Erwand Ter-Minassiantz [Leipzig 1908]), teilweise in syrischer Sprache (Br. Mus. add. 12156; zT. bei I. Rucker, Florilegium Edessenum anonymum: SbM 1933, 5). Für Erörterungen zu diesem F. s. H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea u. seine Schule (1904) 93ff; F. Cavallera, Le dossier patristique de Timothée Aelure: BullLittEccl (1909) 342/59; besonders E. Schwartz, Codex Vaticanus gr. 1431: AbhM 32, 6 (1927) 97/127. Ein alexandrin. F. mit Exzerpten aus Cyrill, das sein Eintreten für die Grundsätze der Definition von Chalkedon darlegen wollte, wurde von Severus v. Antiochien in seinem Philalethes zurückgewiesen; es ist gesondert herausgegeben von R. Hespel, Le florilège Cyrillien refuté par Sévère d' Antioche (Louvain 1955). Die Methode des dogmatischen F., die Cyrill im Zuge der Auseinandersetzung um den Nestorianismus u. Monophysitismus einführte, setzte sich in den Kontroversen der Justinianischen Zeit u. im Monotheleten- u. Ikonoklastenstreit fort. Sie erreichte ihren Höhepunkt beim 2. Konzil von Nicaea (787), Actio IV.

H. Chadwick, The sentences of Sextus (Cambridge 1959). – P. Delhaye, Art. Florilèges spirituels: DictSpir 5 (1962) 435/78. – M. Détienne, Homère, Hésiode et Pythagore (Bruxelles 1962). – R. Devreesse, Art. Chaines exégétiques grecques: DictBible Suppl. 1 (1928) 1084/233. – F. Diekamp, Doctrina patrum de incarnatione Verbi (1907). – C. H. Dodd, According to the scriptures (New York 1953). – A. Elter, Gnomica (1892); De gnomologiorum Graecorum historia atque origine (1893/7). – M. Faulhaber, Katenen u. Katenenforschung: ByzZ 18 (1909) 383/95 (Lit.). – H. Funke, Art. Euripides: JbAC 8/9 (1965/6) 233/79. – G. A. Gerhard, Phoinix v. Kolophon (1909). – W. Görler, Menandrou Gnomai, Diss. Berlin (1962). – A. S. F. Gow, The Greek Anthology, sources and ascriptions (London 1958). – J. R. Harris, Testimonies 1 (Cambridge 1916); 2 (1920). – K. Holl, Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus = TU 16,1 (1896). – K. Horna, Art. Gnome: PW Suppl. 6 (1935) 74/87. – A. D. Knox, The first Greek anthologist (Cambridge 1923). – B. Lindars, New Testament apologetic (London 1961). – A. Peretti, Teognide nella tradizione gnomologica (Pisa 1953). – P. Prigent, Les Testimonia dans le christianisme primitif (Paris 1961); Justin et l'Ancien Testament (Paris 1964). – M. Richard, Florilèges grecs: DictSpir 5 (1962) 475/512. – T. Schermann, Die Geschichte der dogmatischen F. vom 5./8. Jh. = TU NF 13,1 (1904). – G. Wachsmuth, Studien zu den griech. F. (1882).

H. Chadwick (Übers. J. Engemann).

Fluch.

A. Allgemeines. I. Begriff. Das Begriffsfeld F. kann in keiner Sprache nur durch einen einzigen Terminus erfaßt werden. Wie die anschließende phänomenologische Betrachtung zeigen wird, hängt der Begriff F. mit dem Glauben an die numinose Macht eng zusammen. Die doppelpolig geladene hl. Macht wird durch menschlichen Frevel erzürnt u. sendet statt des Segens einen F.zustand, der den einzelnen u. meist auch seine Gruppe trifft. Diesem Denkmodell liegt die Vorstellung von Vergeltung u. Ausgleich zugrunde (vgl. Dihle 13/40). Der Mensch kann aber auch die hl. Macht durch magische Praktiken oder Gebet veranlassen, den F. zu senden. Da der willentlich handelnde Mensch sich selbst ebenfalls als mächtig erlebt, kann er aus eigener Kraft das F.wort sprechen. Das F.wort ist für die von einem Frevel, d. h. einer F.tat bedrohte Gemeinschaft eines der wichtigsten Mittel, den Frieden mit der hl. Macht wiederherzustellen u. den unbekannten oder allzu mächtigen Frevler wirkungsvoll zu treffen. Hauptaufgabe des F. in der magisch-sakralen Kultur ist es demnach, das gestörte Gleichgewicht zwischen den Menschen u. der hl. Macht sowie zwischen den Menschen untereinander wiederherzustellen. Insofern kann der einzelne, sei er mächtig oder schwach, den F. zur Strafe u. Vergeltung benutzen. Durch das F.wort wünscht man dem Frevler Verderben, Vernichtung u. Tod. Bei der Selbstverfluchung wünscht man sich in tiefer Verzweiflung selbst diese F.folgen oder opfert sich dadurch freiwillig zum Heil seiner Mitmenschen (zur röm. Devotio s. u. Sp. 1210). – Neben dem Straf- u. Vergeltungs-F. steht der Schaden-F. Die beiden F.arten unterscheiden sich durch ihre Absicht. Beim Schaden-F. sucht der einzelne nicht einen durch Frevel gestörten Zustand wieder ins rechte Gleichgewicht zu bringen, sondern handelt aus Haß, Neid, Eifersucht, Habgier u. Rachedurst. Er mißbraucht so die magische F.vorstellung zu seinen egoistischen u. ungerechten Zwecken. Da dieser F. den Gleichgewichtszustand seinerseits gefährdet, wird er als gemeinschaftszerstörend verfolgt (vgl. zB. Kaser 44_{25}). Den Schaden-F. hat man vielfach heimlich gesprochen oder geschrieben (vgl. aber Apul. met. 9, 23. 26); er ist eben eine verbrecherische Handlung. Durchweg benutzt man dafür Mittel der schwarzen Magie, wie die Rachepuppe. Die große Anzahl der bekannten antiken Schaden-F., die meist auf den sog. F.tafeln überliefert sind u. die Mächte der Unterwelt zu Hilfe rufen, legt ferner auch aus Gründen der Darstellung eine eigene Behandlung nahe (*F.tafel). – Der F. kann auch bedingungsweise ausgesprochen werden: das geschieht seit Urzeiten im Schwur. F. u. Eid gehörten ursprünglich eng zusammen, wie noch Plut. quaest. Rom. 44, 275 C/D; sera num. vind. 2, 549 A betont (s. F. Pfister: o. Bd. 4, 325f). Die Geschichte des Eides kann hier nicht dargestellt werden; hingegen ist der Meineid zu berücksichtigen, weil der Meineidige ein Verfluchter ist. Auch der Droh-F. ist ein bedingter F.: man nennt die F.folgen, die auf bestimmten Handlungen liegen oder zählt die verbotenen Handlungen auf u. droht den F. an. Diese F.art sichert sakrale u. weltliche Gesetze, Verträge u. Testamente, ferner das sakrale u. private Eigentum u. die Grabesruhe. Seltener wird ein Straf-F. bedingt ausgesprochen (zur bedingten Verfluchung vgl. Pedersen 103/7). – Der F. als Verwünschung kann an die *Gotteslästerung grenzen, da der F. gegen eine Gottheit die schlimmste Form der Blasphemie ist, ferner berührt er sich mit der Schimpf- u. Schmährede. Ein strenger u. bewußter Unterschied zwischen F.wort u. Scheltrede wird zunächst nicht bestanden haben (vgl. G. L. Hendrickson: Hermes 61 [1926] 86_1; J. de Vries, Altgerm. Religionsgeschichte 1^2 [1956] 302f). Der Weheruf ist eine Form des F. (vgl. noch L. Uhland, Des Sängers F. 45/56, ed. E. Schmidt–J. Hartmann 1 [1898] 308). Die *Drohung (s. F. Pfister: o. Bd. 4, 323/34) stimmt oft mit einem noch nicht wirklich gewordenen F. überein. F. u. *Segen sind einander entsprechende Vorstellungen. Durch Verneinung kann aus einer Segensformel eine F.formel werden, wie umgekehrt aus einer F.formel eine Segensformel. Der Formenreichtum des F. ist jedoch größer als der des Segens. – Als wichtigste religionsgeschichtliche Arbeiten sind die Untersuchungen von Pedersen 64/102 (F. bei den Semiten), Hempel (F. im AT mit Parallelen aus der Antike), Mowinckel, Psalmenst. nr. 5 (F. im AT) sowie Brun (F. im NT u. Urchristentum) zu nennen. Entsprechende Arbeiten fehlen für Griechenland, Rom u. die Spätantike. Genauer erforscht ist der F. im griech. Recht (Ziebarth; Latte, Recht). – Der magische Hintergrund des F. bedarf der Erhellung, da er in christlicher Zeit wieder stark aufleuchtet. Im Teil A sind möglichst Parallelen aus der nichtantiken Welt beigebracht. Der Artikel soll

die beiden bereits im RAC erschienenen Beiträge zum gleichen Thema: *Anathema u. *Exkommunikation ergänzen.

II. Wesen. a. Die hl. Macht u. die F.tat. Der F. gehört wie der *Segen zu den Grundvorstellungen der Religionen aller Völker u. Zeiten (vgl. A. Bertholet–E. Lehmann, Lehrbuch d. Religionsgeschichte 1/2[4] [1925] Reg. s. v.), denn er gründet in der allen Menschen gleichen geistig-seelischen Anlage. Bei der Untersuchung dieser Erscheinung erhellen sich demnach die verschiedenen Kulturen gegenseitig. Im Einzelfall kann geschichtliche Abhängigkeit vorliegen. Oft ist jedoch eine Parallelentwicklung aufgrund derselben geistig-seelischen Anlage des Menschen anzunehmen. Dem F. kommt nicht in allen Religionen eine gleich wichtige Stellung zu. Wie andere religiöse Vorstellungen ist auch die F.vorstellung mit dem magischen Denken verknüpft (vgl. Hempel 31/55; Nilsson, Rel. 1², 158; Latte, Recht 77). Das Problem einer entwicklungsgeschichtlichen Herleitung der Religion aus dem magischen Denken kann hier nicht behandelt werden (vgl. J. G. Frazer, The Golden Bough 2, Taboo and the perils of the soul ³[London 1924]; Mowinckel, Psalmenst. 14/8; ders., Rel. 23. 27/30 u. Anm. 7f; Ratschow behandelt Magie u. Religion als zwei voneinander getrennte Welten). – Wie der Segen sich in der Fruchtbarkeit von Weib, Vieh u. Acker, den höchsten Lebenswerten der archaischen Kultur, ausdrückt, so der F.zustand in Unfruchtbarkeit, kurz in der ‚Negation des Lebens' (Pedersen 64. 69). Treten in einem Land Seuchen, Naturkatastrophen u. schreckende Prodigien auf, so forscht man nach, ob nicht ein fluchwürdiger Frevel geschehen ist, der den Zorn der hl. Macht erregt u. den F.zustand ausgelöst hat. Der Begriff des Frevels hat hier aber nichts mit sittlicher Verschuldung u. Schuldbewußtsein zu tun, wie auch zunächst nicht das Tatmotiv (absichtlich-unabsichtlich) unterschieden wurde (vgl. Latte, Schuld 254/63 [3/9]). Die hl. Macht tritt dem Menschen der magisch-sakralen Kultur als doppelpolig geladen, aber sittlich wertfrei entgegen (vgl. Mowinckel, Rel. 20/2). Sie schadet oder nützt, ohne daß der Mensch eine solche Wirkung durch seine sittliche Tat verdient hätte: Ussa, der unschuldig die Lade Jahwes berührt, wird von der hl. Kraft vernichtet (2 Sam. 6, 6f; vgl. 1 Sam. 6, 19f); eine christl. Parallele bietet das georgische Leben der hl. Nino (ed. M. u. J. O. Wardrop: Studia Biblica et Eccles. 5 [Oxford 1903] 28; vgl. ebd. die armenische Fassung). Die doppelpolig geladene hl. Macht offenbart sich in Segen u. F. Wie eng ursprünglich die Begriffe der Heiligkeit u. des F. miteinander zusammenhängen, zeigen Bezeichnungen der alten Sprachen, die den Verfluchten als ‚heilig', d. h. tabu, ‚der hl. Macht überantwortet' bestimmen (vgl. W. Kroll, Heilig: MittSchlesGesVolksk 13/4 [1911] 479/83; Mowinckel, Rel. 30/5; Nilsson, Rel. 1², 68/110; Eliade 37/42; anders D. Sabbatucci, Sacer: StudMat 23 [1951/52] 91/101; s. u. Sp. 1175f). F. kann somit auch die gefährliche, schadenstiftende Macht bedeuten. Wer ihr ausgeliefert wird, sei es durch eigenen Frevel gegen die hl. Macht oder das F.wort eines anderen, ist verflucht. Diese doppelpolig geladene Macht kann man zugleich als Willen begreifen, u. zwar als Willensmacht, die den Menschen fördert oder ihm schadet. Die personenhaften Mächte werden als heilbringende oder schadenstiftende Geister (Seelen, Dämonen, Götter) erlebt. Eine zeitliche Abfolge von unpersönlichem Machtglauben u. persönlichem Geisterglauben ist jedoch damit nicht erwiesen (vgl. Mowinckel, Rel. 22f; Eliade 42/8). Die Geister können als Segen- u. F.-geister, Segen- u. F.gottheiten aufgefaßt werden. Dieser Unterschied stimmt mehr oder minder mit dem Reich der Götter u. der Dämonen überein; zu diesen gehören zB. die Krankheits- u. Todesdämonen sowie die Erreger von Mißwuchs u. Naturkatastrophen (vgl. Rohde, Psyche 1, 246_4; Mowinckel, Rel. 36f).

b. F. u. Verfluchter. Der Mensch der magischen Kultur hält Segen u. F. für körperartige Kräfte, die man zB. auf ein Land legen kann, damit sie ihre Wirkung ausstrahlen (vgl. Westermarck 1, 48/51. 59; Pedersen 73): Die Israeliten legen den Segen auf den Berg Garizim u. den F. auf den Berg Ebal: Dtn. 27, 1/13 (vgl. Mowinckel, Psalmenst. 97/107. 115f. 137); Aphraates segnet während einer Heuschreckenplage das Land eines christl. Bauern mit Weihwasser; die Heuschrecken vermochten nicht, die Grenzen des ager sacer zu übertreten (Theodrt. Cyr. hist. rel. 8 [PG 82, 1377A/B]); der hl. Cyricus bittet Gott: in locum autem ubi fuerit tabernaculum martyrii, non veniat grando neque mortalitas hominum nec fames nec sterilitas et daemonum incursus (ASS Jun. 4, 28 nr. 22). Man denkt sich auch den F. gleichsam als

dämonisches Wesen an Orten der Lebensferne wohnend, wie der Wüste, der Einöde, den Bergen. Dorthin bannt man den Verfluchten, ob Mensch, Sündenbock oder Dämon. Nahe liegt der Glaube, der Verfluchte sei mit F.stoff angefüllt, so daß er, lebend wie tot, mit seiner Habe u. seiner Familie für die übrigen eine Ansteckungsgefahr darstellt. F. u. Krankheit sind eng miteinander verbunden. Der Verfluchte u. sein Eigentum sind körperlich unrein, damit aber tabu. So kann der F. an einem Gegenstand hängen, der seinem Besitzer Unheil bringt wie der Ring des Nibelungen. Wer mit dem Verfluchten umgeht, wird angesteckt u. selbst zum Verfluchten (vgl. Pedersen 77). Der Verfluchte muß so auch seinen F. weitervererben. Während im Orient u. Griechenland meist die Auffassung herrscht, daß der F. den Frevler u. sein Geschlecht bald vernichtet, kennt das AT einen F., der sich durch alle Geschlechter vererbt (vgl. Scharbert 47. 69; de Fraine 93/7; aber auch Latte, Schuld 282f [23f] u. F. Pfister, Art. Erblichkeit: Bächtold-St. 2 [1929/30] 873f). Durch den Frevel gegen die ‚unio magica', die magisch gebundene Lebensgemeinschaft, die den vor- u. außergeschichtlichen Menschen umfängt, wird der einzelne zum Verfluchten, auch ohne daß sein Frevel ausdrücklich mit einem F.wort belegt wird (vgl. Ratschow 43/51). – Daß der Heilige u. der Verfluchte nach magischem Denken miteinander verwandt sind, beweist der Glaube, daß die Leiber des Verfluchten wie des Heiligen nicht verwesen (vgl. E. S. Hartland: ERE 4 [1911] 442; Geiger, Art. Unverwest: Bächtold-St. 8 [1936/37] 1496f; E. Meier, Deutsche Sagen, Sitten u. Gebräuche aus Schwaben [1852] 313: vom Meineidigen; s. u. Sp. 1249). Auch der vom Blitz Getroffene, d. i. der von Gott Gezeichnete, wird bald als Heros verehrt, bald als Verfluchter verabscheut (s. u. Sp. 1182f).

c. Das mächtige Wort, der mächtige Mensch. Der archaische Glaube an das kraftgeladene u. selbstwirksame Wort des mächtigen Menschen, das schaden u. nützen, schaffen u. verderben kann, ist abgeschwächt bis in die Neuzeit lebendig geblieben. Dieser Glaube gründet zum Teil im Erlebnis des eigenen Willens. ‚Der Wille ist Macht' (Mowinckel, Rel. 20f; vgl. A. Schopenhauer, Über den Willen in der Natur [1836] 117f. 120 mit Hinweis auf Theophrastus Paracelsus, Opera 2 [Strassburg 1603] 274; von Lasaulx 159f; Beth 1637). Das mächtige Wort (vgl. Pedersen 86. 88) ist wie die hl. Macht selbst in seiner Auswirkung doppelpolig. So kann unter Umständen ein F.wort als mächtiges Wort in sein Gegenteil umschlagen u. zum Segenswort werden (vgl. den F.-Segen Bileams: Num. 23; dazu R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte [1910] 139_1 u. u. Sp. 1278). Aus Angst vor dem F.wort, einem Schadenswort, vermeidet man nicht selten, den F. oder F.inhalt ausdrücklich auszusprechen oder man sagt statt ‚fluchen' sogar ‚segnen' (vgl. Pedersen 92; Hempel 41/3; R. Wagner, Der Ring des Nibelungen v. 1510/2, ed. J. Kapp 2 [o. J. um 1900] 59; zu mhd. segen, d. h. maledictio, vgl. H. Osthoff: BeitrKundeIndogermSpr 24 [1899] 179ff). Nach der ältesten u. ursprünglichen Anschauung wirkt das einmal ausgesprochene F.wort wie das Segenswort selbständig. Beide bedürfen nicht erst vollstreckender Gottheiten. Wenn auch in den ältesten uns erhaltenen Texten Götter angerufen werden, so ist diese Stufe entwicklungsgeschichtlich jünger (vgl. Hempel 31/55; Mowinckel, Psalmenst. 83. 131f; Latte, Recht 77; Nilsson, Rel. 1^2, 139f). – Die magische Wurzel dieser F. - wie der Segensvorstellung wird auch dadurch sichtbar, daß das einmal ausgesprochene Machtwort nicht mehr zurückgerufen werden kann; einmal gesagt, bleibt es wirksam, wie zB. der Segen Isaaks über Jakob (Gen. 27, 33. 36f). Das magisch wirkende F.wort ist zunächst wie die hl. Macht frei von sittlichen Anschauungen. Es wirkt auch gegen Unschuldige, wie der F. des Theseus gegen Hippolytos (s. u. Sp. 1194). Das mächtige Wort wird unter dem Blickpunkt von Schaden u. Nutzen für das Leben des einzelnen oder der Gemeinschaft beurteilt u. verwendet. Das F.wort, das man gegen Feinde der Gemeinschaft spricht, ist ein Segenswort für die Gemeinschaft. – Die Wirkung des F. hängt weitgehend von der Macht des Menschen ab, der ihn ausspricht. Mächtige Menschen sind zunächst diejenigen, die an der hl. Macht Anteil haben. Als solche sieht man den König, den Priester, Propheten u. Heiligen an (Mohammed galt als der große Flucher; vgl. Pedersen 93f). Aber auch Vater u. Mutter, der Sterbende, die Gebärende, der Fremdling, Bettler u. Schutzflehende können wirkungsvoll verfluchen (vgl. Kagarow 6; Beth 1640f; Cross 402; zum F. des Bettlers vgl. Schömer: Bächtold-St. 1 [1927] 1195; nach Od. 6, 207f stehen die Fremden u. Bettler

unter dem Schutz des Zeus; bei den Germanen die böse Stief- u. Schwiegermutter; dazu J. de Vries, Altgerm. Religionsgeschichte 1² [1956] 303; vgl. auch Westermarck, Reg. s. v. F.). Auch der Tote verfügt über große Macht. Wenn er gewaltsam gemordet wurde, so fürchtet man seine Rache (Wiedergänger, Werwolf). Den Göttern eignet natürlich große F.kraft. Wird ihr Zorn durch einen Sakralfrevel geweckt, so strafen sie u. schicken schlimmes Unheil für Land, Mensch u. Tier (s. o. Sp. 1163). Auch durch Strafwunder beweisen sie ihr F.kraft. Nach dem menschlich gestalteten Gottesbild verfluchen auch Götter einander. In Indien verwünschen Götter Bäume, von denen sie gekränkt wurden (vgl. H. Oldenberg, Die Religion des Veda ³/⁴[1923] 516 u. u. Sp. 1256). – Manchmal war auch nicht gleichgültig, wo und wann ein F. verhängt wurde (vgl. Pedersen 94f). – Das F.wort begleiten oft F.gesten (vgl. Pedersen 95/7), wie den Segen ein Segensgestus (vgl. J. Behm, Die Handauflegung im Urchristentum [1911] 119f. 139). Sehr altertümlich sind magische F.riten, wie sie beim Schwur u. Vertrag geübt wurden (das sog. Eidopfer; vgl. Lasch 67/88). Nach Pedersen 98/102 stimmen bei den Semiten F.zeremonien weitgehend mit Trauersitten überein: F. u. Tod gehören eng zusammen (einschränkend Hempel 45_{78}).

III. Anwendung des F.wortes, F. u. Bann. Das F.wort ist ein wichtiges Mittel, die durch Verletzung eines wichtigen Tabus in ihrem Sein bedrohte Gemeinschaft vor dem Zorn der hl. Macht zu schützen u. ihn auf den Schuldigen abzulenken. Der Lebenszusammenhang zwischen dem einzelnen u. seiner Gruppe wird in früher Zeit sehr eindringlich erlebt (vgl. Glotz passim; I. Scheftelowitz, Die Sündentilgung durch Wasser: ARW 17 [1914] 383_1; Mowinckel, Rel. 17; Dihle 118/22 u. bes. de Fraine 70/9: der Einfluß des einzelnen zum Unheil; ebd. zur Kollektivverantwortung). Um die Befleckung der Gemeinschaft durch den Unreinen u. die Ansteckungsgefahr zu beseitigen, vertreibt man den Verfluchten aus der Gemarkung (vgl. Pedersen 65f. 68. 78). Da der Verfluchte durch den F. der hl. Macht, der Gottheit oder dem Dämon übereignet u. selbst wieder tabu ist, darf er meist nicht von einem Glied der Gruppe getötet werden. Mit dieser Vorstellung trifft vielfach eine andere zusammen, nach der ein Mörder der Blutrache, die ihrerseits unter F. geboten war, anheimfällt. Der Bann, d. h. die Beseitigung u. Entfernung, u. nicht so sehr die Todesstrafe folgt notwendig aus dem oben beschriebenen Zustand des Verfluchten. Der gegen den Frevler gesprochene F. ist gegenüber dem Bann wesensmäßig früher. Dieser Zusammenhang, der zwischen F. u. Bann für das magische Denken besteht, blieb bis in christliche Zeit lebendig (s. u. Sp. 1247). Dabei gehen oft F. u. sakrale Steinigung zusammen. Die Steinigung ist dann ein sichtbarer F. mit dem Ziel der Bannung. Sie findet vor der Gemarkung statt. Alle beteiligen sich an ihr u. erweisen ihren Willen, den Unreinen u. F.beladenen von sich zu weisen. Die Steinigung wird so zu einem kathartisch-apotropäischen Ritus (Müller-Bergström, Art. Steinigen: Bächtold-St. 8 [1936/37] 414f u. Olbrich, Art. Steinhaufen, Steinopfer, Steinwerfen: ebd. 406/13 dringen nicht tiefer in die Frage ein; vgl. aber Sturm 90/7. 113/5. 135/7; s. u. Sp. 1184f). Auch das F.wort kann kathartisch-apotropäisch wirken. In einer Religion mit starkem Dämonenglauben wird der F. zu einem häufigen Mittel der Dämonenabwehr. Er berührt sich hier mit der *Beschwörung u. dem *Exorzismus (vgl. Scheftelowitz aO. 388/91 zur Apopompe; Beth 1643 u. Jungwirth, Art. Hirt: Bächtold-St. 4 [1931/32] 126). Neben der Apopompe des Verfluchten steht die Epipompe: man schickt den Verfluchten oder das F.wort gegen den Feind, um ihm zu schaden. Nahe verwandt damit ist die Weihe des Feindes u. seiner Habe an die eigenen Götter, wie dies zB. auch die Germanen (Tac. ann. 13, 57, 2) u. die Gallier geübt haben sollen (Caes. b. Gall. 6, 17); vgl. Oros. adv. pag. 5, 16, 5f (CSEL 5, 315). – F.wort u. Bann sind zugleich für die Gemeinschaft ein Abschreckungsmittel. Im bedingungsweise ausgesprochenen F. erkannte man in entwickelten staatlichen Gemeinschaften, die aber noch stark religiös gebunden waren, ein Mittel, kultische u. sakralrechtliche, staats- u. privatrechtliche Gebote u. Gesetze in ihrem Wortlaut u. ihrem Inhalt zu sichern. – Um die Wahrheit einer wichtigen Aussage oder ein Versprechen zu bekräftigen, spricht man über sich selbst eine bedingte Verfluchung aus. Der *Schwur ist ursprünglich nichts anderes als eine bedingte Selbstverfluchung (vgl. R. M. Meyer, Schwurgötter: ARW 15 [1912] 435/50, teilweise gegen Hirzel, Eid 137f. 139. 141 gerichtet; vgl. Scheftelowitz, Bauerngl. 156f; Lasch 27/9; Pedersen 108/18; A. E. Crawley, Art. Oath: ERE 9

[1917] 430f; Oldenberg aO. 518/20). Ähnlich schützt man Verträge u. Gelübde durch bedingte Selbstverfluchung (vgl. Pedersen 119/27). Auch im Ordal, das aber in geschichtlicher Zeit Griechenlands keine Bedeutung mehr besitzt (vgl. Latte, Recht 5f; ders., Mein. 347, 19ff), begegnet bisweilen der F. (vgl. Pedersen 104). Solange der Rechtsschutz des Staates noch gar nicht vorhanden oder unzulänglich entwickelt ist, suchen der einzelne u. die sakrale oder profane Gruppe sich u. ihr Eigentum durch den F. zu schützen (Straf-, Droh- u. Schutz-F.). Gemeinschaften verwendeten den F. zur Vergeltung gegen äußere Feinde. Nach Plin. n. h. 5, 45 verfluchten die Atlasbewohner die auf- u. untergehende Sonne mit einer schlimmen Verwünschung (vgl. Solin. 31, 2; Mart. Cap. 6, 673). – Indem man den Maßstab des Sittlichen auch auf den F. anwendet, unterscheidet man zwischen gerechtem u. ungerechtem, gutem u. bösem F. Als ungerechter, böser F. galt die Defixion (*F.tafel), die als Schadenzauber (vgl. Mowinckel, Psalmenst. 17 Anm.) u. für die Gemeinschaft schädlich verfolgt wurde.

IV. Abwehr. Um dem F., der vom Frevler ausging, zu begegnen, verwendete man neben der Steinigung (s. o. Sp. 1168) den Gegen-F., der damit seine apotropäische Kraft beweist, oder den Segen für sich als den durch den F. Bedrohten. Bisweilen begegnet auch der Gedanke der Stellvertretung: ein anderer kommt dem Verfluchten zu Hilfe, indem er den F. auf sich nimmt (vgl. Pedersen 90f). Man glaubt, der F. könne durch Berührung auf andere Personen oder Gegenstände abgeleitet werden (vgl. J. Behm, Die Handauflegung im Urchristentum [1911] 138f u. bes. J. G. Frazer, The Golden Bough 6: The scapegoat [3][London 1925] 1/71). Manchmal sucht man auch durch eine symbolische Handlung, die den Inhalt des F. zeitlich vorausnimmt, den F. zu brechen. Daß der Fluchende selbst sein F.wort zurücknehmen könne, widerspricht dem ursprünglichen magischen Wesen des F. – Unter Einfluß stärkerer sittlicher Vorstellungen, die das Gottesbild umprägten, glaubte man, daß die Gottheit den unwissentlich Fehlenden wieder begnadigt u. dem wissentlich Fehlenden, der für den Frevel gesühnt hat oder rituell gereinigt wurde, wieder verzeiht. Der Sündenbegriff löste teilweise unter Einfluß eines vertieften philosophisch-theologischen Denkens die Anschauung vom fluchbelasteten Frevel gegen die unio magica ab. Die archaische Vorstellung hatte aber bereits zu tiefe Wurzeln in der magisch-sakralen Kultur geschlagen. Ihre Spuren finden sich so auch in den Offenbarungsurkunden der Juden u. Christen. Die jüd. u. christl. Theologie muß bis heute an diesem Erbe tragen.

B. Nichtchristlich. I. Alter Orient einschließlich Ägypten. Die akkadischen Bezeichnungen māmītu, arāru bespricht Brichto 71/6. 115/7. – Den magischen Urgrund des F. erweisen die Riten des ‚Eidopfers‘ (s. o. Sp. 1167). Die Schwurzeremonie der hethitischen Soldaten besteht in einer Reihe magischer Handlungen, bei denen neben anderen symbolischen Vorgängen Gegenstände zerstört werden u. der F. gesprochen wird: ‚So soll es dem Eidbrüchigen ergehen‘ (vgl. Pritchard, T. 353f u. A. Götze, Kleinasien = HdbAltWiss 3, 1, 3, 3, 1 [1957] 155; B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 1 [1920] 139f zum assyrischen Eidopfer; Hempel 52f). In Ägypten werden F.formeln gegen Feinde auf Gefäße geschrieben u. diese dann rituell zertrümmert (vgl. K. Sethe, Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker u. Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches = AbhBerlin [1926] nr. 5; Bonnet 195). Auch F.ordale sind zu belegen (zu den aramäischen F.schalen vgl. Hempel 50). – Die Hethiter haben für den Eidbrüchigen den F.: ‚u. die Eide sollen dich unablässig hetzen‘ (Vertrag Mursilis II mit Kupanta – [d]Kal von Mira, ed. J. Friedrich, Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache 1 = Mitteil. d. Vorderasiatisch-ägypt. Ges. 31 [1926] c. 10 [118f]. 15 [124f]; als Formel vielfach wiederkehrend). Dies erinnert an die Rolle der Ἀρά oder des Ὅρκος (vgl. Hempel 81; nach Friedrich aO. 164f ist der Eidbrüchige aber als Reittier der göttlichen Eide gedacht). In Babylon war der F. ebenfalls fast zu einem Dämon geworden (vgl. Mercer 284. 305). – Wegen anderer Verfehlungen gegen die Götter u. durch den Bruch eines schwurgesicherten Vertrages, den der Vater des Hethiterkönigs Mursilis mit den Ägyptern geschlossen hatte, war eine schlimme Pest über das Hethiterland gekommen. Mursilis bekennt die Schuld u. bittet die Götter, das Unheil zu den Feinden zu senden (vgl. A. Götze, Die Pestgebete des Mursilis: KleinasForsch 1 [1930] 206/19, mit Kommentar ebd. 220/35; zur Epipompe der Verwünschung ebd. 163_{11}. 177. 239). Aus diesen Pestgebeten folgt, daß die

F.schuld vererbt werden kann u. noch in einer weiteren Generation zu sühnen ist (vgl. ferner Mercer 301). Allgemein empfindet man Krankheit, Unheil u. Not als F.folgen (vgl. Enkidu im Gilgamesch-Epos 7 letztes Fragment 16 [Pritchard, T. 87]). – Im babylonischen Mythos sprechen Götter F. aus: Ištar verflucht Gilgamesch (Gilgamesch-Epos 6, 157/9 [Pritchard, T. 85]); darauf wendet Enkidu den F. auf sie zurück u. wirft ihr die Stierkeule ins Gesicht (ebd. 160/5); Ereškigal, die Göttin der Unterwelt, verflucht Asušunamir (Höllenfahrt der Ištar, Rückseite der Tafel 23 [Pritchard, T. 108]; vgl. das Ritual des Neujahrsfestes in Babylon 60f [Pritchard, T. 331] mit F. des Marduk; ferner Gressmann, Texte 296). Ebenfalls fluchen die mythischen Helden: Enkidu verwünscht im Gilgamesch-Epos die Dirne, nimmt dann aber auf Bitten des Gottes Šamaš den F. durch Segen zurück (7 [3], 5/10. [4], 1/10 [Pritchard, T. 86f]). Utnapištim verwünscht seinen Fergen (ebd. 11, 235f [Pritchard, T. 96]). – In den Urkunden-F. werden durchgehend Götter angefleht, den Frevler zu verfluchen (vgl. Cod. Hammurapi Epilog Rückseite 26f [Pritchard, T. 178/80]; Etanas Himmelfahrt C - 2, 16, der F. des Gottes Šamaš [Pritchard, T. 116]; vgl. bes. Mercer 287/300; Steinmetzer 241f u. Hempel 76f). Die vielfach fest geprägten F.formeln bespricht Mercer 285/300. (Zum F. bei den Assyrern vgl. bes. Pedersen 69/72, der darauf hinweist, daß der Gedanke vom F. als einer Verstoßung aus der Gesellschaft fehle. Über den F. bei den Hethitern handelt A. Götze, Kleinasien [1957] 153f.) Die Hethiter belegen mit F. die eroberte u. zerstörte Feindesstadt. Damit suchten sie den Wiederaufbau zu vereiteln (vgl. V. Basanoff, Evocatio = Bibl. Éc. Hautes Études 61 [Paris 1947] 141/52; S. Gevirtz: VetTest 13 [1963] 52/62). Auch die Assyrer scheinen vergleichbare Bräuche gekannt zu haben (vgl. Pedersen 105). – Im Staatsrecht hatte der F. als Gesetzessanktion große Bedeutung. Die Gesetzgeber schlossen ihre Gesetzessammlungen mit zahlreichen F. (zu den neugefundenen sumerischen Gesetzgebungen, die älter als der Codex Hammurapi sind u. F.sicherungen aufweisen, vgl. Mühl 109f). Die Verwünschungen sollten die Befolgung der Gesetze bewirken, daneben aber auch den aufgezeichneten Text gegen Veränderungen u. Verfälschung sichern. Diese Aufgaben hatte der F. u. a. auch im griech. öffentlichen Recht u. Sakralrecht. Mit Übernahme u. Beeinflussung ist vielleicht zu rechnen. Stilistisch u. inhaltlich weichen die F.formeln in den verschiedenen Kulturkreisen der Alten Welt jedoch nicht unerheblich voneinander ab. Am ehesten ist orientalischer Einfluß auf die F.formeln des AT zu erweisen (vgl. F. Steinmetzer, Babylonische Parallelen zu den F.psalmen: BiblZs 10 [1912] 133/42. 363/9; Hempel 62/5 u. u. Sp. 1232f); weniger gewiß ist die Übernahme durch die Griechen (vgl. Mühl 94f u. u. Sp. 1207). Die orientalischen Formeln sind häufig sehr wortreich u. bedrohen den Frevler mit wilden Strafen (Beispiele bei Steinmetzer 242f u. ders.: BiblZs 10 [1912] 364f). Vielfach wird im Schlußwort neben der F.formel ein Segen für den, der die Anordnung befolgt, gesprochen. Diesen Brauch kennen wohl das AT, jüdische u. christl. Schriften, nicht aber entsprechende griech. Urkunden (vgl. Mühl 93. 123). Im Eid hingegen verwenden Griechen u. Römer neben der F.formel auch den Segen. – Mit orientalischen F.formeln stimmen die F.worte Nebukadnezars gegen den Eroberer Babels überein, wie sie Abydenos bei Eus. praep. ev. 9, 41, 3 (FGrHist 685 F 6) überliefert (vgl. E. Schrader: JbbProtTheol 7 [1881] 618/29). Für sich selbst spricht Nebukadnezar einen Segen, denn Fluchen ist gefährlich (s. o. Sp. 1166). – Das älteste erhaltene Beispiel einer sumerischen Urkunde, deren Text durch F. gesichert ist, scheint die Geier-Stele des Eannatum von Lagasch zu sein (etwa 2800 vC.; vgl. Mercer 187; Mühl 91; Parrot 17). Durch den F. suchten die großen u. kleinen Könige des Orients ihre Weihinschriften u. Anordnungen vor der Zerstörung durch Menschenhand zu schützen (zu den mesopotamischen Zeugnissen vgl. Parrot 17/9; zu den kanaanitisch-aramäischen vgl. Pritchard, T. 499/502; ferner Scharbert 37/42; zu vergleichbaren Inschriften des Darius vgl. Merkel 99f). Die F. fordern die Ausrottung von ‚Name u. Samen' des Frevlers (vgl. Parrot 31/3). Wie man glaubt, wird der F. innerhalb kurzer Zeit wirken (s. o. Sp. 1165). Erst im 5./4. Jh. begegnet in Phönizien die F.drohung einer Jenseitsstrafe (vgl. Parrot 37). Der bedingte F. in der Form des Eides steht in Verträgen zwischen einzelnen orientalischen Staaten (hethitisches Beispiel: Pritchard, T. 205f; vgl. Scharbert 41f; kanaanitisch-aramäisches Beispiel: Pritchard, T. 503f). F. sichern königliche Verordnungen (vgl. Mühl 91; Scharbert 39) u. die Satzungen von Schen-

kungs- u. Stiftungsurkunden (zu Babylon vgl. Gressmann, Texte 433 u. Laum 2, 207f; 1, 239; zu Ägypten vgl. außer Laum 1, 238; 2, 205f u. G. Roeder, Die ägypt. Götterwelt [1959] 106 bes. G. Möller, Das Dekret des Amenophis ...: SbBerlin [1910] 932/48). – Der Grab-F. fehlt bei den Hethitern u. im allgemeinen auch in Mesopotamien (vgl. Parrot 104. 106. 19/24); hingegen verwenden ihn die aramäischen u. phönizischen Kleinkönige oft (Pritchard, T. 504f; vgl. Parrot 25/50). Zahlreiche Grab-F. sind aus Palästina-Transjordanien u. Ägypten erhalten (vgl. Pritchard, T. 51/102). – Königliche Rechtsurkunden sind die babylonischen Grenzsteine (Kudurru), auf denen zur Besitzsicherung F. zu lesen sind. Sie treffen denjenigen, der selbst oder durch eine Mittelsperson das Feld oder die Urkunde anzutasten wagte (auch sonst wird eine Mittelsperson in F.formeln bedroht; vgl. zB. die Schenkungsurkunde des Königs Melišipak von Babylon [1202/1188 vC.] 5, 45f [Gressmann, Texte 433]). Die F.formel nennt jeweils die in Betracht kommenden Personen, die verbotenen Handlungen u. die zu erwartenden Götterstrafen. Allen sichtbar wurden diese Grenzsteine aufgerichtet (vgl. Steinmetzer 95/100. 238/46; Scharbert 39). Der F. wird also veröffentlicht. – Ebenfalls werden durch F.androhung religiöse Schriften in ihrem Bestand gesichert oder in ihrem Wert erhöht. Leiden u. Triumph des Bêl-Marduk 70/6 (Gressmann, Texte 322): F. gegen den, der ein Ritual zerstört oder es Uneingeweihten zeigt. Im Gebet des Assurbanipal spricht der König zum Sonnengott: ‚Wenn einer das Lied abschafft ... oder den Namen des Assurbanipal ... zugunsten eines anderen Königs ändert, dessen Harfenspiel möge dem Volk mißfallen, sein Freudensang sei Dorn u. Distel‘ (Pritchard, T. 387). In verschiedenen Königsinschriften warnen die Herrscher unter F.drohung davor, ihren Namen durch einen anderen zu ersetzen oder ihn zu tilgen (zB. die Inschrift auf der Statue B von Gudea: Parrot 17; Cod. Lipit-Ištar col. 19 [um 1860 vC.]; vgl. F. R. Steele: AmJArch 52 [1948] 425/50, bes. 445. 449; Cod. Hammurapi col. 26 [Pritchard, T. 178f]; vgl. auch Parrot $30_{16.17}$). Der König will hier nicht sein geistiges Eigentum gegen Fälscher schützen (zu dieser Aufgabe des F. s. u. Sp. 1216), sondern die Segensfülle, die an die Weihung unter seinem Namen gebunden ist, nicht verlieren (vgl. Parrot 30). Der Schluß des Mythos vom Pestgott Era lautet (Taf. 2 E 54/68 [Gressmann, Texte 230]): ‚Wer Ehrfurcht hat vor diesem Liede, in seinem Tempel häufe sich an die Fülle, wer es aber verachtet, der rieche nicht den Weihrauch‘ (zu Vergleichbarem aus der Antike s. u. Sp. 1216). – Auch Privatleute in Babylon verwenden in ihren Verträgen den F. (vgl. Merkel 101; Mühl 94). Bei den Ägyptern begegnet er in Weihinschriften u. gegen Prozeßgegner (vgl. Bonnet 195f). Die Babylonier mußten im täglichen Leben mit dem F. ihrer Mitmenschen rechnen, wie das ‚Pessimistische Gespräch zwischen Herrn u. Knecht‘ zeigt (c. 10 [Pritchard, T. 438]). Auch Lösung vom F. kam vor (vgl. Mercer 304f).

II. Griechisch-römisch. Da der F. eine Denkform der archaisch-magischen Kultur ist, betreffen die folgenden Ausführungen vornehmlich die Frühzeit Griechenlands u. Roms. In geschichtlicher Zeit stirbt die F.vorstellung nicht, wird aber zunächst in Anwendung u. Bedeutung durch andere Denkmodelle eingeschränkt; erst in der Kaiserzeit lebt sie erneut kräftig auf (zur geschichtlichen Entwicklung s. u. Sp. 1222/8).

a. Bezeichnungen. Ἀρά bedeutet das F.wort, das Rachegebet u. jedes andere Gebet (vgl. ἐπαρά, κατάρα, κατάραμα, ἐπ- u. καταράομαι, ἐπικαταράομαι, τρισκατάρατος u. Pollux 5, 129f). Das Wort ἀρά ist etymologisch nicht geklärt (H. Frisk, Griech. etym. Wb. 1 [1960] 127; Radermacher 19_2 nimmt als Grundbedeutung ‚wünschen‘ an). Der Priester heißt bei Homer ἀρητήρ. Der F. wird in solchen Fällen als Rachegebet an einen Gott verstanden (vgl. PsPlat. Alc. II 143 B u. Radermacher 15/20; Dido verwendet in ihrem F. entsprechend preces u. precari: Verg. Aen. 4, 612. 621). So bedeutet du‘ ā bei den Mohammedanern F. u. Gebet (vgl. Pedersen 86). Die Vorstellung des F. ist bei ἀρά, ἀρητήρ wohl gegenüber Rachegebet u. Gebet ursprünglicher (vgl. Kakridis 5/9; Nilsson, Rel. 1^2, 158). Auch ἐπευχή meint gelegentlich den F. (zB. Ditt. Syll.^{3} 1, 360, 44 zSt.; vgl. ἐπ- u. κατεύχομαι [dazu vgl. Pollux aO.]). Ferner können Verben, die eine Übereignung an die hl. Macht oder die Gottheit ausdrücken, die Bedeutung ‚verfluchen‘ annehmen, d. h. ‚zum tabu machen‘, zB. ἀνατίθημι (zum jüdisch-christl. ἀνάθεμα s. u. Sp. 1240f); ἀνιαρίζω, ἀνιερόω (vgl. P. Wülfing von Martitz, Ἱερός bei Homer u. in der älteren griech. Lit.: Glotta 38 [1959/60] 272/307; ebd. 39 [1960] 24/43; J. P. Locher, Untersuchungen zu ἱερός, Diss.

Bern [1963]) u. in elischen Inschriften κατιαραίω (vgl. zum letzteren Latte, Recht 64/6); πιπράσκω im Sinne von ‚dem Gotte verkaufen' (Beispiele nennt Steinleitner 105/8). Das Verbum ἔρρειν ‚sich fortscheren, dahinfahren' kann ‚verflucht sein' bedeuten (vgl. Latte, Recht 62/4); denn der Verfluchte ist der Gebannte (s. u. Sp. 1184f). Fluchen u. F. können durch ‚Verderben anwünschen' umschrieben werden (vgl. ἐξώλης, ἐξώλεια), ferner durch Verwünschungsformeln u. durch eine Aufzählung angewünschter Übel oder Strafen. Auch Verben des Scheltens, wie λοιδορέομαι, κακῶς λέγω nehmen öfter die Bedeutung ‚fluchen' an. – Bestimmte schreckliche Schimpfwörter, die aus den sühnenden Pharmakosriten entstanden sind, bezeichnen den F.beladenen: φαρμακός selbst, sodann κάθαρμα, περικάθαρμα, περίψημα (vgl. J. Wettstein zu 1 Cor. 4, 13; H. Usener, Kl. Schriften 4 [1913] 258f; E. Williger, Hagios = RVV 19, 1 [1922] 13; F. Pfister, Art. Katharsis: PW Suppl. 6 [1935] 149. 150, 34/40; Nilsson, Rel. 1², 103. 107). – Die Doppelpoligkeit der hl. Macht zeigt sich im Wort ἄγος (tabu), das mit ἅγιος verwandt ist u. erst allmählich fast nur noch den negativen Pol bezeichnet (vgl. P. Chantraine–O. Masson: Sprachgeschichte u. Wortbedeutung, Festschr. A. Debrunner [Bern 1954] 85/107). Der Grieche konnte vom Verfluchten als von einem ἄγος oder μίασμα sprechen (vgl. den unechten Eid von Platää Z. 51, ed. L. Robert, Études épigraphiques et philologiques = Bibl. Éc. Haut. Ét. 272 [Paris 1938] 308; Williger aO. 13. 19). Ganz selten heißt auch ἅγιος soviel wie μιαρός (vgl. Chantraine–Masson aO. 104_{45}; Nilsson, Rel. 1², 69. 70f). Der Verfluchte wird manchmal auch als προστρόπαιος (Aeschin. leg. 158; Suda s. v.) u. in Kleinasien als ἁμαρτωλός bezeichnet (s. u. Sp. 1200f; zu ἀλάστωρ u. Ἐρινύς s. u. Sp. 1196). Auch der ἄτη-Begriff, fast eine Psychologisierung der F.vorstellung, gehört wenigstens teilweise hierher (vgl. J. Stallmach, Ate [1968] 29/92 [Hinweis A. Dihle]). – Im Lateinischen bedeuten maledicere u. Ableitungen neben schmähen oft verfluchen u. F. (vgl. F. Tietze: ThesLL 8, 163/72 passim); manchmal auch Ableitungen von dirus (vgl. Pomp. Porph. zu Hor. epod. 5, 89 [198 Holder] u. S. Tafel: ThesLL 5, 1, 1269, 50/68; ebd. 1270, 4/30 zu dirae). Ferner können Umschreibungen für Verwünschung den F. bezeichnen (vgl. E. Lommatzsch, Art. detestari: ThesLL 5, 1, 808/11; B. Rehm, Art. imprecari: ebd. 7, 1, 674f; impia vota bei PsVerg. dirae 3. 62). Devovere heißt zunächst Auslieferung u. Weihe an die hl. Macht oder die Götter (vgl. Pomp. Porph. zu Hor. epod. 16, 9 u. zu carm. 3, 4, 27 [212. 95 Holder]; Serv. zu Verg. Aen. 4, 607; ferner G. Wissowa, Art. Devotio: PW 5 [1903] 279f; S. Tafel: ThesLL 5, 1, 878/83 u. u. Sp. 1210). Hervorzuheben ist der Begriff sacer mit Ableitungen: Grundbedeutung ‚mana'haltig, tabu (vgl. F. Pfister, Art. Katharsis: PW Suppl. 6 [1935] 151f; H. Wagenvoort, Roman dynamism [Oxford 1947] 13f; Reg. s. v.; s. o. Sp. 1164). Sacer hat stärker als griechisch ἅγιος den Sinn der Doppelpoligkeit der hl. Macht bewahrt. Es bezeichnet sowohl ‚heilig' wie ‚verflucht'. Exsecrari bedeutet ‚verfluchen' (vgl. J. Pfaff, Art. Exsecratio: PW Suppl. 4 [1924] 454/6); consecrare kann diese Bedeutung annehmen (vgl. o. ἀνιαρίζω usw.; Björck 122f), wobei wohl die Grundvorstellung des doppelpoligen ‚sacer' stärker durchschlägt (vgl. Plinius paneg. 64). Augustinus civ. D. 5, 18 verstärkt das bei Liv. 8, 9; 10, 28 gebrauchte devovere durch consecrare (vgl. G. Wissowa, Art. Consecratio: PW 4 [1900] 900; L. Koep, Art. Consecratio: o. Bd. 3, 270 stellt zu allgemein fest: ‚Gegenteil der Consecratio ist exsecratio'; vgl. ferner J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung 3³ [1885; Nachdr. 1957] 276/9; Wagenvoort aO. 30ff). Zur Formel sacer esto s. u. Sp. 1209. In der Spätantike bedeutet sacrilegus den Religionsfrevler u. damit den Verfluchten (vgl. auch I. Opelt, Die lat. Schimpfwörter ... [1965] Reg. s. v. sacrilega, -us u. u. Sp. 1192). Zu Ausdrücken, welche die Defixion bezeichnen, s. Preisendanz: Bd. 8, 1; hierher gehört wohl gleichfalls der Begriff der occentatio (XII tab. 8, 1), wiewohl die Bedeutung, ob Schmäh- oder Zauberlied, umstritten ist (vgl. Ch. Brecht: PW 17, 2 [1937] 1752/63, bes. 1757/60). Zu den F.formeln s. u. Sp. 1198/1201.

b. Götterzorn u. F.zustand. Die ‚Momente des Numinosen' wie zB. das tremendum, die maiestas, das ‚Energische', das fascinans hat R. Otto, Das Heilige (1936 u. ö.) beschrieben. Zu ihnen zählt auch die ira deorum (vgl. Otto aO. 20/2; H. Kleinknecht, Art. ὀργή: ThWb 5 [1954] 383/92; Pfister, Droh. 330f). Den vom Gewöhnlichen abweichenden Zustand des Unheils mit Unfruchtbarkeit von Mensch, Tier u. Erde, Krankheiten, Naturkatastrophen, wie Erdbeben (dazu A. Hermann: o. Bd. 5, 1086f) u. Krieg (bes. in Rom als prodigium gewertet;

dazu Kleinknecht aO. 390), erlebte der archaische Mensch als Zorn der hl. Macht, der Götter, der Heroen (vgl. Rohde, Psyche 1, 190/4), der Seelen der Ermordeten (vgl. Rohde aO. 1, 264f) u. der Dämonen (vgl. Clem. Alex. strom. 6, 3, 31, 1f; dazu Kleinknecht aO. 388). Prodigien, monstra u. τέρατα machten auf die gestörte pax deorum aufmerksam (vgl. Non. Marc. 435 M. [3, 701 Linds.] prodigia: deorum minae vel irae; vgl. Verg. Aen. 3, 365f; Non. Marc. 30 M. [1, 43 L.]: dirum est triste, infestum, et quasi deorum ira missum; Delcourt 77/82 engt fälschlich die ira deorum auf den Zorn der Göttin Erde ein, von der Plin. n. h. 2, 63 sogar sagte: quae nunquam irascatur homini; vgl. ferner Kleinknecht aO. 389; P. Händel, Art. Prodigium: PW 23, 2 [1959] 2283/96; R. Bloch, Les prodiges dans l'antiquité classique [Paris 1963], die das Buch von Delcourt nicht berücksichtigt haben, u. u. Sp. 1190). Die prodigiösen Wesen waren zugleich Zeichen des Götterzorns u. in sich selbst fluchbringend (eine Verwechslung von Ursache u. Wirkung liegt kaum vor, wie Delcourt 29f. 39 im Anschluß an Lévy-Bruhl meint). Die Menschen konnten den Götterzorn auf zweifache Weise deuten: entweder war er ein von den Göttern grundlos verhängtes Unheil oder die Strafe für ein von Menschen begangenes Verbrechen (ob wissentlich oder unwissentlich, bleibt zunächst im Dunkel) gegen die von den Göttern gestiftete Weltordnung. Die zweite Auffassung war sehr verbreitet. Sobald ein Mensch gegen die göttliche Weltordnung verstößt, trifft ihn u. alle, die mit ihm verbunden sind (Familie, Stadt, Land), automatisch der Zorn der Götter. Diese Erklärung ist aus dem Vergeltungsdenken entstanden (vgl. Dihle 13/40). Hesiod. op. 238/47 zeichnet folgendes Bild: Die ganze Stadt muß manchmal für einen Frevler büßen. Pest u. Hungersnot kommen über sie, die Frauen gebären nicht mehr. Die mythologische Überlieferung bezeugt, wie einzelne Frevler den beschriebenen F.zustand über ihre Stadt u. ihr Land gebracht haben: Agamemnon verursacht durch die Vorenthaltung der Chrysestochter das Verderben im Achaierheer (vgl. Il. 1, 8/52; dazu Irmscher 48f; ferner F. G. Welcker, Seuchen von Apollon: Kl. Schriften 3 [1850] 33/46; Delcourt 9/28 meint, λοιμός bedeute nicht Krankheit, Seuche oder Pest, sondern die Geißel der Unfruchtbarkeit; vgl. aber auch Weinreich 143_4). Die Gefährten des Odysseus erregen durch Sakralfrevel den Zorn des Helios u. kommen deshalb um (vgl. Irmscher 64f). Der Frevel des Pelops läßt ganz Griechenland leiden (PsApoll. bibl. 3, 12, 6); ähnliches berichtet man vom Muttermörder Alkmaion (ebd. 3, 7, 5) oder Ödipus (Soph. Oed. rex 1/86; vgl. Hyg. 67, 6). Nachdem die Athener den Sohn des Minos, Androgeos, ermordet hatten, befällt das Land Unheil. Nach Diod. 4, 61, 1/3 hat das F.gebet des Minos an Zeus den F.zustand verursacht. Der Beter Aiakos vermag den F.zustand, der ganz Griechenland betroffen hatte, auf das Gebiet von Athen einzuschränken (vgl. Poland: PW 15, 2 [1932] 1913f; Toepffer: PW 1 [1893] 923f). Vgl. ferner die Überlieferungen über Agamemnon (Hyg. 261), Ikarios (dazu Heeg: PW 9 [1914] 974, 41ff. 975, 14ff), die Koronides (dazu Lackeit: PW 11, 2 [1922] 1433f), Oineus (dazu R. Hanslik: PW 17, 2 [1937] 2196, 10ff) u. einen Tyrannen von Ephesos (Ael. frg. 48f. 88 Hercher; dazu Weinreich 152/4; vgl. ebd. 143); weitere Beispiele bieten Plut. sera num. vind. 12, 557 A; Joh. Tzetzes chil. 5, 726/30; dazu Deubner 183f. Bestimmte archaische F.formeln spiegeln in ihren Verwünschungen derartige erfahrene F.zustände wider. Die Amphiktyonen verwünschen im voraus diejenigen, die dem Befehl, den hl. Krieg gegen das frevelhafte Kirrha zu führen, nicht gehorchen wollen: Aeschin. c. Ctes. 111: ,ihr Land soll keine Frucht mehr tragen, die Frauen keine den Eltern ähnliche Kinder zur Welt bringen, sondern mißgestaltete Wesen, die Herden sollen unnatürlich werfen' (vgl. Delcourt 11f). Davon ist der unechte Eid der Athener von Platää abhängig (vgl. L. Robert, Études épigraphiques et philologiques [Paris 1938] 307/15; Bengtson 29f; vgl. ebd. 4). Entsprechend lautet der F. des Ödipus über alle Thebaner, die ihn nicht bei der Suche nach dem Mörder des Laios unterstützen (Soph. Oed. rex 269/72). In verschiedenen Eiden begegnet die gleiche Formel (Ditt. Syll.^{3} 1, 360, 53f [300/280 vC.]; 526, 45f [3. Jh. vC.]; 527, 85 [um 220 vC.]; vgl. Seidl, Eid im ptolem. Recht 24_1; Björck 108f; Moraux 20/3; Dörrie 118). Aus naheliegendem Grund fehlt sie in den Defixionen (vgl. Kagarow 42). Da der Eidbrüchige sich selbst durch die Selbstverfluchung dem Zorn der hl. Macht geweiht hat, wird in solchem Zusammenhang oft von der rächenden ira deorum gesprochen (zB. Liv. 2, 45, 14; dazu Ogilvie im Komm.; vgl. Liv. 5, 11, 15f; 10, 39, 16f; Plin. paneg. 64, 3; Danz 42f. 47ff).

Auch andere F.formeln kennen die ira deorum, wie neben dem F. in einer Stiftungsurkunde (Laum 2, 89f nr. 78a) besonders Grab-F. aus Kleinasien (Beispiele bei Rohde, Psyche 2, 342f; H. Stemler, Die griech. Grabinschriften Kleinasiens, Diss. Strassburg [1909] 70f; Moraux 30; R. Egger, Römische Antike u. frühes Christentum 1 [Klagenfurt 1962] 88f; Dörrie 119f). Vergleichbare Formeln liest man auch in Grab-F. aus anderen Gegenden (vgl. W. Peek, Griech. Vers-Inschriften 1 [1955] 1370, 2f; R. Egger, Von Römern, Juden, Christen u. Barbaren = SbWien 247, 3 [1965] 3ff, bes. 9f; Dessau 8179/81. 8197f. 8202; in 8199/8201 wird dem Grabschänder der Zorn der Toten angedroht). – Der Götter- u. Heroenzorn gegenüber dem einzelnen offenbart sich im Strafwunder, das nicht immer ein F. begleiten muß (vgl. zB. Hes. frg. 60 Merkelbach-West; Diod. 4, 22, 3f; Blendung u. Heilung des Stesichoros; dazu Schmid-Stählin 1, 471 u. J. H. Waszink im Komm. zu Tert. an. 34, 4; vgl. ferner O. Crusius, Der hom. Dionysoshymnus u. die Legende von der Verwandlung der Tyrsener: Philol 48 [1889] 193/228; S. Eitrem, Daulis in Delphoi u. Apollons Strafe: Dragma M. P. Nilsson dedicatum [Lund 1939] 170/80; ferner Weinreich, Reg. s. v. Strafwunder; Liv. 8, 6, 1f; Kaser 47_{37}). Hervorzuheben ist ein Strafwunder, das Bellerophontes gewirkt haben soll (Nymphis v. Herakleia [3. Jh. vC.] bei Plut. mul. virt. 9, 248 D = FGrHist 432 F 7). Hier liegt das gleiche Modell vor wie in zahlreichen jüd. u. christl. Strafwunderberichten (s. u. Sp. 1232. 1254/6). Der Heros bestraft die Xanthier, die ihm den geschuldeten Lohn vorenthalten haben, indem er zu Poseidon ein F.gebet schickt. Daraufhin wird das Land der Xanthier zum unfruchtbaren Ödland. Nachdem die Frauen ihn versöhnt haben, hebt er den F. durch eine Bitte an Poseidon wieder auf. Folgendes Schema liegt vor: der Heros oder Heilige wird beleidigt; darauf spricht er den Straf-F., der meist mit einem Strafwunder verbunden ist; seltener besteht die Möglichkeit einer Versöhnung des Heros u. Heiligen mit anschließender Aufhebung des F. u. seiner Folgen. In der Bellerophonteslegende ist der magische Urgrund des Geschehens trotz der religiösen Überarbeitung (Gebet an einen Gott) gut erkennbar. – In geschichtlicher Zeit zerfiel bei den Griechen allmählich der Glaube an die rächenden u. zürnenden Götter (vgl. Zoilos v. Amphipolis [4. Jh. vC.] bei Heracl. quaest. Hom. 14 [17 Buffière]; Epicur. ratae sent. 1 [51 Von der Mühll]; der Epikureer Cotta bei Cic. nat. deor. 3, 15; dazu s. den Komm. von A. St. Pease [Cambridge, Mass. 1958]; 3, 91 a. E.; ad fam. 7, 12; off. 3, 102; Liv. 5, 11, 15f; N. Stiewe–O. Hiltbrunner: ThesLL 7, 2, 364, 77/365, 4; ferner M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes [1909] 3/7). Der Volksglaube hielt aber weiter daran fest (zB. Tac. ann. 13, 17, 2). Auch der Stoiker Lukan wollte auf das wirkungsvolle Motiv nicht verzichten (Phars. 1, 522/695; 2, 1/4). In der Auseinandersetzung zwischen Heiden u. Christen lebte die archaische Vorstellung wieder mächtig auf (s. u. Sp. 1217f). Die gleiche Entwicklung kann man am Prodigienglauben beobachten (vgl. Plin. n. h. 7, 34: Hermaphroditos . . . olim in prodigiis habitos, nunc vero in deliciis; dazu Delcourt 60f).

c. Fluchwürdige Verbrechen. Frevel, die den Zorn der hl. Macht hervorrufen, können sittlich verschuldet sein, müssen es aber nicht. Ödipus wird unwissend schuldig, Orest wird zum Verfluchten, wiewohl er dem Befehl Apolls gemäß zu handeln sucht. Der Gedanke vom F., der auf einem Geschlecht lastet, bis es ausgelöscht ist (zu den Labdakiden u. Pelopiden vgl. Kakridis 141/68; A. St. Pease zu Cic. nat. deor. 3, 90 [Cambridge, Mass. 1958]), spiegelt einerseits eine magische Denkweise u. dient andererseits dazu, die unlösbare Frage nach dem Verhältnis von erlittenem Leid u. begangenen Verbrechen zu beantworten. – Formal kann man die fluchauslösenden Frevel bestimmen als Verbrechen gegen die magisch-sakrale Weltordnung, nach der die archaische Gemeinschaft lebt. Daß ein F.wort gesprochen wird, ist nicht wesentlich. Der F.zustand tritt auch so unmittelbar ein (s. o. Sp. 1176f). Fluchschaffend sind alle Vergehen gegen ein gemeinschaftserhaltendes Tabu, also alle Sakralverbrechen, zu denen auch zahlreiche später nur als sittliche Verfehlungen angesehene Taten zählen (vgl. zB. Philostr. v. Apoll. 8, 5 [1, 299, 21/9 Kayser]): Agamemnon frevelt gegen Chryses, den Priester Apolls; die Gefährten des Odysseus töten die Rinder des Sonnengottes u. kommen deshalb um; ferner gehören hierher Inzest (Ödipus), Aszendentenmord (Orest, Alkmaion, Ödipus; vgl. Suet. Claud. 12, 3: den parricida trafen schlimme Verwünschungen), Unterlassung der Blutrache (vgl. Sturm 107/12), Vergewaltigung im Tempel (Ael. frg. 48f. 88

Hercher; dazu Weinreich 152/4; vgl. auch die Sage von der Schändung der Kassandra durch Ajax Oileus; dazu Toepffer: PW 1 [1893] 937/9; Bethe: PW 10, 2 [1919] 2292, 18ff), Tempelraub (ἱεροσυλία, sacrilegium; dazu s. u. Sp. 1192), Grabfrevel u. schließlich das Bekenntnis zum Christentum (s. u. Sp. 1217f).

d. Der Verfluchte. 1. Wesen. Vom grausamen Busiris sagt Gellius 2, 6, 3, er sei würdig der Verabscheuung u. des F. der ganzen Menschheit. Alle Personen u. Dinge, die mit dem Verfluchten verbunden sind, stehen unter dem F. Aus solcher Auffassung sind wohl die Sagen vom fluchbringenden Halsband u. Peplos der Harmonia entstanden (vgl. Pfister, Reliquienkult 334); auch das Szepter der fluchbeladenen Pelopiden galt als unheilbringend (vgl. Pfister aO. 338f; ders., Art. Kultus: PW 11, 2 [1922] 2129; ders., Art. Erblichkeit: Bächtold-St. 2 [1929/30] 873f). Der bloße Anblick des F.beladenen bringt Verderben (Soph. Oed. Col. 1482f; Eurip. Iph. Taur. 1229). Das Fleisch des fluchbeladenen Eidopfers darf nicht gegessen werden (Paus. 5, 24, 10f); es muß beseitigt werden. Man wirft es ins Meer (Il. 19, 267f) oder vergräbt es (Paus., 3, 20, 9; vgl. Hempel 43). Nach Paul.-Fest. 505, 20f Lindsay hat Numa bestimmt, derjenige, der einen Grenzstein herauspflügt, solle mit seinen Rindern verflucht sein. Die Habe des Verfluchten muß vernichtet werden (Liv. 3, 55, 7; dazu Ogilvie 500f; vgl. Liv. 9, 1, 6: bona eorum, ne quid ex contagione noxae remaneret penes nos, Romam portavimus [sc. Samnites]; Hempel 40). Seine Angehörigen u. Verwandten sind gleichfalls dem F. verfallen, wie verschiedene F.formeln zeigen (s. u. Sp. 1199). Der F.beladene darf seine Stadt nicht mehr betreten (Plat. leg. 9, 881 D) u. kein Heiligtum besuchen (Oenom. bei Eus. praep. ev. 5, 33, 8f [GCS 43, 1, 282]; vgl. Danz 65/71. 75). – Selbst Tiere konnten durch Frevel zu Verfluchten werden (vgl. Plat. leg. 9, 873 E; dazu Mühl 37f); ja sogar ein Gegenstand, wie ein Standbild, das den Tod eines Menschen herbeigeführt hat (vgl. Paus. 6, 11, 6f; dazu Mühl 40, dessen Hinweis auf Babylon abwegig ist; Weinreich 142f u. u. Sp. 1187). Als fluchtragend sah man die Mißgeburten von Mensch u. Tier an (s. o. Sp. 1177) u. im Volksglauben die Werwölfe (Plin. n. h. 8, 80). – Daß gelegentlich der Verfluchte, weil homo sacer, auch an der lebenspendenden hl. Macht teilhaben konnte, zeigt der Kult einzelner Heroen u. geschichtlicher Personen, die wegen eines Frevels geächtet im fremden Land Aufnahme u. Kult erhielten, zB. Ödipus in Athen, der nur für Theben der F.geist bleibt (vgl. Soph. Oed. Col. 787f; Pfister, Reliquienkult 107/9. 532; vgl. ebd. 119. 123; zu Alkmaion vgl. PsApoll. bibl. 3, 7, 5; zu Heroen, die andererseits zu Rache- u. F.geistern geworden sind, vgl. Th. Hopfner, Art. Mageia: PW 14 [1928] 306). Ähnlich wurden Menschen, die wegen eines sakralen Frevels gesteinigt wurden, heroisiert, zB. die Kaphysier (vgl. Paus. 8, 23, 6f u. Pettazzoni 21. 24); zu erinnern ist auch an den Heros Skylakeus (Quint. Smyrn. 10, 147/66; vgl. S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer d. Griechen u. Römer [Kristiania 1915] 286f). Ebenfalls werden nicht alle Leichen, die ans Land gespült wurden, als ein ἄγος gesteinigt (vgl. Pfister, Reliquienkult 211/8; A. Hermann: o. Bd. 6, 392, wo die Erklärung ‚lapidare d. h. bestatten' ungenau ist [vgl. Hirzel, Steinig. 235_5]). Der vom Blitz Getroffene galt oft als ein von Zeus Geliebter u. wurde deshalb als Heros verehrt. Das Gegenteil läßt sich aber ebenfalls beweisen: der vom Blitz Getroffene ist der Gottesfeind u. Verfluchte, zB. Salmoneus (vgl. Nawrath: PW 1A, 2 [1920] 1989f), Romulus Silvius (Ov. met. 14, 617f; Dionys. Hal. 1, 71, 3; vgl. F. Bömer im Komm. zu Ov. fast. 4, 49f [1958]), Kapaneus (dazu K. Latte: PW 10, 2 [1919] 1886f) u. Ischys (Hyg. 202, 1); aufschlußreich ist auch Lucan. 7, 445/51. Meineidige Mädchen trifft nach Prop. 2, 16, 47/56 der Blitz. König Antiochos I von Kommagene droht dem Grabfrevler u. seiner Sippe den Tod durch den Blitz des Zeus Oromasdes an (vgl. Dörrie 117); möglicherweise geht dieser F. auf eine ältere assyrische Vorstellung zurück (vgl. Pedersen 105_4). Auch in griechischen Grab-F. kommt eine solche Verwünschung vor (vgl. W. Peek, Griech. Vers-Inschriften 1 [1955] 1374, 10; nach antikem Vorbild auch Greg. Naz. epigr. 43, 3f [PG 38, 105 A]); zum Blitztoten vgl. Rohde, Psyche 1, 320/2; A. B. Cook, Zeus 2, 1/2 (Cambridge 1925; Nachdr. New York 1965) 22/9, bes. 24. 1122 wird der doppelpoligen Erscheinung nicht gerecht. Eng mit dem Blitztod ist die Unverweslichkeit verbunden. Nach dem Glauben der Griechen verwest der Körper des Blitztoten nicht (vgl. Plut. quaest. conv. 4, 2, 3 [665 C]). Außer dieser Stelle, die aber über Heiligkeit oder Verfluchtsein des Blitztoten schweigt, scheint es für den Glauben an die Unverweslichkeit

des Leibes des Heroen oder des Verfluchten keine Zeugnisse zu geben (Liv. 1, 55, 5 berichtet von einem prodigium: caput humanum integra facie ... dicitur apparuisse. Verfehlt sind die Erklärungen Lawson's 418/24; s. u. Sp. 1249). – Für Rom sind die Quellen über den homo sacer wichtig. Während Kaser die Frühstufe des öffentlichen Strafrechts weitgehend aus der Vorstellung der ‚Sazertät' erklärt, schränkt W. Kunkel, Untersuchungen zur Entwicklung des röm. Kriminalverfahrens in vorsullanischer Zeit = AbhMünchen NF 56 (1962) 41_{153} diese Theorie ein. Die Frage ist verwickelt, da nur wenige Belege vorhanden u. diese dazu noch in ihrem Wortlaut von späteren Auffassungen mitgeprägt sind. Das Verfluchtsein kann mit der Formel sacer esto, wie sie in den Leges regiae verschiedentlich (die Zeugnisse bei Riccobono, Font. 1, 3/18) u. in den späteren leges sacratae durchgehend begegnet, ausgedrückt werden. Wohl nicht mehr sicher zu entscheiden ist, ob zunächst immer der Gott genannt wurde, dem der Frevler verfallen sein soll. W. W. Fowler: JRomStud 1 (1911) 57 = Roman essays and interpretations (Oxford 1920) 20/2, dem Latte, Recht 64_5 zustimmt, leugnet, daß ursprünglich ein Gott angerufen wurde (vgl. zB. Serv. zu Verg. Aen. 6, 609); anders nach früheren Gelehrten Kaser 49_{48} u. Ogilvie zu Liv. 3, 55, 7. Ferner bezeichnet der Hinweis, der Frevler sei einem bestimmten Gott verfallen ohne die Formel sacer esto, ebenfalls das Verfluchtsein (zu den Göttern vgl. Mommsen, StrR 903; ferner Kaser 43/5; zu den Folgen der Sakration ebd. 45ff). Ohne hier auf die bisherigen Lösungsversuche einzugehen, seien einige wichtige Zeugnisse kurz genannt. In das bisherige Bild vom Verfluchten paßt die Aussage des Paul.-Fest. 424, 5f Linds.: homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; wiewohl die Abhängigkeit des Verfluchtseins von einem Urteil des röm. Volkes schon eine spätere Stufe darstellt. Der Komitialprozeß betraf in der Frühzeit auch ‚schwere Verstöße gegen Sakralnormen' (vgl. Kunkel aO. 130. 132). Mit dem archaischen Zustand stimmt überein, daß der Frevel des einzelnen von der Gemeinschaft, in der er lebt, geahndet wird. Ebenfalls entwickelte Zustände zeigt der röm. Grundsatz: neque fas est eum immolari, sed, qui occidit, parricidi non damnatur (Paul.-Fest. aO. mit Hinweis auf eine Lex tribunicia prima; vgl. Dionys. Hal. 5, 19, 4; 6, 89, 3). Macrobius 3, 7, 5f versucht den Grund anzugeben, weshalb es dem einzelnen erlaubt sei, den homo sacer zu töten: cum cetera sacra violari nefas sit (vgl. Danz $50/2_{10}$. 77f; Mommsen, StrR 902_1; gegen Tötungspflicht, die Kaser 48f annimmt, mit Recht Kunkel aO. 41_{153}). In Rom wurde der homo sacer also, nachdem das Volk das Urteil gesprochen hatte, zum Friedlosen, den jeder straflos töten durfte. Im ganzen treten anscheinend nach unseren Quellen in Rom die archaischen Wesensmerkmale des Verfluchten weniger deutlich als in Griechenland auf. Selten wird von seiner Ansteckungsgefahr gesprochen, selten vom Vererben des F. Auch vom Bann hören wir wenig, von sakraler Steinigung fast nichts, falls man nicht den Sturz des homo sacer vom Tarpeischen Felsen darauf bezieht (dazu vgl. Mommsen, StrR 931/4; Taubenschlag: PW 4A, 2 [1932] 2330).

2. Beseitigung u. Sühnung. α. Bann u. Steinigung. Der Bann ist in Griechenland die notwendige Folge, die sich aus dem Zustand des Verfluchten ergibt. Die durch den Frevler befleckte Gemeinde sucht ihn von sich zu weisen (vgl. Aeschyl. Ag. 1409/13 mit dem Komm. von E. Fraenkel [Oxford 1962]). Solon vertreibt die fluchbeladenen Alkmaioniden aus Athen (Thuc. 1, 126, 2f spricht von: τὸ ἄγος ἐλαύνειν; vgl. Latte, Schuld 262 [9]; Hempel 38; P. Chantraine–O. Masson: Sprachgeschichte u. Wortbedeutung, Festschr. A. Debrunner [Bern 1954] 89. 95). PsLys. c. Andoc. 53f, eine wohl zeitgenössische Quelle der behandelten Ereignisse, fordert die Athener dazu auf, sich vom fluchbeladenen Andokides zu reinigen u. ihn, den Pharmakos, aus der Gemarkung zu weisen. Reinigung der Stadt u. Entfernung des Verfluchten gehören zusammen. Dazu dienen in Griechenland F.worte gegen den Frevler (s. u. Sp. 1197f) u. die sakrale Steinigung (zwischen Steinigung als sakralem Ritus u. als Ausdruck der Volkswut ist zu unterscheiden). Die Gemeinschaft sagt sich durch die F.worte vom Frevler los u. steinigt ihn zugleich. Dieser Ritus ist eine Art Gegen-F., also F.abwehr durch F. (s. u. Sp. 1197f). Die sakrale Steinigung ist dabei nichts anderes als ein materialisiertes F.wort, wie ausdrücklich Artemid. 3, 48 bezeugt: βάλλειν λίθοις τινὰ κακῶς εἰπεῖν τινα σημαίνει κτλ. (nur von Eitrem aO. 282 beachtet) u. aus dem Sprachgebrauch christlicher Schriftsteller zu ersehen ist (s. u. Sp. 1257). Wahrscheinlich sollte durch die Berührung mittels des Steines der F. dinglich übertragen

werden. Auf diesen Zusammenhang zwischen F. u. Steinigung hat wohl erstmals Schmidt, Steinh. bes. 374 hingewiesen (vgl. ferner W. H. Roscher, Das von der ‚Kynanthropie' handelnde Fragment des Marcellus v. Side = AbhLeipzig 17, 3 [1897] 38f; Gruppe 886_1. 887f_4 u. Hirzel, Steinig. 236_7). Dieser Tatbestand ist in der neueren Forschung nicht gebührend beachtet worden (vgl. zB. K. Latte, Art. Steinigung: PW 3A, 2 [1929] 2295, 33ff: ‚Von hier aus wird ebenso verständlich, daß der Steinwurf zu einem bloßen F. herabsinken konnte' mit Hinweis auf Schmidt aO., der aber den Akzent anders gesetzt hat; ders., Art. Steinkult: ebd. 2300, 24f: ‚In neuerer Zeit gelten solche Steinhaufen in Griechenland als F.male'; ungenügend auch W. Michaelis, Art. λιθάζω: ThWb 4 [1942] 271f). Schmidt aO. 375/83 hat, ausgehend von dem Brauch der Neugriechen, einen frevelhaften Menschen unter Werfen eines Steines zu verfluchen, zeigen können, daß dieser Brauch bis in die Neuzeit weitergelebt hat (vgl. ders.: Neue JbbKlAlt 27 [1911] 662/8). Der neugriechische Ausdruck für das F.mal lautet: ἀνάθεμα, ἀναθεματούριο, also die christl. Bezeichnung für F.mal (s. u. Sp. 1240f). Richtig betont K. Latte, Art. Steinigung: PW 3A, 2 (1929) 2294f nach Hirzel, Steinig. 242f. 244, daß die Steinigung den Zweck hat, den Geächteten zu vertreiben, nicht zu töten; dazu auch Pettazzoni 23f. 29. 31. 49 u. ö. Die magische Ansteckung sucht man zu bannen, indem auch die Verwandten des F.beladenen gesteinigt werden (vgl. Hirzel, Steinig. 243_1. 249; Pettazzoni 18_3). Die von der Gemeinschaft vorgenommene sakrale Steinigung will den Frevel ebenso von sich bannen wie es die F.worte tun. Philostr. imag. 2, 24 (2, 378f Kayser) beschreibt ein Gemälde, auf dem das Aition für den Herakleskult in Lindos, Rhodos, dargestellt war. Es gilt den Grund anzugeben, warum die Lindier Herakles bei ihrem Opfer verfluchen (alle Zeugnisse bei R. Pfeiffer, Ausgabe des Kallimachos 1² [Oxford 1965] zu aet. 1 frg. 22f schol.). Auf dem Gemälde war dargestellt, wie der Bauer Theiodamas gegen Herakles, der ihm die Rinder widerrechtlich geschlachtet hatte, Steine wirft. R. Pfeiffer, Kallimachosstudien (1922) 96 u. H. von Geisau, Art. Theiodamas nr. 3: PW 5A,2 (1934) 1609, 8f glauben, der bildende Künstler habe den Steinwurf erfunden, um den F. bildlich darstellen zu können. In Wahrheit bedeuten Steinwurf u. F.wort hier dasselbe; beide gehen oft zusammen, wenn es gilt, einen mit ἄγος u. μίασμα behafteten Menschen zu vertreiben (diesen Zusammenhang hätte auch der Scholiast zu Callim. aet. 1 frg. 22f Pf. verkannt, falls die Konjektur von Q. Cataudella: RivFilClass 62 [1934] 65 richtig ist; vgl. Pfeiffer zSt.). Die Zeugnisse für F.wort zusammen mit Steinigung sind folgende (teilweise von Hirzel, Steinig. 236_7. 249_5 gesammelt): Aeschyl. Ag. 1615f (vgl. E. Fraenkel im Komm. zSt. ²[Oxford 1962]); Prop. 4, 5, 76f; Diod. 1, 91, 4 über einen ägyptischen Brauch; Lucian. Timon 34; Hist. Aug. Pesc. Nig. 2, 2. Auch Überlieferungen über den Pharmakos gehören hierher. Unter den aus verschiedenen Vorstellungen entstandenen u. wohl erst im geschichtlichen Altertum verschmolzenen Pharmakosriten als Schutzmittel u. als Bannung ist wohl auch ein Entsühnungsritus vorhanden. Die Gemeinschaft befreit sich von Frevel u. Sünde, d. h. dem F., indem sie diese, ganz körperlich gedacht (s. o. Sp. 1164f zum F.stoff), auf ein Tier oder einen Menschen legt u. über die Grenze treibt (vgl. Hirzel, Steinig. 244; J. G. Frazer, The Golden Bough 6: The scapegoat ³[London 1925]; Pettazzoni 25f). Der Pharmakos wird in Abdera (vgl. A. La Penna, Ausgabe von Ovids Ibis 467f [Firenze 1957] u. Ausgabe der zugehörigen Scholien [ebd. 1959] zu v. 467f) u. Massilia unter F. u. Steinwurf vertrieben (vgl. Petron. frg. 1 B. = Serv. zu Verg. Aen. 3, 57; V. Gebhard, Art. Thargelia: PW 5A, 2 [1934] 1295f. 1304. 1292, 20/40; Deubner 179/98; Nilsson, Rel. 1², 107/10; E. Kutsch, Art. Sündenbock: RGG 6³ [1962] 506f). Bei den anderen Nachrichten über den Pharmakos fehlt ein Hinweis auf den F. Das kann Zufall sein, da zB. auch Lact. Plac. zu Stat. Theb. 10, 793 im Gegensatz zu Servius aO. davon nichts berichtet. – F. u. sakrale Steinigung trafen die gleichen Frevel (vgl. Pettazzoni 12/9; zur Steinigung als Sühneritus Hirzel, Steinig. 255/8; weiterführend Eitrem aO. 280/94). – Vielfach sprechen auch antike Texte im Zusammenhang mit dem Verfluchten von seiner Bannung (zB. PsApoll. bibl. 3, 7, 5 u. u. Sp. 1200).

β. Weitere Arten der Beseitigung. Der Verfluchte wird in unwirtliche Gegenden, in die Wüste, Einöde oder ins Bergland vertrieben. Dort soll er an den Orten der Lebensferne zugrunde gehen (vgl. F. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen u. Römern = RVV 15, 3 [1915] 42f; Mühl 51f). Diese Formen der Apopompe spiegeln verschiedene F.formeln

wider (s. u. Sp. 1198). Bei der Steinigung konnte der Verfluchte öfter lebend entkommen (vgl. 2 Cor. 11, 25: ἅπαξ ἐλιθάσθην [sc. Paulus] u. Cypr. ep. 40 [CSEL 3, 2, 585f]). Der Tod war mehr eine Folge, die der Bann als Ausschluß aus der Lebensgemeinschaft mit sich brachte, als eine Strafe. Vielleicht ist es Angst vor den βιαιοθάνατοι u. ihrer Wiederkehr (vgl. J. H. Waszink: o. Bd. 2, 391f u. J. ter Vrugt-Lentz, Mors immatura, Diss. Leiden [1960] 10/4. 39), daß man auch prodigiöse menschliche Wesen verbannt, auf fernen Inseln aussetzt oder sie wie Menschen, die das Orakel als zukünftige Aszendentenmörder bezeichnet hat, auf das Meer hinausstößt (vgl. Wünsch 27f; F. Luterbacher, Der Prodigienglaube u. Prodigienstil d. Römer, Progr. Burgdorf ²[1904; Nachdr. 1967] 25f; Wissowa 209; Delcourt 29/66). Nach Mythos u. Sage verfährt man ähnlich mit Töchtern, die gegen den Willen ihrer Väter ein uneheliches Kind geboren haben (vgl. H. Usener, Die Sintflutsagen [1899] 80/114). Wird der Verfluchte unmittelbar getötet, so geschieht dies meist vor der Gemarkung (vgl. Hirzel, Steinig. 238. 244). Die Tötung wird als sakraler Akt angesehen, der die Gemeinde entsühnen soll (vgl. Ch. Brecht, Art. Perduellio: PW 19 [1937] 621f). Das Ertränken u. Versenken des Verfluchten ins Meer ist oft bezeugt (vgl. Phot. Lex. u. Suda s. v. περίψημα; Philo prov. bei Eus. praep. ev. 8, 14, 33 u. Diod. 16, 35, 6 von Tempelräubern; vgl. J. Wettstein zu Mt. 18, 6 u. A. Hermann: o. Bd. 6, 386/9). Das Wasser gilt als das reinigende u. sühnende Element. So ertränkt man auch Mißgeburten (vgl. Delcourt 58) oder versenkt prodigiöse Statuen (Beispiele nennt Hermann aO. 387; dazu Cass. Dio 24 frg. 84, 2 Boiss.); die altertümliche etruskisch-röm. Strafe der Säckung für den parricida gehört auch hierher (vgl. Kaser 44f, bes. 59; ebd. zur sakralen Strafe des Hängens an die Baumgabel; dazu F. Liebrecht, Zur Volkskunde [1879] 8ff). Eine ursprüngliche sakrale Todesart ist der Feuertod (vgl. Wissowa 209; Kaser 59; Sturm 119ff). Das verfluchte Wesen wird aber auch in einem unterirdischen Gewölbe, wohl damit es die Erde nicht besudelt, dem Hungertode preisgegeben: Antigone, die für Kreon ein ἄγος u. μίασμα ist, wird so beseitigt (Soph. Ant. 773/6. 885/90; dazu Wissowa 203/5. 213f), ebenfalls Vestalinnen (vgl. Wissowa 201/14). Auch der Felssturz kam vor, der mit der Steinigung als Sakralstrafe verwandt ist (vgl. Hirzel, Steinig. 227f; E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi 1³ [1901] 582_{46}; Pettazzoni 14_2. 32; E. Berneker, Die Strafe des Felssturzes im alten griech. Recht: Studien z. Strafrechtswissenschaft, Festschr. U. Stock [1966] 15/26). Zum Zermahlenwerden u. anderen Sakralstrafen, die den Verfluchten treffen konnten, s. u. Sp. 1220f. Der Verfluchte kann auch durch den F. zum Selbstmord getrieben werden (vgl. Hendrickson 101/3. 116/21) oder auf wunderbare Weise umkommen (Strafwunder; dazu zählt der o. Sp. 1182 besprochene Blitztod oder eine Überlieferung wie Liv. 8, 6, 1f; vgl. Kaser 47_{37}). Zur Ergänzung seien noch Nachrichten über Folgen des Meineides zusammengestellt (vgl. Glotz 574f. 588_3). Für das archaische Denken ist jeder Meineidige ein Verfluchter (vgl. Latte, Mein. 346, 14ff; Kaser 45_{30}). Tantalos büßt für einen Meineid, indem Zeus den Berg Sipylos auf ihn stürzt (Schol. Pind. Ol. 1, 91a. 97f [1, 37f. 40 Drachmann]; Anton. Lib. 36), ein bisher wohl verkanntes Zeugnis für sakrale Steinigung (s. o. Sp. 1184f). Der Schuß des Pandaros, der den eidlich bekräftigten Vertrag zwischen Trojanern u. Griechen bricht, hat schlimmste Folgen für Troja. Der Bann trifft den Meineidigen: Serv. auct. zu Verg. Aen. 1, 2 nach etruskischer Quelle: eum qui genus a periuris duceret, fato extorrem et profugum esse debere. Das Zwölftafelgesetz bestimmt dafür den Sturz vom Tarpeischen Felsen (8, 23 [Riccobono, Font. 1, 62]) u. das Militärrecht die Prügelstrafe (Polyb. 6, 37, 9). Das Prügeln ist ursprünglich weniger Strafe als Apopompe des Bösen (vgl. H. Usener, Kl. Schriften 4 [1913] 370f; Dig. 12, 2, 13, 6; dazu aber Seidl 1, 119_3. 127). – Der meineidige Gott wird für ein ‚großes Jahr' aus der Gemeinschaft der Götter verwiesen; dies ist eine Art Bann (vgl. Hes. theog. 397/400. 783/806; Hirzel, Eid 180f; Latte, Recht 6f; Nilsson, Rel. 1², 141_6). Aussterben des Geschlechts ist eine Folge des Meineids. Nach dem Jenseitsglauben erwarten schwere Strafen den Meineidigen in der anderen Welt (vgl. Il. 3, 279f u. 19, 259f; Plat. Gorg. 524 E; Verg. Aen. 6, 613; Rohde, Psyche 1, 64f. 268_2; Latte, Mein. 347, 35ff). Seitdem die griech. Staaten viele Gesetze unter den Schutz des F. gestellt hatten, kann man fragen, ob sie den F. durch weltliche Strafen vollstreckt haben. Nach Latte, Recht 69_{21} haben sie das nicht getan. Das gilt auch weitgehend für den Meineid (vgl. Latte, Mein. 346,

52ff. 349f. 357 u. Seidl, Eid im ptolem. Recht 104f zur staatlichen Bestrafung falscher Zeugenaussagen, die zur Schädigung einer Prozeßpartei geführt hatten). Das röm. Recht kannte den Grundsatz: iuris iurandi contempta religio satis deum ultorem habet (Cod. Iust. 4, 1, 2; vgl. Cic. leg. 2, 22). Gerichtlich werden nur die falschen Zeugenaussagen belangt (vgl. Latte, Mein. 354). Das röm. Volk blieb jedoch gegenüber Meineidigen nicht gleichgültig. Die röm. Gefangenen, die eidbrüchig nicht zu Hannibal zurückkehren wollten, wurden vom Volk verachtet u. von den Zensoren mit der Rüge belegt (Liv. 22, 61; Gell. 6 [7] 18, 10f; vgl. Pernice 1, 1165f). Schließlich sollen diese Meineidigen sich das Leben genommen haben (vgl. Latte, Mein. 354, 11ff). Der Eidbrüchige blieb vom Götterkult ausgeschlossen (Dionys. Hal. 8, 28, 3). Der Bruch des Königs- u. Kaisereides wurde mit weltlichen Strafen verfolgt (vgl. Latte, Mein. 356f; Seidl, Eid im ptolem. Recht 101/7 u. Eid 1, 119/27; F. Bömer: Athenaeum 44 [1966] 77/133, bes. 130). – Zum Bruch des Fahneneides u. seinen Folgen vgl. W. Seston: o. Sp. 284f.

γ. Verlust des Grabrechts. Man glaubt, daß auch der tote Körper des Verfluchten innerhalb der Gemarkung eine Gefahr für die Gemeinschaft darstelle (vgl. Pettazzoni 59f). Er darf deshalb nicht in heimischer Erde beigesetzt werden (vgl. zB. Diod. 16, 25, 2; Rohde, Psyche 1, 217_5). Aus den F.formeln in Eiden geht hervor, daß man sich selbst den Verlust des Grabes angeflucht hat. Es ist dies für die frühen Griechen die schlimmste Strafe u. somit die stärkste Eidessanktion (vgl. zB. Eur. Hipp. 1030f; Ditt. Or. 2, 532, 34f [um 6 vC.] u. den F. des Ödipus: Soph. Oed. Col. 1389f; dazu die Bitte des Polyneikes an seine Schwestern ebd. 1405/10). Die Leiber der fluchbeladenen Alkmaioniden wurden ausgegraben u. über die Grenze gebracht (Plut. Sol. 12; sera num. vind. 2, 549 A; Pettazzoni 20 u. u. Sp. 1200). Die Verfluchung u. Steinigung von Gräbern u. Örtlichkeiten, die mit F.stoff gefüllt sind, zeigt u. a. die Angst vor der Berührung mit dem μίασμα (vgl. Plat. leg. 9, 873 B; dazu Schmidt, Steinh. 381/3 u. Pettazzoni 13).

δ. Lösung vom F. Das magisch wirkende F.-wort ist unwiderruflich; es wirkt aus sich mit der ihm eigentümlichen Macht (s. o. Sp. 1165f). Der Verfluchte ist aber nicht nur derjenige, der durch ein solches F.wort getroffen ist, sondern auch der Frevler gegen die magisch-sakrale Ordnung, der nach dem Grundsatz der Vergeltung für seine Tat büßen muß. War der Verfluchte zu finden, so stieß die Gemeinde ihn von sich (s. o. Sp. 1184f). Damit war der F. aber nur teilweise beseitigt u. der Zorn der hl. Macht noch nicht ganz besänftigt (vgl. zur Sühnung von Prodigien F. Luterbacher, Der Prodigienglaube u. Prodigienstil der Römer, Progr. Burgdorf ²[1904; Nachdr. 1967] 33/43; A. Hermann: o. Bd. 5, 1090f). Das Opferwesen ist großenteils aus dem Gedanken der Sühneleistung für fluchwürdige Verbrechen entstanden. In Rom war das ver sacrum ein Sühnemittel, um einen durch Götterzorn verhängten F.zustand zu beseitigen (vgl. Liv. 22, 9, 7. 10; W. Eisenhut: PW 8A, 1 [1955] 911/23; Latte, Röm. Rel. 124). Der freiwillige Opfertod für die anderen gehört auch hierher (s. u. Sp. 1210f). Nachdem Sühne geleistet wurde, lassen Heroen oft den F.zustand, den sie als Strafe über ihre Beleidiger gebracht hatten, aufhören, zB. Oibates, der sogar später zu einer Quelle des Segens wird, denn in F. u. Segen offenbart sich die nämliche hl. Macht; dazu vgl. Paus. 7, 17, 6; Rohde, Psyche 1, 194; zur Bellerophonteslegende s. o. Sp. 1179; zu ähnlichen ‚Erziehungswundern' vgl. R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros = Philol Suppl. 22, 3 (1931) 123/30. Auch Chryses bittet Apollo, nachdem Agamemnon ihm die Tochter zurückgegeben hat, um Beendigung der Strafe (Il. 1, 451/6; vgl. Kakridis 102). Je mehr die Sühneriten als geeignetes Mittel erscheinen, die pax deorum wiederherzustellen, um so mehr muß sich der Gedanke aufdrängen, mit ihrer Hilfe auch den F.beladenen zu entsühnen. Viele Sühneriten gingen davon aus, daß F. u. Frevel materialisierte Substanzen sind, die durch entsprechende Sühnemittel, wie Wasser u. Feuer, beseitigt werden können (λῦμα, ἀπολυμαντήρ) (zum Grundsätzlichen vgl. Latte, Schuld 279f [21f]; ferner Rohde, Psyche 1, 271/5; Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RVV 9, 1 [1910] 64/76 zur rituellen Reinigung des Mörders; zur Sühnung durch Sühnebilder Weinreich 147/55; vgl. ebd. 189/94; Latte, Röm. Rel. 203f; Nilsson, Rel. 1², 51. 89/110; zur kathartischen Wirkung des Blutes s. J. H. Waszink: o. Bd. 2, 462/4). Der fluchbeladene Fremde konnte verhältnismäßig einfach rituell entsühnt werden (zB. Adrastos, den Kroisos entsühnt hatte: Herodt. 1, 35. 44). Eine sittlich entwickeltere Vorstellung, die mehr auf die Änderung der Gesinnung des

Frevlers achtet u. dadurch die Lösung vom F. erwartet, ist der Gedanke des öffentlichen Schuldbekenntnisses u. der eigenen Sühneleistung, also der Beichte (vgl. zB. die kleinasiatischen Sühne-Inschriften; dazu Steinleitner passim u. u.; grundlegend R. Pettazzoni, La confessione dei peccati 2, 3 = Storia delle religioni 12 [Bologna 1936] 54/220). Genauer kann auf diese Formen der F.lösung hier nicht eingegangen werden (vgl. die Art. *Sündenbekenntnis, *Sühne, *Vergeltung). Die Lösung vom F. bezeichneten Ausdrücke wie ἀπεύχεσθαι, αἴρειν oder ἀναλύειν τὴν ἀράν, ἀναρᾶσθαι, ἀφοσιοῦσθαι (Plut. Alc. 33, 3; Diod. 13, 69, 2; Poll. 5, 130); lateinisch resacrare (Corn. Nep. Alc. 6, 5; Paul.-Fest. 352f Linds.; vgl. Danz 82/9). Bekannt ist die Aufhebung des F. über Alkibiades (vgl. von Lasaulx 167). – Die Götter, die den F. lösen, werden nach Pollux 5, 131 ἀλεξίκακοι, ἀποπομπαῖοι, ἀποτρόπαιοι, λύσιοι u. φύξιοι genannt. – Der Kaiser konnte natürlich Personen, die beschuldigt waren, bei seiner Tyche einen Meineid gesprochen zu haben, davon freisprechen. Dio Cass. 57, 9, 3 Boiss. berichtet dies von Tiberius (ἀπέλυσε) [Hinweis K. Preisendanz].

3. Selbstzeugnisse von Verfluchten. In den mäonischen u. phrygischen Sühne-Inschriften des 2. u. 3. Jh. nC. sprechen Verfluchte oder deren Angehörige selbst (vgl. Steinleitner nr. 3. 6/8; Pettazzoni aO. 65ff; Eger 281/93). Diese Inschriften erweisen für Kleinasien den Glauben einfacher Leute an das Eingreifen der Götter bei Eidbruch, Meineid u. ungerechter Verfluchung (Eger 288f. 292f). Sie sind Bekenntnisse von Menschen, die diese Verfehlungen begangen u. die Gottesstrafe an sich oder den Ihren erfahren haben. Ausgehend vom Gedanken der Vergeltung suchen die Verfluchten sich durch späte Einlösung ihrer Verpflichtungen u. durch öffentliches Bußbekenntnis vom Götter-F. zu reinigen. In den Inschriften begegnet sowohl die Vorstellung von der Vererbbarkeit des F. wie der stellvertretenden Sühne (vgl. Steinleitner 85. 94).

4. Rückschlüsse aus dem antiken Strafrecht. Die Kriminalgerichtsbarkeit der griech. Städte u. Roms setzt weitgehend die Ahndung fluchwürdiger Verbrechen, wie sie die archaische Gemeinde geübt hat, in veränderter Weise fort. So stimmen manche Strafmaterie u. Kapitalstrafe des weltlichen Rechts mit einem fluchwürdigen Verbrechen u. seiner Beseitigung in der archaischen Kultur überein oder zeigen ihre Herkunft aus dieser Wurzel. Hier muß eine Skizze genügen. In Athen gab es die alte Strafe der Atimieerklärung. Die Atimie traf wie der F. den Täter, seine Kinder u. seine Habe (vgl. Ditt. Syll.³ 1, 64, 34f; U. Kahrstedt, Staatsgebiet u. Staatsangehörige in Athen = Gött. Forsch. 4 [1934] 118/21. 161_1. 262; die röm. Infamie hatte einen weit beschränkteren Anwendungskreis: vgl. I. Pfaff: PW 9, 2 [1916] 1537/40 u. o. Sp. 1189 zur zensorischen Rüge). Neben der Atimie kam in Athen die vom Areopag verhängte Strafe der ἀειφυγία vor (vgl. Kahrstedt aO. 91/123. 261f, der aber nicht auf die Verbindungen, die zwischen dem F. u. diesen Strafen bestehen, eingeht). Wie der F. kann die ἀειφυγία grundsätzlich nicht aufgehoben werden (vgl. Kahrstedt aO. 104f). Zahlreiche Verbrechen gegen die Gemeinschaft, die zuvor nur unter F. standen, wurden durch die neuen weltlichen Strafformen geahndet (zB. Mißhandlung der Eltern; Diebstahl an Göttergut [ἱεροσυλία] u. Religionsfrevel jeder Art [ἀσέβεια]; zum Grabfrevel vgl. Parrot 152 u. bes. E. Gerner, Tymborychia: SavZRom 61 [1941] 230/75 sowie J. Krischan: WienStud 70 [1957] 205/18; Einführung der Tyrannis als Verbrechen gegen die demokratische Ordnung; Mord; vgl. zB. Plat. leg. 9, 880 D/881 C; Ditt. Syll.³ 1, 45, 37; 153, 135; 194, 25). Den Zusammenhang beweist ferner die Tatsache, daß der Blutgerichtshof der Athener, der Areopag, auf dem Hügel der F.göttinnen, der Erinyen, seinen Sitz hatte (vgl. Rohde, Psyche 1, 268f). – Das ausgebildete römische Strafrecht kennt kein Sakralverbrechen, also auch keine γραφὴ ἀσεβείας. In dieser Zeit lautet der Grundsatz: deorum iniuriae dis curae (Tiberius bei Tacitus ann. 1, 73, 4; vgl. Mommsen, StrR 36f. 579f; Wissowa 203; zum Begriff des sacer esse s. o. Sp. 1183; zum Meineid s. o. Sp. 1188f). Sacrilegium ist Diebstahl von Göttergut u. wurde sachlich zusammen mit dem Diebstahl von Staatsgut (peculatus) behandelt (vgl. Mommsen, StrR 760f; I. Pfaff, Art. Sacrilegium: PW 1A, 2 [1920] 1678f). Erst in späterer Zeit bezeichnet sacrilegium den Frevel gegen die Götter, bzw. den Christenglauben, zB. Häresie (vgl. Mommsen, StrR 600_4. 760f; Pfaff aO. 1680f u. u. Sp. 1219). Damit taucht in der Spätantike die archaische Denkform des Sakralfrevels erneut auf (unrichtig Pfaff aO. 1680, 47ff). – Verschiedene Kapitalverbrechen u. ihre Bestrafung sind mit fluchwürdi-

gen Freveln u. ihrer Beseitigung wohl zu vergleichen. Das Verbrechen gegen die röm. Res publica, die perduellio, gehört hierher (vgl. Mommsen, StrR 537/88. 589/94; Ch. Brecht, Art. Perduellio: PW 19 [1937] 615/39). Dem Staatsfeind wird u. a. das Grabrecht versagt (Mommsen, StrR 591f); ihn treffen die Ächtung des Andenkens (Dig. 31, 76, 9; vgl. Brassloff, Art. Damnatio memoriae: PW 4, 2 [1901] 2059/62), die Vermögensbeschlagnahme (Mommsen, StrR 592. 902f; Brecht aO. 622, 7/9) u. der Bann (Mommsen, StrR 592f). – Die Strafe wird aber in Rom nicht auf die Kinder ausgedehnt (Mommsen, StrR 593). Das griech. Strafrecht ist in dieser Hinsicht altertümlicher, wie man schon im Altertum bemerkt hat (vgl. Dionys. Hal. 8, 80, 1/3 u. Plut. sera num. vind. 12. 19. 30f). Der Gedanke, daß der F. die Kinder treffen soll, begegnet hingegen in lateinischen Eidformeln noch in später Zeit (s. u. Sp. 1199; in dieser Hinsicht weicht die Selbstverfluchung im Schwur beim Juppiter lapis ab; vgl. Hirzel, Eid 139_1). Einige ursprünglich sakrale Ahndungen des fluchwürdigen Frevels, wie Bann, Feuertod, Säckung, seltener die Steinigung, sind bis in die Spätantike als Kapitalstrafen lebendig geblieben (zur Ächtung vgl. Mommsen, StrR 934/8).

e. F.wort. 1. F. des mächtigen Menschen, des Heros u. der Götter. Zum mächtigen Wort hat schon Plinius n. h. 28, 10/21 zahlreiche Belege beigebracht, ohne näher auf den F. einzugehen (vgl. R. Heim, Incantamenta magica graeca latina: JbbKlPh Suppl. 19 [1893] 465). Der F. des Priesters, der durch seine Nähe zu den Göttern an deren Macht teilhat, ist gefürchtet: der Apollopriester Chryses verflucht erfolgreich Agamemnon u. das ganze Griechenheer (Il. 1, 43/52). In geschichtlicher Zeit sprechen Priester u. Priesterinnen vielfach einen F. aus (vgl. Plut. Aristid. 10, 6 u. die Stellen bei Vallois 266f u. Hempel 87_{269}; zu den Buzygen-F. s. u. Sp. 1203f). Gleichfalls besitzt der Zauberer wegen seines Bündnisses mit den Dämonen große F.macht (Apul. met. 2, 29, 3 u. bes. *F.tafel). – Uralt ist die Überzeugung, daß die Eltern stets mit Erfolg ihre frevelhaften Kinder verfluchen, wobei der F. der Mutter noch gefürchteter ist. Die Macht der Eltern ist von Natur aus größer als die der Kinder, die ihnen ihr physisches u., in der magisch geprägten Welt, auch ihre Aufnahme in das höhere Leben der gemeinschaftlichen Riten verdanken (vgl. Ratschow 29/34). Daher kann Plato leg. 11, 931 B/C den Eltern-F. den wirksamsten nennen (ebd. Beispiele); vgl. den pseudopythagoreischen Text des Pempelos de parent.: Joh. Stob. 4, 639 W.-H. (= 142 Thesleff). Aus dem Heroenzeitalter sind bekannt: der F. der Althaia gegen ihren Sohn Meleager (Il. 9, 566/72; vgl. E. Kuhnert, Feuerzauber: RhMus 49 [1894] 57f; Kakridis 105/15 u. W. Kraus, Meleagros in der Ilias: WienStud 63 [1948] 8/21) u. der F. des Amyntor gegen seinen Sohn Phoinix (Il. 9, 448/57). Beide F. sind ethisch nicht begründet; der F. der Althaia folgt aus dem Blutrecht (vgl. E. Rohde, Kl. Schriften 2 [1901] 230). Ob Althaia später zur ‚Patronin des F.zaubers' geworden ist, wie R. Wünsch, Antike F.tafeln = KlT 20 ²(1912) 5 meint, bleibt ungewiß (vgl. Kagarow 61 mit Hinweis auf Audollent Reg. 463a. 553a; Althaia ist vielleicht nur der Beiname der Kore – Persephone). Althaia u. Amyntor wünschen, daß die Unterirdischen den F. vollstrecken. Telemachos fürchtet sich vor dem möglichen F. der Mutter (Od. 2, 135f; vgl. Radermacher 15/20; E. Wüst, Art. Erinys: PW Suppl. 8 [1956] 101f). Ferner sind zu nennen der F. des Pelops über seine Kinder (Hellan.: FGrHist 4 F 157; vgl. Kakridis 157/68), des Ödipus gegen Eteokles u. Polyneikes (αἱ Οἰδίποδος ἀραί sind sprichwörtlich; vgl. Wüst aO. 104. 108f. 116, 48ff), des Theseus gegen Hippolytos (zitiert noch im 5. Jh. nC. Aeneas Gaz. Theophr.: 60, 21/3 Colonna; vgl. La Penna zu Ov. Ib. 98f [Firenze 1957]; Kakridis 28/45 u. C. Zintzen, Analytisches Hypomnema zu Senecas Phaedra = Beitr. z. klass. Philol. 1 [1961] 111/3). Willkürlich erfunden ist die röm. Parallelgeschichte vom F. des Comminius Super von Laurentum bei PsPlut. parall. 34, 314 B/C; vgl. ferner die Drohung des Herakles gegen Hyllos: Soph. Trach. 1238/40. Klytaimestra sucht sich durch F.drohung vor Orestes zu retten (Aeschyl. choeph. 912. 924. 1054; Drac. Orest. tr. 775/8 [MG AA 14, 220]). Über den Eltern-F., der bis in die Neuzeit gefürchtet ist, handeln von Lasaulx 164f; Vallois 254f u. Hempel 84 (s. auch u. Sp. 1220 u. 1252f). – Man scheut ferner die Verwünschung der Sterbenden. Wie sie über prophetische Kräfte zu verfügen scheinen, so auch über die Macht zu segnen u. zu fluchen: F. des Oinomaos über Myrtilos (vgl. Schol. zu Eur. Or. 990 [196, 21f Schwartz]), F. des Myrtilos über Pelops (ebd. 196, 25; vgl. Scherling: PW 16 [1933] 1156, 47ff); F. des Aiax über die Atriden u. das

Heer (Soph. Aiax 835/44); F. des Achill über Troja (Quint. Smyrn. 3, 167/9); Segen u. F. des Kambyses (Herodt. 3, 65, 7) sowie F. der Dido über Äneas u. die Römer (Verg. Aen. 4, 607/29); Droh-F. einer vergewaltigten Epheserin (Ael. frg. 49 Hercher; dazu Weinreich 152/4). Aus der röm. Geschichte sind zu nennen: F. Hannibals über den verräterischen König Prusias u. sein Reich (Liv. 39, 51, 12); F. des Dialis L. Cornelius Merula gegen Cinna (Vell. Paterc. 2, 22, 2); F. des Drusus, des Sohnes des Germanicus, gegen Tiberius (Tac. ann. 6, 24, 3). Amm. Marc. 28, 1, 56f sagt: sed vigilarunt ultimae dirae caesorum (vgl. 28, 6, 25; 29, 2, 20; Gran. Lic. 35 [20, 5 Flemisch]). – Auch der Königs-F. kommt vor: Ödipus als Herrscher von Theben flucht denjenigen, die ihn nicht bei seiner Fahndung nach dem Mörder des Laios unterstützen, u. segnet die anderen (Soph. Oed. tyr. 269/75). Das Volk ist durch den F. gebunden (ebd. 275). Theseus verwünscht seine Feinde (Philoch.: FGrHist 328 F 19; Plut. Thes. 35, 3). Antiochos I von Kommagene flucht u. segnet (vgl. Dörrie 101/20). – Natürlich verfügt auch das Volk in seiner Gesamtheit über F.-kraft (zB. Aeschyl. Ag. 1407/11. 1616; Polyb. 23, 10, 7 u. Suet. Claud. 12, 3). – Der heroisierte Olympionike Oibotas spricht gegen die Achaier einen Vergeltungs-F., der lange Zeit seine Kraft behält (vgl. Paus. 7, 17, 13 mit Komm. von H. Hitzig – H. Bluemner [1904]). – Auch der Tote hat nach ältestem Seelenglauben Macht u. rächt zornig den erlittenen Tod an seinem Mörder (vgl. Rohde, Psyche 1, 246. 259/77, bes. 264 u. u. Sp. 1196). – Spiegelung irdischer Verhältnisse ins Götterreich ist zB. der F. des Kronos über Zeus (PsAeschyl. Prom. 910/2). Der göttliche Vater ahndet seine Vertreibung aus der Herrschaft mit einem F. über den Sohn (zu Uranos – Kronos vgl. von Lasaulx 164). Il. 21, 412/4 sagt Athene im Götterkampf gegen Ares: ‚So mußt du wohl die Erinyen (d. h. die F.; s. u.) deiner Mutter abbüßen‘ (vgl. Eustath. zSt. 1244, 27f). Den gleichen Anthropomorphismus zeigt die Überlieferung von Eid u. Meineid der Götter (Stellen bei von Lasaulx 184_{35}; s. o. Sp. 1188). – Die Götter schicken dem Frevler ihren F. u. vollstrecken ihn (vgl. Soph. Trach. 1239: θεῶν ἀρά; F. Sokolowski, Lois sacrées de l'Asie mineure = Éc. Franç. Athènes 9 [Paris 1955] nr. 20, 43f). Ζεῦς γενέθλιος vollstreckt den F. der Eltern (Plut. amat. 20, 766 C; vgl. Plat. leg. 9, 881 D). Die Götter, die den F. vollenden, werden nach Pollux 5, 131 als ἀλιτήριοι, ἀλιτηριώδεις, προστρόπαιοι παλαμναῖοι bezeichnet (zum Götterzorn s. o. Sp. 1176/80).

2. F. als dämonisches Wesen. In Griechenland wird die Kraft des F.wortes so stark erlebt, daß dieses sich zu einem dämonischen Wesen entwickelt, der Ἀρά, die dem Ὅρκος zu vergleichen ist (zu letzterem vgl. Hirzel, Eid 142/9). In der Dichtung erscheinen die Ἀραί neben den Erinyen (Stellen bei von Lasaulx 164_{30}; E. Rohde: Kl. Schriften 2 [1901] 239; vgl. Il. 21, 412; 9, 454 u. Eustath. zSt.; Od. 11, 279f; PsApoll. bibl. 3, 7, 5; ferner E. Wüst, Art. Erinys: PW Suppl. 8 [1956] 86f. 94; Vallois 256/8. 259f; Hempel 81f). Die πότνι' Ἀρά wird zu einer Unterweltsgottheit (Soph. El. 110/2), ja sogar πρεσβυτάτη δαιμόνων genannt (Inschrift v. Neocaesarea, ein Grab-F. des 2. Jh. nC.; dazu Moraux 39f). Ein Grab-F. von Mopsuestia ruft neben himmlischen u. chthonischen Göttern Ἀρά u. Λύσσα als F.göttinnen an (Björck 31 nr. 15; vgl. ferner Parrot 121). In den F.tafeln scheint die Ἀρά zu fehlen. Auch in bildlichen Hadesdarstellungen kommt sie vor: PsDemosth. or. 25, 52 erwähnt sie neben Blasphemia, Phthonos u. Stasis. – Die Ἐρινύς ist zunächst, wie Rohde aO. gezeigt hat (vgl. Psyche 1, 270), die zürnende, sich selbst Rache holende Seele des Erschlagenen. Erst später wird sie zum Höllengeist, den man zum Vollzug des F. anfleht (vgl. Nilsson, Rel. 1^2, 100f u. *Furie). – Die lateinischen Dirae sind dichterische Aneignung der griech. Ἀραί (vgl. C. Wulff: ThesLL Onom. 3, 187, 43ff). Serv. zu Verg. Aen. 4, 609 bemerkt: nam Dirae in caelo ... Furiae in terris, Eumenides apud inferos ... (vielleicht nach Varro). Claud. rapt. Pros. 2, 218f unterscheidet ähnlich die Dirae von den Furiae. Mit der Erinys u. der Ἀρά ist der Ἀλάστωρ verwandt (vgl. Wernicke: PW 1 [1893] 1292f; E. Rohde, Kl. Schriften 2 [1901] 235_2; zu Ζεύς ἀλάστωρ A. B. Cook, Zeus 2, 2 [Cambridge 1925; Nachdr. New York 1965] 1098). Heroen können zu solchen Rache- u. F.geistern werden (s. o. Sp. 1182); gleichfalls die Seelen der Ermordeten προστρόπαιοι (vgl. Rohde, Psyche 1, 264_2).

3. Zeit u. Ort des F. Als Kraftwort ist der F. von der Macht dessen abhängig, der ihn spricht. Geringere Einwirkung besitzt die Zeit, wann der F. gesprochen, oder der Ort, wo er verkündet wird. Die F. der Buzygen wer-

den alljährlich am Fest der Demeter bekannt gemacht (s. u. Sp. 1203f). Die Dirae Teiae sollen am Fest der Anthesterien, des Herakles u. des Zeus gesprochen werden. In Chios, Milet u. Argos sind ähnliche F.tage bezeugt (vgl. Vallois 267 u. Latte, Recht 70f). Regelmäßig sollten die athenischen Priester in ihren Gebeten den Landesfeind Philipp V von Mazedonien verfluchen (Liv. 31, 44, 6). Die Verankerung im Kult besitzt der F. besonders in Israel (s. u. Sp. 1235f). – Als F.stätte darf man vielleicht die Dreiwege ansehen, an denen öfter die Steinigung vollzogen wurde (vgl. Plat. leg. 9, 873 B; dazu Schmidt, Steinh. 381/3). Hier wird durch F. u. Steinwurf der Frevler den Mächten der Unterwelt geweiht. Der Platz bei Gargettos, wo Theseus die feindlichen Athener verflucht haben soll, heißt später 'Αρατήριον, wohl eine ätiologische Deutung (vgl. Philoch.: FGrHist 328 F 19; Plut. Thes. 35, 3; Steuding: Roscher, Lex. 5 [1916/24] 720, 46f). Hesych erwähnt s. v. 'Αρᾶς ἱερόν ein F.heiligtum in Athen, von dem sonst nichts bekannt ist (vgl. E. Rohde, Kl. Schriften 2 [1901] 239_3); über die sprichwörtliche Wendung 'Αρᾶς ἱερόν (Apostol. cent. 3, 99 [Corp. Paroem. Graec. 2, 310] u. a.) handelt von Lasaulx 166_{45}. Das Heiligtum ist auch der bevorzugte Ort für die Eidesleistung (vgl. Schoemann-Lipsius 2, 278 u. Hempel 81_{235}). – Wie die Macht der zürnenden, Rache suchenden Seele des Toten an die Grenzen der Stadt u. Gemarkung gebunden ist, so auch ihre F.kraft. Jenseits, im fremden Land, vermag sie den Mörder nicht mehr zu erreichen (vgl. Rohde, Psyche 1, 265 u. zur Ortsgebundenheit des F. Vallois 256).

4. F. als Apotropaion, Apopompe u. Epipompe. Das F.wort als Macht- u. Kraftwort hat bannende Kraft (s. o. Sp. 1165/9). So wird das F.wort benutzt, um den fluchbeladenen Menschen zu vertreiben (s. o. Sp. 1184f). Die kathartische Wirkung ist zugleich miteingeschlossen (vgl. F. Pfister, Art. Kultus: PW 11, 2 [1922] 2154f. 2177f; ders., Katharsis: PW Suppl. 6 [1935] 159, 5). Das F.wort wendet sich teils gegen die unpersönliche Schadensmacht, teils gegen die personifizierte Schadensmacht in Gestalt der Dämonen (Nähe zum Exorzismus besteht durch die Dämonenschelte; vgl. Philostr. v. Apoll. Tyan. 2, 4 [1, 45 Kayser]; F. Pfister: o. Bd. 2, 174; K. Thraede: o. Sp. 51f) oder des unheilbringenden Menschen. Dahinter steht wohl der Gedanke, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, wobei man auf die stärkere Wirkung des Gegen-F. hofft. Das F.wort wird gegen das Fascinum gesprochen (vgl. O. Jahn: BerVerhSächsGesWissLeipzig 7 [1855] 60f; E. Kuhnert, Art. Fascinum: PW 6, 2 [1909] 2013, 25ff), gegen Krankheiten u. Übel. Da man den Dämonen u. dem fluchbeladenen Menschen einen neuen Wohnort anbieten muß, bannt man sie in unwirtliche u. einsame Gegenden, ins Meer, an die Grenzen der Erde, in den Hades (εἰς ὄρος ἢ εἰς κῦμα, ἐπὶ τέρματα γαίης) oder zu bestimmten Tieren (κατ' αἶγας ἀγρίας, ἐς κόρακας, εἰς ἴχνια κυνῶν; dabei mag der Gedanke, das Böse u. die Krankheit auf Tiere zu übertragen, mitgewirkt haben; vgl. Weinreich 122). Diese Bannformeln waren zugleich F.formeln. Über die griech. Apopompe u. die Verwünschungsformeln handeln Schmidt, Verwünschungsformeln; H. Lewy: JbbKlPh 143 (1891) 816; Wünsch 25_4. 28/31; Boehm, Art. Striges: PW 4A, 1 (1931) 361f; O. Weinreich, Primitiver Gebetsegoismus: Genethliakon W. Schmid (1929) 169/94 = Religionsgesch. Studien (1968) 1/32; ferner ders.: ZsKirchGesch 61 (1942) 41/70 (bes. zu Horaz) u. F. Pfister: o. Bd. 2, 174f. Mit der Apopompe ist oft die Epipompe gegen Feinde verbunden. Die Griechen wünschen das eigene Übel ihren Feinden an (zB. Aristoph. pax 775/817; Maxim. Tyr. 5, 1 [53 Hobein]), die Römer den Feinden u. beliebigen anderen Personen (Ter. Andria 232f; Hor. carm. 1, 21, 13/6; PsVerg. Priap. 3, 19/21; dazu Weinreich, Gebetsegoismus aO.; vgl. auch das F.gebet des Samniters C. Pontius, das er gegen die Römer richtet: Liv. 9, 1, 8). – Wahrscheinlich hatten die F.worte, die beim Heraklesopfer in Lindos gesprochen wurden, apotropäische Bedeutung (die Stellen bei R. Pfeiffer, Ausgabe des Kallimachos 1² [Oxford 1965] 29/32 zu aet. frg. 22f; vgl. H. Usener: RhMus 30 [1875] 225f = Kl. Schriften 4 [1913] 139f; Nilsson, Feste 450f). Nachrichten über den F. bei der Aussaat beweisen die gleiche Aufgabe: Kümmel gerät nur gut, wenn man flucht (Theophr. hist. plant. 7, 3, 3; Plut. quaest. conviv. 7, 2, 2, 701 A; Plin. n. h. 19, 120); die Raute sät man unter F. (Pallad. 4, 9, 14); vgl. Usener aO. 139_{165} u. Beth 1642.

5. F.formeln. Eine Darstellung des Stils u. der Geschichte der F.formeln fehlt (Kagarow 25/64 hat nur die F.tafeln daraufhin untersucht; Formeln des Grab-F. sind gesammelt von Merkel 95f; Rohde, Psyche 2, 342f; Parrot 103/64 u. Moraux 20/4; zu Formeln in Stiftungsurkun-

den vgl. Laum 1, 204/6 u. Dörrie 101/20; zu fluchgesicherten Eidformeln vgl. L. Ott, Beiträge zur Kenntnis des griech. Eides, Diss. Zürich [1896] 40. 59; Seidl, Eid im ptolem. Recht 14f. 22/6; ders., Eid 1, 120f; vgl. ferner A. Heubeck, Bemerkungen zu den neuphrygischen F.formeln: IndogF 64 [1958] 13/25). Man müßte berücksichtigen, ob die F.formeln in Urkunden, in Grabinschriften, im Schwur oder in der Dichtung vorkommen. Mit gegenseitiger Beeinflussung ist wohl zu rechnen. Ferner wäre darauf zu achten, in welchen Landschaften die Formeln begegnen, ob sie, wie oft im Eid u. in vielen Grab-F., mit einer Segensformel verbunden sind oder nicht (vgl. Hirzel, Eid 138. 140f; Merkel 102). Eigens wäre zu klären, ob Gottheiten zu Zeugen u. zu Vollstreckern des F. angerufen werden u. welche Götter in den einzelnen Ländern vornehmlich dazu gewählt wurden, zB. in Kleinasien Helios in der Nachfolge des Šamaš u. Selene (vgl. F. Cumont: Syria 14 [1933] 386/95, bes. 392f; Parrot 120; Moraux 26f; ebd. 30/8 zu der Göttin Daeira), in Knidos Demeter u. Kore (vgl. Steinleitner 104/8 u. Kagarow 61). Vielfach werden in Grab-F. die Unterirdischen angerufen (vgl. Moraux 28/40; zu den F.göttern des Antiochos I von Kommagene vgl. Dörrie 114/7). Im Westen erscheinen neben Sol gelegentlich Isis (Dessau 8179f), vor allem aber die Di Manes. – Der Schlußsatz des bereits o. Sp. 1178 genannten Amphiktyonen-F., in dem u. a. die Unfruchtbarkeit von Weib u. Land angedroht wird, enthält etwas abgewandelt die oft in Eiden zu belegende Formel: ἐξώλης εἴην αὐτὸς καὶ γένος (vgl. Plat. leg. 12, 949 B; Ditt. Syll.[3] 1, 167, 30f; 2, 578, 64; Björck 108). Im lateinischen Westen sind Tricola beliebt: Liv. 5, 11, 15: caput, domum fortunasque; 10, 38, 10: in exsecrationem capitis familiaeque et stirpis (10, 41, 3); vgl. den Eid des Trajan bei Plin. paneg. 64, 3; ferner Dionys. Hal. 7, 43, 1; 11, 41, 2 u. Sen. ben. 3, 27, 2. Das Ziel des F. ist die schnelle Ausrottung des Verfluchten: κακῶς ἀπολέσθαι (dazu Dörrie 117_3; vgl. W. Peek, Griechische Vers-Inschriften 1 [1955] 1379, 2; Moraux 23); πρόρριζος (Herodt. 6, 86δ; Soph. El. 512; vgl. Moraux 24). In phrygischen Grab-F. des 2./3. Jh. nC. wird dem Grabschänder u. seinen Kindern baldiger Tod, d. h. eine mors immatura, angewünscht (Kaibel 376 b. c [= Peek aO. 1375]. e; Peek aO. 1376/8; vgl. Parrot 134f u. E. Griessmair, Das Motiv der Mors immatura in den griech. metrischen Grabinschriften = Comment. Aenip. 17 [Innsbruck 1966] 29f). In der Hist. Apoll. reg. Tyr. 26 (49f [2]Riese) kommt die ähnlich auch inschriftlich zu belegende Formel vor: ultimus suorum decidat (vgl. Dessau 8185 a. b). Vielfach, auch in der bedingten Selbstverfluchung, trifft man auf die das Geschick des Verfluchten kennzeichnende Vorstellung: der Verfluchte sei gebannt (vgl. Eur. Hipp. 1028f; Polyb. 3, 25, 8; Paul.-Fest. 102, 12f Linds.; Liv. 1, 32, 7). Dem Verfluchten werden Erde u. Meer als Aufenthaltsort versagt; formelhaft ist μὴ γῆ βατή, μὴ θάλασσα πλωτή (Ditt. Syll.[3] 3, 1239, 15 u. Anm.; ebd. 1240, 19; Vett. Val. 4, 11 [173, 12/5 Kroll]; vgl. Björck 109f; Moraux 22). Er soll kein Begräbnis finden (vgl. Soph. Aiax 1177; Eur. Hipp. 1030f; Orest. 1086; Hist. Apoll. reg. Tyr. 26 [49f [2]R.]; Peek aO. 1373). Der ἄταφος ist auch vom Hades gebannt, wie deutlich Dessau 8184 (vgl. 8190) ausspricht: inferi eum non recipiant, ein Gedanke, den auch die Grabschrift von Salamis bietet (Parrot 143; vgl. Björck 110; Parrot 136; die Erklärungen von Lawson 418ff sind verfehlt). Seltener werden Jenseitsstrafen angedroht (vgl. Vett. Val. aO. u. Tert. test. an. 4, 5: ... terram gravem inprecaris et cineri penes inferos tormentum); zum Götterzorn s. o. Sp. 1179. Aus Furcht vor dem F. begnügt man sich oft mit der τἀναντία-Formel, d. h. εὐορκοῦντι μέν μοι εὖ εἴη, ἐφιορκοῦντι δὲ τὰ ἐναντία (so auch im hippokratischen Eid: 4, 628f Littré); damit wechselt die F.wendung: ἢ ἔνοχος εἴην (εἰμί) τῷ ὅρκῳ (τῇ ἀσεβείᾳ); vgl. Seidl, Eid im ptolem. Recht 14_6. 24f. 105; ders., Eid 1, 120f. Eine längere F.formel bietet außer dem Eid der Drerier (Ditt. Syll.[3] 1, 527, 80ff) der Huldigungseid der Paphlagonier für Augustus (Ditt. Or. 2 nr. 532). Hier ist der F. auf den Untergang der Nachkommen u. den Verlust des Begräbnisses ausgedehnt (Z. 34f; dazu s. o.). – In lateinischen Grab-F., die kürzer u. eintöniger als die griechischen sind, liest man den Vergeltungswunsch: wie du mir, so man dir (Dessau 8186f. 8187a; vgl. 8188; in Form der Goldenen Regel in einem Grab-F. aus Salonae; vgl. R. Egger: SbWien 247, 3 [1965] 13f). Jedoch findet man F. nach der Talion auch im griech. Osten (vgl. Kaibel 376a. 376c = Peek aO. 1375; Peek aO. 1362 u. Vallois 258f). Hervorzuheben sind die kleinasiatischen Formeln ἁμαρτωλὸς ἔστω (θεῶν πάντων); vgl. Rohde aO; Steinleitner 84f; Latte, Recht

79_{50}; Parrot 107. 108_{18}; ἔστω ἱερόσυλος (Rohde aO.). Zu der Formel ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν, deren Ursprung, ob heidnisch, jüdisch oder christlich, lange umstritten war, s. u. Sp. 1263. – Unter den griech. Grab-F. kommen einige kunstvolle rhetorische Gebilde vor, wie die F. des Herodes Atticus in Athen (IG 2^2, 13188/208; Moraux 13f). Nach ihnen hat der unbekannte Verfasser der Inschrift von Neocaesarea seinen F. gestaltet (vgl. Moraux Reg. s. v. Hérode Atticus). Ferner gehört hierher die hochstilisierte exsecratio scelestorum in der Stiftungsurkunde des Antiochos I von Kommagene (vgl. Dörrie 101/20). Auch Defixionsformeln haben auf den Grab-F. eingewirkt, wie ein Beispiel aus Athen zeigt (Ditt. Syll.[3] 3, 1239), das ganz ähnlich in Lappa, Kreta, vorkommt (vgl. Parrot 144f u. Moraux 28_7). Erwähnung verdienen die grausamen Grab-Dirae aus dem kyprischen Salamis (nachchristliche Zeit), in denen orientalische F.formeln weiterleben u. die im Formular an die großen synkretistischen Defixionen erinnern (vgl. H. Seyrig: BullCorrHell 51 [1927] 148/51; SEG 6 [1932] nr. 802; Parrot 141/4). – Einfluß jüdischer Gedanken (Dtn. 28, 22. 28f) zeigt die Inschrift aus Chalkis, Euböa, die ein Schüler des Herodes Atticus verfaßt hat (Ditt. Syll.[3] 3, 1240; vgl. Deissmann, LO[4] 18_2; Björck 60; Parrot 151; Moraux 49_2): Gott soll dem Grabfrevler Armut, Fieber, Schüttelfrost, Unruhe, Pest, Wahnsinn, Blindheit u. Geisteskrankheit schicken; die Erinyen sollen seine Wärterinnen sein. Der F. schützt eine Herme (s. o. Sp. 1172f). – Die o. Sp. 1198 genannten Bannformeln sind F., die besonders im täglichen Leben verwendet wurden (vgl. zu ἄπαγ' ἐς μακαρίαν ἐκποδών A. Lesky: PW 14 [1928] 623f; zu γράψαις πρὸς τὴν Ἄρτεμιν Steinleitner 116f; zu i in malam crucem F. Bömer: AbhMainz [1963] 4, 233_5). Reiches Material bieten die griech. Sprichwörtersammlungen (vgl. Wünsch 25_4. 30f).

f. F.gesten; das ‚Eidopfer' als magische F.-handlung. Während der F. als Vorstellung des mythischen Denkens einem Wandel unterliegt, bleiben die magischen Gebräuche unverändert oder werden abgestoßen. Althaia schlägt mit den Händen auf die Erde, die Decke der Unterwelt (Il. 9, 568); ebenso macht es Skedasos, der die Erinyen anruft (Plut. amat. narr. 3, 774 B) u. noch bei Stat. Theb. 1, 46/87 Ödipus: pulsat inane solum: er beschwört die Tartarei regina barathri. Dieser F.gestus bleibt bis ins moderne Griechenland erhalten (vgl. K. Sittl, Die Gebärden der Griechen u. Römer [1890] 190_5. 191; Kakridis 109f$_3$). Bei der Verfluchung der Teilnehmer des Hermokopidenfrevels schwenken athenische Priester u. Priesterinnen gemäß uralter Sitte purpurrote Tücher nach Westen u. sprechen den F. (PsLys. c. Andoc. 51 [Anfang 4. Jh.]); vgl. auch Apoll. Rhod. 4, 1662f. Wahrscheinlich soll der Gestus die Verfluchten den chthonischen Mächten überantworten (zur roten Farbe in dieser Bedeutung vgl. von Lasaulx 167_{47} u. Rohde, Psyche 1, 226_3; ferner F. von Duhn, Rot u. Tot: ARW 9 [1906] 1/24; A. Sonny: ebd. 525/9; das ist zu A. Hermann: o. Sp. 406 nachzutragen). – Obwohl Zeugnisse zu fehlen scheinen, läßt sich doch ein F.gestus der ausgestreckten Hand erschließen (vgl. Weinreich 58f$_3$ u. u. Sp. 1250). – Der magische Hintergrund des F. wird beim sog. Eidopfer (ὅρκια τέμνειν) recht anschaulich. Dieses ist kein Opfer, sondern ein sympathetisch wirkender Ritus, den die Religion aufgenommen hat (vgl. F. Pfister, Art. Kultus: PW 11, 2 [1922] 2170f; K. Kirchner, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum = RVV 9, 2 [1910] 22; F. Schwenn: ARW 20 [1920] 304/8; Nilsson, Rel. 1^2, 139/42). Vom Fleisch des ‚Opfers' darf nicht gegessen werden, da es fluchbeladen ist (vgl. Nilsson, Rel. 1^2, 46). Der den Eid Leistende berührt das Tier, das man tötet, u. wünscht das gleiche Schicksal auf sich herab, falls er meineidig werde (Il. 3, 299f). Bei Homer ruft man zwar die Götter an, aber ursprünglich fehlten sie, wie die ethnologischen Parallelen bei Lasch 79/88 zeigen (vgl. auch Xenoph. anab. 2, 2, 9; Nilsson, Rel. 1^2, 802f). Dabei wird dem Meineidigen, d. h. dem Verfluchten, der ganze Weltraum verschlossen. Später ersetzt die Bitte der Götter die Anrufungen an Himmel, Erde u. die Flüsse, die den Meineidigen nicht aufnehmen sollen. Schon bei Homer sind magischer Ritus u. Opfer an die Götter miteinander verbunden. Bei dem bedingten F. des Teukros ist die magische F.handlung rein erhalten (Soph. Aiax 1175/9; vgl. Herodt. 1, 165 zum Eid der Phokäer; ähnlich der Eid des Aristides bei der Gründung des delisch-attischen Seebundes [478/7 vC.]: Aristot. rep. Athen. 23, 5; Plut. Arist. 25 [vgl. Bengtson 33] u. die magische Handlung beim Eid der Auswanderer von Thera; dazu A. D. Nock: ARW 24 [1926] 172f; Kakridis 110f$_3$). Auch die Römer kennen das Eidopfer (vgl. Liv. 1,

24, 8 mit Komm. von Ogilvie 110f; Nilsson, Rel. 1², 139). In Rom gibt es einen Schwurritus, bei dem ein Stein fortgeworfen wird. Dieser Brauch ist wohl ebenfalls als sympathetische F.handlung zu erklären. Paul.-Fest. 102, 11f Linds. bemerkt: lapidem silicem tenebant iuraturi per Iovem haec verba dicentes: si sciens fallo, tum me Dispiter salva urbe arceque eiciat, ut ego hunc lapidem (vgl. Liv. 1, 24, 7/9; zu der verwickelten Überlieferung des Ritus H. Wagenvoort, Roman dynamism [Oxford 1947] 50/8, bes. 57f; Latte, Röm. Rel. 122f; W. Kunkel: AbhMünchen NF 56 [1962] 109f). Die Römer wußten, daß die beim Schwur vorgenommenen Riten u. Formeln aus grauer Vorzeit stammen (vgl. Polyb. 3, 25, 6; Apul. deo Socr. 5, 132; Liv. 10, 38 zu Schwur- u. F.zeremonien der Samniten). Nach Strabo 13, 1, 42 (601) hat Agamemnon Troja gemäß uraltem Brauch verflucht. – Der F. ist selbst für den, der ihn ausspricht, gefährlich (vgl. Plut. Crass. 16, 6); deshalb muß man sich oder diejenigen, die er nicht treffen soll, durch Segen schützen (s. o. salva urbe arceque). Plutarch quaest. Rom. 44, 275 C/D meint u. a., da dem F. etwas δύσφημον καὶ σκυθρωπόν anhafte, dürften die Priester des Zeus wohl nicht schwören. – Bei der Defixion trägt die magische Handlung wesentlich zum Erfolg des F.wortes bei (s. Preisendanz: Bd. 8, A IV/V).

g. Der F. im Leben der Gemeinschaft. 1. Griechenland. Als aus den Bestimmungen, welche die magisch-sakrale Weltordnung schützten, die ethischen Normen u. die Gesetze des Sakralrechts, des öffentlichen u. privaten Rechts sowie des Strafrechts erwuchsen, blieb der F. als Sicherung erhalten. Die Einführung des Ackerbaus wirkte bestimmend auf die sittliche u. geistige Entwicklung der Griechen. Das Leben der seßhaft Gewordenen stellte höhere Anforderungen. Soziale Gründe sind wesentlich beteiligt (vgl. Nilsson, Rel. 1², 64). Hierher gehört der in den antiken Kulturen zu belegende F. über denjenigen, der Grenzsteine wegrückt (zum Alten Orient s. o. Sp. 1173; für Israel Dtn. 27, 17; vgl. Plat. leg. 8, 843 A; Dion. Hal. 2, 74, 2f; PsPhocyl. 18; H. Collitz-F. Bechtel, SGDI 3, 2 nr. 5653 a 20; Paul.-Fest. 505, 19/21 Linds.). Nicht überall muß der durch den Ackerbau heraufgeführte neue gesellschaftliche Zustand zu einer so eindrucksvollen Aufstellung sittlicher Verhaltensnormen führen, wie es in Athen die F. des Βουζύγης sind. Selbst wenn die überlieferte Form dieser F. jünger ist, zeigt die Verknüpfung mit dem Heros des Ackerbaus die dahinterliegende Entwicklung richtig an. Wer die Grundgesetze der Menschlichkeit verletzt, dem Mitmenschen Wasser u. dem Toten das Grab, dem Verirrten Auskunft verweigert u., was er selbst für schädlich hält, einem anderen rät (dies wohl späterer Zusatz; vgl. die *Goldene Regel; zur Entstehung ihrer Formulierung Dihle 80ff. 95ff), den trifft der F. des Heros. Die Buzygen-F. sind sprichwörtlich, wie noch Clem. Alex. strom. 2, 23, 139 zeigt (vgl. Philo bei Eus. praep. ev. 8, 7; von Lasaulx 168; L. Schmidt 2, 278f; J. Bernays, Ges. Abhandlungen 1 [1885] 262/82, bes. 277/82; J. Toepffer, Attische Genealogie [1889] 139f; F. Pfister: o. Bd. 4, 326). Βουζύγης bedeutet nach Corp. Paroem. Graec. 1, 388 einen Menschen, der das Fluchen liebt. Hier ist die Vorstellung vom Buzygen-F. als einer Sicherung ethischer Normen ganz abgesunken (vgl. Hendrickson 105). Noch Plato leg. 9, 881 D/E schützt mit dem F. ein sittliches Gebot: der F. trifft jeden, der ruhig mitansieht, wie Kinder ihren Eltern Gewalt antun. Ein unter F. gestelltes sittliches Gebot konnte nur ausnahmsweise aufgehoben werden, so wenn die Akarnanen vor dem ätolischen Krieg die Aufnahme flüchtiger Stammesangehöriger mit F. straften (Polyb. 9, 40, 5f; Liv. 26, 25, 12; vgl. Latte, Recht 74_{34a}). – Ein Nachklang ist eine Überlieferung über Sokrates, die Kleanthes berichtet haben soll (bei Clem. Alex. strom. 2, 22, 131 = SVF 1, 558): Sokrates habe denjenigen als gottlos verflucht, der zuerst das Recht vom Nutzen getrennt habe (vgl. Cic. leg. 1, 33; off. 3, 11). Der Hinweis auf den ‚ersten' weist diese Überlieferung zu anderen, in denen der πρῶτος εὑρετής verflucht wird (s. u. Sp. 1215).

α. Im Sakralrecht. Auf Verletzung eines Tabus, d. h. Frevel gegen das Heilige, besonders gegen Heiligtümer u. Priester, steht der F., wie dies deutlich Sakralgesetze geschichtlicher Zeit aussprechen. Als Krisa im ersten hl. Krieg (590 vC.) wegen seiner Übergriffe gegen Delphi zerstört wurde, durfte der Ort, der Apollo geweiht wurde, nicht wiederaufgebaut werden. Das hl. Gesetz bedroht jeden mit F., der zuwiderhandelt. Die bei Aeschin. c. Ctes. 110f erhaltene alte Gesetzesformel bleibt lange für ähnliche Verfluchungen maßgebend: ‚Alle, (die sich am delphischen Heiligtum versündigen,) ob Staat, Privatperson oder ein Volksstamm, seien verflucht

bei Apollo, Artemis, Leto, Athena Pronoia. Ihr Land soll keine Frucht mehr tragen, die Frauen keine den Eltern ähnliche Kinder zur Welt bringen, sondern mißgestaltete Wesen; die Herden sollen unnatürlich werfen; Krieg, Gericht u. Handel sollen ihnen zum Unheil ausschlagen. Sie selbst, ihr Haus u. ihr Geschlecht sollen zugrunde gehen. Niemals sollen sie den genannten Gottheiten gültige Opfer darbringen noch von ihnen genehmigt erhalten' (vgl. Soph. Oed. rex 270f; von Lasaulx 166f; Latte, Recht 77; Björck 107f; Bengtson 4). Die letzte der F.bestimmungen begegnet ähnlich in einer Lex sacra von Gambreion in Mysien aus dem 3. Jh. vC. (Ditt. Syll.[3] 3, 1219, 25/7; Latte, Recht 77_{43}; Zingerle 60f). – Der Religionsfrevel der Phoker in Delphi führte zum dritten hl. Krieg (356/46 vC.; vgl. H. Bengtson, Griech. Geschichte = HdbAltWiss 3, 4[2] [1960] 302/8). Die Phoker wurden als Tempelräuber verflucht (Diod. 16, 60); ihre Städte sollten nicht wiederaufgebaut werden (Paus. 10, 3, 1f; Demosth. 19, 325). – Ferner sucht man das Eigentumsrecht der Tempel durch F. zu schützen. In einer delischen Inschrift (um 250 vC.) wird jeder geächtet, der Sklaven oder sonstiges Gut aus dem Tempelgebiet von Delos entführt oder davon weiß u. keine Anzeige erstattet (vgl. Vallois 250f; Latte, Recht 70_{25}). Ländereien der Götter werden bisweilen vor Profanierung durch den F. geschützt (zum Pelargikon unterhalb der Akropolis vgl. Nilsson, Rel. 1[2], 79). Dem F. verfällt, wer im Tempelgebiet von Itanos auf Kreta Vieh weiden läßt oder Hütten baut (CIG 2561b; vgl. E. Schlesinger, Die griech. Asylie, Diss. Gießen [1933] 29_3). Das dem Zeus geheiligte Elis wird durch F.androhung vor dem Einfall Bewaffneter gesichert (Strab. 8, 3, 33 [358]). Ebenfalls werden die Asylrechte bestimmter Tempel ausdrücklich durch F. geschützt, zB. des Dionysostempels von Tralles (CIG 2919 [4. Jh. vC.]) u. des Tempelbezirkes der Artemis in Ephesos (2. Jh. vC.; vgl. Ziebarth 58_3). – Auch die Rechte der Priester stellt man urkundlich unter den Schutz des F., zB. bei den Priestern des Poseidon Helikonios in Priene. Die F.formel wird dreimal wiederholt (Inschriften von Priene, ed. F. Hiller von Gaertringen [1906] nr. 201/3). Falls die Priester ihre sakralen Pflichten vernachlässigen, trifft sie auch der F. In Tegea wird neben der Geldbuße der F. angedroht (V. Bérard: BullCorrHell 13 [1889] 281. 289 [5./4. Jh. vC.]; IG 5, 2, 3, 4), u. im lykischen Telmessos bestimmt ein städtisches Ehrendekret für einen Ptolemäerprinzen, der Archon u. die Bürgerschaft hätten jährlich ein Kultopfer darzubringen. Auf Unterlassung, die nur im Kriegsfall entschuldbar ist, steht Verfluchung (Ditt. Or. nr. 55, 30/5; vgl. ebd. Addend. Bd. 2, 540; Steinleitner 84f; Latte, Recht 79_{49}). Vgl. ferner die F.- u. Segensformel der Priester im messenischen Andania (Ditt. Syll.[3] 2, 736, 6f). In Delphi verpflichten sich der Grammateus u. die Hieromnemones durch einen Amtseid, ihre Aufgaben treu zu erfüllen (Ditt. Syll.[3] 1, 145 [um 380/79 vC.]). Bei Eidbruch sollen τὰ κακὰ ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν eintreffen. – Ein F. wird auch in der schwerverständlichen Kultordnung von Gortyn (4. Jh. vC.) erwähnt (ed. F. Sokolowski, Lois sacrées des cités grecques = Éc. Franç. d'Athènes 11 [Paris 1962] nr. 114). – Phratrien u. Kultvereine benutzen den F. als Schutz ihrer Satzungen. Vielfach sind Eide zu schwören, in denen die bedingte Selbstverfluchung vorkommt, zB. bei der delphischen Phratrie der Labyaden (vgl. Th. Homolle: BullCorrHell 19 [1895] 6. 13f; Ditt. Syll. 2[2], 438; É. Bourguet: RevÉtGr 26 [1913] 106; Latte, Schuld 285 [25f]), bei dem Verein der attischen Εἰκαδεῖς (IG 2, 1, 609; vgl. E. Ziebarth, Das Griech. Vereinswesen [1896] 182; ders., F. im Recht 69) u. bei der Phratrie der Klytiden auf Chios (Ditt. Syll.[3] 3, 987, 35). Die Phratrien haben, wie Ziebarth, F. im Recht 69 festgestellt hat, die im öffentlichen Recht ihrer Städte oder Gemeinden gefürchteten Verfluchungen auf ihre eigenen Anordnungen übertragen. Vgl. auch den Eid im 2. Gesetz der dekeleischen Phratrie der Demotioniden (396/5 vC.; Ditt. Syll.[3] 3, 921, 110f) u. das Dekret des attischen Demos Aixone (um 326 vC.; ebd. 914, 45). – Die Bewerber für die Aufnahme in einen Privatkult Kleinasiens (Philadelphia) müssen ihre kultische u. sittliche Reinheit unter Eid aussagen. Sie wissen, daß bei Meineid die Götter den Unwürdigen κακὰς ἀράς u. große Strafen senden werden (1. Jh. vC.; Ditt. Syll.[3] 3, 985, 43f; F. Sokolowski, Lois sacrées de l'Asie mineure [Paris 1955] 53/8). Die selbständige sakrale Rechtspflege, wie sie bes. die zuletzt genannte kleinasiatische Inschrift zeigt, deutet nach Latte, Recht 83 schon auf die Kirchenzucht des Christentums voraus (vgl. auch ebd. 78_{46}). In Smyrna wird in einem Kult (der Atargatis ?) derjenige verwünscht, der sich an den hl. Fischen u. dem Tempelgerät vergeht (Ditt. Syll.[3] 3,

997; Sokolowski aO. 48/50; vgl. J. Engemann: o. Sp. 974f. 1005).

β. Im weltlichen Recht. In der magisch-sakralen Kultur sichert der gesprochene Droh-F. das Leben der Gemeinschaft. Seitdem die Schrift gefunden war, wurden die aufgezeichneten Gesetze ebenfalls durch das geschriebene F.wort geschützt (zum Alten Orient s. o. Sp. 1171f). Der frühe Staat, der erst allmählich zu einem profanen Ordnungsgefüge mit rein innerweltlichen Macht- u. Strafmitteln wurde, besaß im Droh-F. zunächst ein wirkungsvolles Instrument, seinen Willen durchzusetzen. Sakrale Bußen u. Strafen gehen den profanen voran. Neben dem F. steht die sog. Sakralbuße: die Strafgelder werden nicht dem Staat, sondern der Tempelkasse zugewiesen. Durch diese sakralen Bußen vermag der Staat auch heimlich verübte Taten u. mächtige Schuldige zu treffen (vgl. Latte, Recht 48/61). Mit F. wird neben dem Täter auch derjenige bedroht, der vom Frevel weiß, ihn aber nicht anzeigt (vgl. Plat. leg. 5, 742B. 9, 871A/B. 881D; Vallois 250. 258; W. Knoch, Die Strafbestimmungen in Platons Nomoi = Klass. Philol. Stud. 23 [1960] 130). Die aus dem 6. Jh. vC. stammenden, schwer deutbaren Elischen Inschriften erlauben oder verbieten in bestimmten Rechtsfällen den Beteiligten das Aussprechen des F. (vgl. Latte, Recht 62/8). Häufig werden einzelne Gesetze mit einem F. versehen (vgl. Herodt. 1, 82, 7; Vallois 261). Wie im Alten Orient soll der F. die Befolgung des Gesetzes durchsetzen u. den Wortlaut vor Veränderung schützen (vgl. Dirae Teiorum: Ditt. Syll.[3] 1, 37/38, 39f; 167, 29f; Mühl 88ff). Dieser Brauch ist bis in die Zeit Platos lebendig (vgl. leg. 5, 742B. 9, 871B: ἡ τοῦ νόμου ἀρά 881D; Critias 119E). Noch Dio Chrysost. 31, 70 (1, 240 von Arnim) erwähnt neben den äußersten Strafen den F. als Gewähr für die Einhaltung der Gesetze. Nach Joh. Stob. 44, 40 (4, 154 W.-H.) macht sich jeder der ἀρὰ πολιτική schuldig, der die Gesetze des Charondas nicht achtet u. bewahrt. In Athen wird jeder Versuch geächtet, die Gesetze Drakons abzuschaffen (Demosth. 23, 62). Auch Solon soll seine Gesetze unter den Schutz des F. gestellt haben (Dio Chrysost. 80, 6 [2, 224 von Arnim]; vgl. Ziebarth 61f u. E. Ruschenbusch, ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ = Historia, Einzelschr. 9 [1966] frg. 93a/b). Er soll auch die Ausfuhr von Nahrungsmitteln unter F. verboten haben (Plut. Sol. 24, 1 = frg. 65 Ruschenbusch). Der Staat des ionischen Teos belegt nach 479 vC. öffentlich-rechtliche Verbrechen mit dem F., u. a. Zauberei gegen die Gemeinde u. den einzelnen, Gefährdung der Getreidezufuhr, Ungehorsam gegen die Magistrate, Hochverrat der Beamten, Landfriedensbruch, Unterstützung der Feinde von Teos (Ditt. Syll.[3] 1, 37/8; Latte, Recht 68/70). Die innere Ordnung des Staates wird so auf die F.sanktion gegründet (vgl. Dinarch. 2, 16), bisweilen auch Forderungen der Außenpolitik (vgl. den Rache- u. Vergeltungs-F. der Athener gegen Philipp V von Mazedonien: Liv. 31, 44, 4/9; G. Busolt, Griech. Staatskunde 1 = HdbAltWiss 4, 1, 1 [1920] 518f). Der F. trifft die Verschwörung mit dem Landesfeind (vgl. Latte, Recht 72f. 73f). Um die zwischenstaatlichen Feindschaften untereinander zu verschärfen, benutzen griechische Staaten den F. (Beispiele bei Latte, Recht 73f; ebd. 74/7 zum Schutz einzelner Gesetze u. Psephismen durch F.). – In städtischen Beschlüssen über die Annahme u. Durchführung von Stiftungen, die Bürger zum Wohle der Stadt gemacht haben, findet sich gleichfalls der F. als Sicherungsklausel, zB. in den Dekreten für die Stiftungen des Polythros von Teos (um 200 vC.; Ditt. Syll.[3] 2, 578; Laum 2, 96 nr. 90) u. des Q. Veranius Philagros (73 nC.; Laum 2, 129f nr. 162; vgl. Latte, Recht 79). – In der Stiftungsurkunde für den Kult des Antiochos I von Kommagene (um 70/35 vC.), die in mehrfacher Ausführung erhalten ist, sollen die lange F.- u. Segensformel die Stiftung zur Errichtung des Königskultes für ewige Zeiten sichern (vgl. Dörrie, bes. 101/28). – Ähnlich wie im Alten Orient werden öffentliche Verträge durch F. oder Eid gesichert: Bündnis zwischen Elis u. Heraia (Ditt. Syll.[3] 1, 9; vgl. Latte, Recht 66/8), Symmachie zwischen Athen u. Korkyra (375/4 vC.; Ditt. Syll.[3] 1, 151, 35f), verschiedene Verträge kretischer Städte (H. Collitz-F. Bechtel, SGDI 3, 2 nr. 5024. 5039. 5075), der Pakt zwischen Magnesia u. Smyrna zZt. des Seleukos II (246/26 vC.) (Ditt. Or. nr. 229, 78; vgl. A. Heuss: Klio 27 [1934] 20/5; Bengtson Reg. s. v. ἀρά, ὅρκος). – Bedingte Selbstverfluchung begegnet in verschiedenen Eiden, die einzelne oder mehrere Bürger zu leisten hatten, zB. im Ephebeneid von Dreros (um 220 vC.; Ditt. Syll.[3] 1, 527; vgl. Latte, Recht 74), im Bürgereid von Chersonasos Taurica (um 300/280 vC.; Ditt. Syll.[3] 1, 360, 40; vgl. E. Seidl, Art. Συνωμοσία: PW 4A, 2 [1932] 1446, 40ff); im Untertaneneid der ‚Einwohner von Paphlagonien u. der bei ihnen handeltreibenden

Römer' für Augustus (Ditt. Or. 2 nr. 532; vgl. L. Wenger: SavZRom 23 [1902] 165_1. 268); im Treueid der Bewohner von Assos in der Troas (37 nC.; Ditt. Syll.[3] 2, 797, 24). – In verzweifelter Lage schwört ein ganzes Volk oder eine Gruppe, bis in den Tod zusammenzuhalten. Berühmt u. fast sprichwörtlich ist der fluchgesicherte Eid der Phokäer (iJ. 534 vC.; vgl. Herodt. 1, 165 u. Hor. epod. 16, 17/22: Phocaeorum . . . exsecrata civitas mit dem Komm. von A. Kiessling u. R. Heinze [8][1955]). In Kriegszeiten verpflichtet man sich, unter bedingter Selbstverfluchung bis zum äußersten zu kämpfen. Die Spartaner legen gravissima exsecratione einen Eid ab, Messenien zu erobern (Iust.-Trog. Pomp. 3, 4, 1). Im Kampf mit den Ätolern haben die Akarnanen sich durch Eid verpflichtet, bis zum Tod zu kämpfen (Liv. 26, 25, 11). – Ferner ist auf gelegentliche Erwähnung der Verfluchung feindlicher Städte hinzuweisen. Bei den Hethitern u. in Israel spricht der Feldherr bisweilen nach Zerstörung einer feindlichen Stadt den F. über jeden aus, der sie wiederaufbaut (s. o. Sp. 1171 u. u. Sp. 1231f). Ähnliche Überlieferungen sind für Kleinasien aus griechischer Zeit bezeugt. Nach Strabo 13, 1, 42 (601) haben der F. des Agamemnon über Troja u. die Verwünschung des Kroisos über Sidene in der Troas die Verödung dieser Orte für immer bewirkt. Die Jonier untersagen in einem Eid unter F. die Erneuerung ihrer von den Persern verbrannten Tempel (Isocr. paneg. 156). Den gleichen Gedanken bietet der angebliche Eid der Griechen vor der Schlacht von Platää in der Fassung bei Lycurg. c. Leocr. 81 u. Diod. 11, 29 (2. H. 4. Jh.; vgl. L. Robert, Études épigraphiques et philologiques [Paris 1938] 309. 312f; Lit. bei Bengtson 30).

2. Rom. Die Grundgesetze der röm. Staatsordnung enthielten ursprünglich die F.sanktion. Das beweisen die Überlieferungen über leges regiae, die öfter mit der Formel sacer esto versehen waren (zu der Formel vgl. auch H. Bennett: TrProcAmPhilolAss 61 [1930] 5/18). Ältestes Zeugnis ist der Lapis niger auf dem Forum (Riccobono, Font. 1, 20). Erkennbar sind fluchgesicherte Gesetze zum Schutz der Familie. Eine Lex Numae schützt unter F. das Privateigentum an Boden (Paul.-Fest. 505, 20f Linds.). Im Zwölftafelgesetz trägt nur noch eine Verordnung die F.klausel (8, 21): patronus si clienti fraudem fecerit, sacer esto (zu diesen u. anderen vermutlich durch F. gesicherten Gesetzen vgl. Kaser 43/5; zurückhaltender W. Kunkel: AbhMünchen NF 56 [1962] 41_{153}). Diese röm. fluchgesicherten Gesetze der Frühzeit sind mit den Buzygen-F. (s. o. Sp. 1203f) u. den zwölf fluchgesicherten Gesetzen des Deuteronomiums 27, 15/26 (s. u. Sp. 1235) zu vergleichen. In frührepublikanischer Zeit entstehen die durch Eid des Volkes gesicherten Gesetze, die leges sacratae (vgl. Paul.-Fest. 422, 25/30 Linds.; Kaser 46). Neben dem wichtigen Gesetz zur Abwehr der Wiedereinführung des Königtums (s. u. Sp. 1227) ist die lex sacrata hervorzuheben, welche die sacrosanctitas der Volkstribunen bestimmt (Liv. 3, 55, 5/7 mit Komm. von Ogilvie; vgl. Lengle: PW 6A, 2 [1937] 2460f u. Kübler, Art. Sacrosanctum: PW 1A, 2 [1920] 1684/8). Hier erhebt die röm. Plebs Personen, die staatliche Aufgaben zu erfüllen haben, in den Tabuzustand. Wer sich an ihnen vergeht, wird fluchwürdig. Wie hier eine Gemeinschaft einen Menschen mit dem Schutz der F.macht umgibt, damit er unverletzt bleibe, so bedeutet andererseits die Devotion die freiwillige Hingabe an die F.macht zugunsten des röm. Volkes (zu knapp K. Winkler: o. Bd. 3, 849/51). Diese Weihe an die Unterirdischen, die Dii Manes u. die Tellus ist nur im Kampf möglich. Das bekannteste Beispiel sind die Dezier (ThesLL Onom. 3, 77f). Nach Livius 8, 6, 9f, der auch das Gebet der Selbstverfluchung mitteilt (8, 9, 6/8; dazu kritisch Latte, Röm. Rel. 5_1; vgl. A. St. Pease im Komm. zu Cic. nat. deor. 2, 10 [Cambridge, Mass. 1958]), haben die Römer den Ritus auf eine Traumoffenbarung hin vollzogen. Wenn Liv. 8, 10, 11f bemerkt, der Konsul, Diktator u. Prätor könnten statt sich selbst auch einen anderen röm. Bürger aus dem Heer für die Devotion bestimmen, so ist hier der ursprüngliche Sinn schon getrübt (zu Unrecht bezweifelt Pernice 1, 1156f den Sühnecharakter des Ritus; vgl. H. Kleinknecht: ThWb 5 [1954] 390f; ferner Latte, Röm. Rel. 125f. 204). Den Glauben, daß ein einzelner durch freiwilligen Tod für seine Gemeinschaft diese von Unheil u. Untergang befreien kann, bezeugt auch Euripides, der gewiß nur einen alten Gedanken neu geformt hat (vgl. J. Schmitt, Freiwilliger Opfertod bei Euripides = RVV 17, 2 [1921]; A. Lesky, Art. Makaria: PW 14 [1928] 622f; W. Kroll, Art. Menoikeus nr. 2: PW 15 [1931] 918; Weiteres bei A. St. Pease zu Cic. nat. deor. 3, 15, der u. a. auf Orig. c. Cels. 1, 31 verweist; vgl. ferner ThesLL 5, 1, 881, 79/81). Im Bericht der Pas-

sio SS. Caesarii et Juliani c. 1 über einen Sühnungsbrauch in Terracina sind Pharmakosritus u. altrömische Devotion eigenartig miteinander verschmolzen (ASS Nov. 1, 107 D; vgl. Deubner 187f). – Devotion als F.ritus kommt in Rom aber noch in einem anderen Zusammenhang vor, nämlich bei der *Evocatio (vgl. Macrob. 3, 9). Der exoratio der Götter folgt die devotio, d. h. die Weihe der Stadt u. der Feinde an die Unterirdischen. Macrobius 3, 9, 6. 9 betont ausdrücklich, daß evocatio u. devotio zwei getrennte Vorgänge mit verschiedener Liturgie waren (zu seinen Quellen vgl. V. Basanoff, Evocatio = Bibl. Éc. Hautes Ét. 61 [Paris 1947] 3ff. 30). Macrobius 3, 9, 10f teilt den Wortlaut eines Devotionsgebetes mit. Dieser Ritus ist für etruskische Städte u. für Karthago bezeugt (vgl. Pernice 1, 1157f; F. Pfister: o. Bd. 6, 1162, wo jedoch die wichtige Studie von Basanoff übersehen ist; Ogilvie zu Liv. 5, 21f). Die Römer haben die devotio jedenfalls vor der Einnahme der feindlichen Stadt gesprochen (zu einem vergleichbaren, aber doch auch in manchem abweichenden Ritus der Hethiter vgl. Basanoff aO. 141/52). – Auch in Rom verpflichtet man sich, in gefährlicher Kriegslage durch fluchgesicherten Eid bis zum Tode zu kämpfen. Ungeschichtlich ist die Erzählung vom Centurio M. Flavoleius (Liv. 2, 45, 13; vgl. Ogilvie 355 zSt.). Entsprechendes wird von P. Cornelius Scipio nach Cannae berichtet (Liv. 22, 53, 10) u. von Catilina (Sall. Cat. 22; vgl. F. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen u. Römern = RVV 15, 3 [1915] 188f; J. Heurgon: Mélanges Ch. Picard [Paris 1949] 438/47; J. H. Waszink: o. Bd. 2, 465). Damit vergleichbar ist die Erzählung vom tapferen Päligner Vibius Accaeus (Liv. 25, 14, 4f; Val. Max. 3, 2, 20; vgl. Pernice 2, 1186_5). Nach Liv. 10, 38 haben die Samniten 293 vC. zur Stärkung ihres Widerstandes gegen Rom einen altüberkommenen Schwurritus vollzogen (diro quodam carmine in exsecrationem capitis familiaeque et stirpis composito; vgl. 10, 41, 3). Sub exsecrationibus diris schwören die Soldaten, Julian die Treue bis zur Aufopferung ihres Lebens zu halten (Amm. Marc. 21, 5, 10; vgl. 26, 7, 9). – Der Amtseid der Magistrate u. andere Eide waren in Rom wie in Griechenland durch F. gesichert (vgl. zB. Plin. paneg. 64, 3; Pernice 1, 1162ff).

h. Der F. im Leben des einzelnen. Wie die Gemeinschaft durch Aussprechen des F. ein bereits eingetretenes Verbrechen als solches kennzeichnet, sich von ihm lossagt u. Sühne vom Frevler verlangt oder ein befürchtetes Verbrechen durch F.drohung zu verhindern sucht, so tut dies auch der einzelne. Der F. war in der magisch-sakralen Kultur für den einzelnen, der wehrlos der Gewalt eines Mächtigen ausgeliefert war, der einzige wirksame Schutz, seine einzige Waffe. Wir finden ihn überall da, wo der Staat den einzelnen nicht genug verteidigen kann. Deshalb begegnet er in der Frühzeit der Völker u. in der Spätantike, als die staatliche Ordnung wieder zerfiel.

1. Straf- oder Vergeltungs-F. α. Im Mythos u. im realen Leben. Aus der Heroenüberlieferung gehören hierher die o. Sp. 1194 genannten F. der Eltern, der Sterbenden, aber auch das F.gebet des Chryses oder der F. des Thyestes gegen Atreus (vgl. Aeschyl. Ag. 1600/2 mit Komm. von E. Fraenkel 3^2 [Oxford 1962] 755/8; Pomp. Porph. zu Hor. ep. 5, 86 [197 Holder]). Seit ältester Zeit verflucht man seinen Peiniger u. Mörder, zB. der F. des Ajax (Soph. Aiax 835/44), des Telemachos gegen die Freier (Od. 2, 143/5); Hecuba verflucht die Griechen (Dict. Cret. 5, 16) wie Deiphobos (Verg. Aen. 6, 529f). Vergeltungs-F. sind die Verwünschungen des Skedasos (vgl. von Lasaulx 166; F. Pfister: PW 3A, 1 [1927] 465/8). Bis ins späte Altertum lassen sich für diese F.art Belege beibringen (vgl. zB. Amm. Marc. 28, 1, 57; 28, 6, 25; 29, 2, 20). – An christliche Strafwunder, die oft ein F.gebet begleitet, erinnern folgende Berichte: Herakles vernichtet für immer durch sein Gebet Zikaden, die ihn im Gebiet von Rhegine u. Lokris belästigt haben (Diod. 4, 22, 5; vgl. A. Hermann: o. Sp. 1116f). Nach Apul. met. 8, 25 ist der Kybelepriester, der den Esel gekauft hat, über das Anpreisen des Ausrufers so verstimmt, daß er folgendes F.gebet spricht: at te ... cadaver surdum et mutum delirumque praeconem omnipotens et omniparens dea Syria et sanctus Sabadius ... caecum reddant (zu vergleichbaren christl. F.-gebeten s. u. Sp. 1253/7). Da auch in geschichtlicher Zeit der einzelne sein Recht bei einer oft schwachen Staatsgewalt nicht immer erlangen konnte, richtete er seinen F. oft in Form eines Rachegebetes an die Götter, damit der bekannte oder unbekannte Täter ihrer Strafe anheimfalle. Vielfach gewiß nur mündlich gesprochen, sind verschiedene solcher Vergeltungs-F. inschriftlich erhalten. Sie werden an heiliger Stätte zu öffentlicher Einsicht niedergelegt. Manchmal wünscht man,

der unbekannte Frevler möge sich verraten. Man nennt auch die Bedingungen, durch deren Erfüllung der Verfluchte sich von den F.folgen befreien kann (vgl. Latte, Recht 80). Einer der ältesten ist der Klage-F. der Artemisia, einer Griechin aus Ägypten. Sie verklagt ihren Mann bei Oserapis u. seinen Parhedroi, weil er ihre Tochter um ein ehrliches Begräbnis gebracht habe. Am Schluß räumt sie wohl die Möglichkeit eines Widerrufs des F. ein (PGM XL; Björck 131/3). Thematisch ähnliche, auf Inschriften erhaltene F.gebete hat Björck 24/45 zusammengestellt. Sie zeigen meist zwei nach oben gestreckte Hände, auf die der Text auch mitunter hinweist. Veranlaßt wurden sie, da man glaubte oder wußte, der Tod der bestatteten Person sei durch ein Verbrechen herbeigeführt (vgl. ferner F. Bömer, Untersuchungen über die Religion der Sklaven ... 4: AbhMainz 10 [1963] 201/5). – Eine eigene Gruppe stellen die Tempelklage-F. gegen Schädigung dar. Die Sakralbuße, d. h. die Übergabe von Strafgeldern an die Tempelkasse, hatte der griech. Staat auch für weltliche Verbrechen beibehalten. Die Schulden an die Götter waren, solange die Religion noch mächtig war, leichter einzutreiben als die Schulden an den schwachen Staat. Der Schuldner hatte eine religiöse Verpflichtung übernommen (vgl. Latte, Recht 48/61). Privatleute setzen entsprechend für ihre Schuldner eine Sakralbuße fest, die der Gottheit eines bestimmten Tempels zu entrichten ist. Meist wird der F. zur Sicherung hinzugefügt. Auf der Bronzetafel von Bruttium (3. Jh. vC.) weiht (d. h. verflucht) die Griechin Kollyra zwei Personen wegen Vorenthaltung anvertrauten Gutes der Göttin des Tempels (vgl. Latte, Recht 80). Damit verwandt sind die Bleitafeln aus Knidos (2. Jh. vC.; Audollent nr. 1/13; vgl. Steinleitner 61/70. 105/7). Sie unterscheiden sich deutlich von Defixionen (vgl. Björck 121/5). Sie enthalten Klagen fast nur von Frauen an Demeter, Kore u. verwandte Gottheiten wegen Verleumdung (Audollent nr. 1. 4 A), Unterschlagung (ebd. nr. 3), Diebstahls (ebd. nr. 4 B. 6 AB. 11. 12). Verleitung zur Untreue (ebd. nr. 5. 10) u. Körperverletzung (ebd. nr. 13). Sie nennen auch Bedingungen, unter denen die den Göttinnen öffentlich Geweihten vom F. gelöst werden können. Welche Folgen u. Wirkungen diese Verwünschungen gehabt haben, erfahren wir nicht; ebensowenig, ob die Priester sich um die Verbrechen gekümmert haben. Die Verbreitung der F.texte in Kleinasien spricht dafür, daß man an die Macht der allsehenden u. gerechten Götter geglaubt u. mit ihrem Einschreiten gegen den Schuldigen gerechnet hat (vgl. Latte, Recht 81f). – Da unberechtigte Wegnahme eines im Tempel niedergelegten πιττάκιον (Bleitäfelchen) mit Anklage u. F. vorkam, wurde auch auf dieses Vergehen der F. ausgedehnt. Auf einer mäonischen Inschrift verflucht ein Apollonios den Dieb eines solchen πιττάκιον als Mitwisser des eingeklagten Vergehens (vgl. J. Zingerle: JahreshÖsterrArchInst 8 [1905] 143f). Artemisia überantwortet denjenigen, der ihre Klageschrift wegnimmt, göttlicher Strafe (PGM XL 13f). – Gegen Diebe haben auch Römer die himmlischen u. unterirdischen Mächte angerufen. Auch hier wird der F. oft unter der Bedingung der baldigen Rückgabe der gestohlenen Sache verhängt u. im Falle der Wiedererlangung F.lösung versprochen (Audollent nr. 106; 4. Jh. nC. aus Britannien: der F. ist an den Unterweltgott Nodens gerichtet; unsicher bleibt, was R. G. Goodschild, The curse and the ring: Antiquity 27 [1953] 100/2 über den Dieb vermutet: der Dieb ein Christ). E. G. Turner: JRomStud 53 (1963) 122/4 hat eine ähnliche Lamelle des 3. Jh. nC. aus Britannien, die an Juppiter Optimus Maximus gerichtet ist, veröffentlicht (vgl. ferner Audollent nr. 104. 122. 212 u. R. Egger, Römische Antike u. frühes Christentum 1 [Klagenfurt 1962] 86_5, der 81/97 einen vergleichbaren Defixionstext bespricht [Hinweis K. Preisendanz]).

β. Als Motiv der Dichtung. Seitdem die griech. Dichter des 6. Jh. vC. das eigene Seelenleben zum Gegenstand ihres Sanges erheben, können sie im Vergeltungs-F. ihre Empörung über erlittenes Unrecht ausdrücken. So schickt Archilochos einem verhaßten Feind ein wildes Propemptikon nach (frg. 79f Diehl; von Hor. ep. 10 nachgeahmt) u. treibt Lykambes u. seine Töchter vielleicht sogar in den Tod (vgl. Hendrickson 101/3. 113/24). Hipponax spart nicht mit Verwünschungen gegen seinen Feind Bupalos (ed. E. Diehl, Anth. lyr. Gr. 3^3 [1964] 80ff; vgl. Deubner 181f zu frg. 6/11 Diehl). Cicero nat. deor. 3, 90f bzw. seine Quelle bestätigt die Auffassung, daß die Verse der beiden Dichter F.charakter tragen (vgl. Hendrickson 119f). Im Hellenismus wird das F.gedicht zu einer literarischen Gattung. Die Dichterin Moiro begann vielleicht als erste, einen Kata-

log von mythischen F. zusammenzustellen ('Αραί; vgl. J. U. Powell, Collectanea Alexandrina [Oxford 1925] 22; ebd. zum Vergeltungs-F. der Sklavin der Alkinoe; Hendrickson 109). Euphorion schrieb sogar mehrere F.gedichte, die teilweise gegen persönliche Feinde gerichtet waren (vgl. 'Αραὶ ἢ Ποτηριοκλέπτης [30f Powell]; Χιλιάδες [39 P.] u. Hendrickson 110). Sein Gedicht Thrax gehört wahrscheinlich auch hierher (Fragmente, ed. D. L. Page, Select Papyri 3 [London 1950] 488/99; vgl. A. Lesky, Gesch. d. griech. Lit. [2][1963] 809). Allzu wenig wissen wir auch von dem F.gedicht des Kallimachos Ibis (frg. 381 Pfeiffer). Das gleichnamige Gedicht des Ovid ist jedoch erhalten geblieben (ed. A. La Penna mit Komm. [Firenze 1957]). Aus der röm. Literatur sind die unter Vergils Namen umlaufenden Dirae zu erwähnen (vgl. H. O. Kröner, Die ‚Dirae' der Appendix Verg., Diss. Marburg [1952] masch.; K. Büchner: PW 8A, 1 [1955] 1130/3; E. Fraenkel: JRomStud 56 [1966] 142/55, bes. 153). Dazu kommen gelegentliche Verwünschungen bei Hor. carm. 2, 13, 1f (vgl. Pomp. Porph. zSt. [71 Holder]); carm. 3, 4, 27 (devota ... arbos; vgl. 2, 13); Tib. 1, 5, 49/58; 1, 9, 11f; Prop. 2, 16, 43/6. Hierher darf man auch eine Verwünschung zählen wie auri sacra fames (Verg. Aen. 3, 57; dazu Pomp. Porph. zu Hor. ep. 7, 20 [200 Holder]; vgl. Epigr. Bob. 8b, 11f [9 Speyer]) u. die Detestatio auri des Tiberianus (Anth. Lat. 719b, 23/8; vgl. M. Schuster: WienStud 61/2 [1943/47] 150/4). – In trauriger Lage lieben es die Dichter, den angeblichen Erfinder, der dies Leid zuerst über die Menschen gebracht haben soll, zu verwünschen (vgl. A. Kiessling–R. Heinze im Komm. zu Hor. c. 1, 3, 12 [8][1955] u. bes. K. Thraede: o. Bd. 5, 1225f). – In der Anthologia Palatina stehen verschiedene, meist ohne Verfassernamen überlieferte Epigramme mit Vergeltungs-F. Ermordeter (Anth. Pal. 7, 310. 356 [357f]. 359f. 516 [des Simonides]. 581 [des Christen Julianos von Ägypten]). Der Menschenhasser Timon, der schon zu Lebzeiten seine Mitmenschen verwünscht haben soll (Aristoph. Lys. 815; Plut. Anton. 70, 4; dazu R. Pfeiffer, Ausgabe des Kallimachos 2 [Oxford 1953] 99), verflucht sie auch im Grabe noch (Anth. Pal. 7, 313f. 316; vgl. Plut. aO.) [Hinweis K. Preisendanz].

2. Schutz-F. Öfter suchte man durch den Droh-F. sich u. sein Eigentum vor Schaden zu bewahren. Teukros spricht zum Schutz des kleinen Ajaxsohnes eine angedrohte Verwünschung aus (Soph. Aiax 1175/9; vgl. E. Schlesinger, Die griech. Asylie, Diss. Gießen [1933] 34). Viele Grab-F. suchen den Bestand der Grabstätte u. die Ruhe der Toten durch F.androhungen zu schützen (vgl. Parrot 103/50. 153/9; Moraux 20ff u. o. Sp. 1199f). Frühgriechische Inschriften zeigen, wie der F. seit jeher den Besitz bewahren sollte (F. auf einem Tongefäß gegen den möglichen Dieb: IG 14, 865; Latte, Recht 80). In griechischen Testamenten suchen manchmal die Erblasser ihren Verfügungen durch F.drohung bindende Kraft zu geben (vgl. zB. Demosth. 36, 52). Ebenfalls begegnet der Schutz-F. in Stiftungen, zB. Xenoph. anab. 5, 3, 13 (= Laum 2, 15 nr. 12; vgl. ebd. 2, 104 nr. 102, wo F. neben Geldstrafe vorkommt). Einmal ist in einer Urkunde einer privaten Stiftung die Bedingung, das Grab mit Rosen zu schmücken, duren F. geschützt (Laum 2, 134f nr. 174). – Als weitere Gruppe sind die F. hervorzuheben, die den Bestand eines Textes vor Eingriffen schützen sollen. Vielleicht ist diese Sitte durch den entsprechenden Brauch der orientalischen Könige beeinflußt (s. o. Sp. 1171/4). Griech. Gesetzesinschriften suchen so Veränderung u. Austilgung des Textes abzuwehren (s. o. Sp. 1207 u. Latte, Recht 70_{24}. 84 nr. 2). Im Vergleich zu der jüdisch-christl. Literatur findet sich der Bücher-F. bei heidnischen Schriftstellern selten. Vettius Valens (2. Jh. nC.) droht jedem schlimme Strafen im Diesseits u. im Jenseits an, der seine Schrift als Plagiator sich anzueignen wagt; die anderen segnet er (4, 11 [172f Kroll]; vgl. 8, 5 [301, 22/4 K.]). Bei Artemidor. onirocr. 2, 70 (202f Pack) ist der Schutz-F. zu einer Beschwörung u. Drohung bei Apollo, dem sehenden u. wachenden Gott, geworden; vgl. Isis ep. ad Horum 5f (ed. M. Berthelot, Collect. des anc. alchimistes grecs [Paris 1888; Nachdr. 1967] 29f. 34) u. Firm. Mat. math. 7, 1, 1; 8, 33, 2f.

3. Selbstverfluchung. Die wirklich ausgesprochene Selbstverfluchung kann Ausdruck tiefster Verzweiflung sein u. so einem Selbstmord nahekommen (vgl. zB. Il. 6, 345/8: F. der Helena). Nach Liv. 30, 20, 7 soll Hannibal, als er von seiner Heimatstadt Karthago gezwungen wurde, Italien aufzugeben, sich selbst verwünscht haben (vgl. auch Hist. Apoll. reg. Tyr. 38 [78 Riese[2]]). Anders ist die freiwillige Selbstverfluchung als Ausdruck der Hingabe für die Mitbürger zu bewerten (s. o. Sp. 1210f); zur bedingten Selbstverfluchung im Eid s. bes. o. Sp. 1208f. 1211.

4. F. im täglichen Leben. Neben der feierlichen Verwünschung des Verbrechens u. des Frevlers flucht man im täglichen Leben aus Unwillen oder mangelhafter Selbstbeherrschung. Schon bei Homer begegnet im Sinne eines F.wortes das Verbum ἔρρειν, zB. Il. 8, 164; 22, 498; 24, 239; Od. 10, 72. In der Wendung ἔρρε ἐς κόρακας ist die ursprüngliche Bannformel zu einer Wendung der täglichen Rede verblaßt (vgl. Clem. Alex. paed. 3, 4, 29, 1). Die Verbreitung des F. als Ausruf des Unwillens über sich u. andere zeigen die Selbstverwünschung u. Flüche in der Komödie, zB. Menand. dysc. 311f; Plaut. trin. 991/7; Men. 308f; Cas. 279. 326 (vgl. G. Appel, De Romanorum precationibus = RVV 7, 2 [1909] 179/82). In der Stube der Kinder erklangen die F. der Eltern: Sen. ep. 60, 1: inter exsecrationes parentum crevimus; in den Gasthäusern die F. der Würfelspieler: PsCypr. aleat. 9 (CSEL 3, 3, 101) klagt über christliche Würfelspieler: invicem sibi manus inferunt, maledicunt, se devovunt. – Ein Verzeichnis von fluchartigen Redewendungen des Alltags, die meist aus Bannformeln entstanden sind, bietet von Lasaulx $170f_{61}$ (s. o. Sp. 1201).

i. Auseinandersetzung mit den Christen. 1. Kritik des Porphyrios. Aus den Fragmenten der 15 Bücher ‚Gegen die Christen' des Porphyrios geht hervor, daß er sicher das F.wort Petri, durch das Ananias u. Saphira zu Tode kamen, verurteilt hat (Hier. ep. 130, 14, 5 [CSEL 56, 194]; Mac. Magn. 3, 21, ed. A. von Harnack = TU 37, 4 [1911] 54f. 120 = Porphyr. c. Christ. frg. 25, ed. A. von Harnack: AbhBerlin [1916] 1, 55). Porphyrios selbst oder andere Kritiker der Christen haben auch das unschöne F.wort des Paulus Gal. 5, 12 angeprangert, wie aus Hier. comm. in Gal. 5, 12 (PL 26, 433 C) zu ersehen ist (= Porphyr. c. Christ. frg. 37 H.).

2. Die Christen als Ursache des F.zustandes. Aus der Verteidigung christlicher Schriftsteller des 2./4. Jh. nC. können wir entnehmen, daß besonders das Volk, aber auch einzelne höher gestellte Personen, wie etwa der von Cyprian bekämpfte Demetrianus, oder sogar Kaiser Maximinus, die Christen wegen allen plötzlichen Unheils in der Welt verantwortlich machten. Die Christen verschulden Naturkatastrophen, wie Überschwemmungen u. Trockenheit, Hagelschlag u. Erdbeben, Heuschreckenplagen u. Hungersnot, aber auch Seuchen u. Krieg. Nach dieser Meinung der Altgläubigen verursachen die Christen durch Frevel gegen die Götter, wie zB. Unterlassung der schuldigen Opfer, den Götterzorn u. lösen den F.zustand aus. Das archaische Denkmodell vom Götterzorn u. F.zustand, die durch menschlichen Frevel verursacht sind, lebt in dieser Zeit bei Heiden u. Christen erneut machtvoll auf (s. u. Sp. 1243f) u. wird den Christen oft zum Verhängnis. Äußeres Unglück hat mehr als einmal eine Christenverfolgung veranlaßt (vgl. A. Hermann, Art. Erdbeben: o. Bd. 5, 1096, der mißverständlich von ‚Aberglauben der Heiden' spricht). Auf folgende Zeugnisse sei hingewiesen: Tert. apol. 40; ad nat. 1, 9; Orig. in Mt. s. 39 (GCS 38, 75); id. c. Cels. 3, 15; Cypr. ep. 75, 10 (CSEL 3, 2, 816f); ad Demetr. 2f. 5. 23 (CSEL 3, 1, 352. 354. 368); Arnob. adv. nat. 1 passim; Aug. civ. D. 1, 36; 2, 3 spricht vom vulgare proverbium: pluvia defit, causa Christiani sunt. Wichtig ist das Reskript des Maximinus, das den gleichen Gedanken ausführlich darlegt (das Exemplar von Tyrus bei Eus. h. e. 9, 7, 3/14). Der Kaiser bestimmt für die ‚Anhänger der verfluchten Torheit', d. h. die Christen, den Bann, damit die Stadt ‚vor jeder Befleckung u. Gottlosigkeit bewahrt bleibe' (ebd. 9, 7, 12). Bann als Strafe kommt auch sonst vor (vgl. Sozom. h. e. 5, 9, 8 [GCS 50, 205]). Vgl. ferner Ch. Kortholt, Paganus obtrectator sive de calumniis gentilium in veteres Christianos (Kiloni 1698) 664/93: ‚De malis et calamitatibus publicis christianismo imputatis'.

3. Der christl. Märtyrer als Verfluchter. Neben Väterzeugnissen sind für die vorzulegende Beweisführung die meist ungeschichtlichen Akten u. Passionen der Märtyrer Hauptquelle (zu den geschichtlichen Akten vgl. von Harnack, Chronol. 2^2, 463/82 u. H. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres littéraires = Subs. hag. 13 B [2][Bruxelles 1966] 15/131). Die von uns für diesen Zweck wohl erstmals herangezogenen Bemerkungen der Akten sind nicht von Tendenz u. Absicht der späten Verfasser u. Bearbeiter beeinträchtigt. Darum fallen sie auch nicht unter das strenge Urteil von H. Last, Art. Christenverfolgung (juristisch): o. Bd. 2, 1208. In ihnen steckt echte, religionsgeschichtlich auswertbare Überlieferung, die, wenn auch nicht immer für die Geschichte eines bestimmten Heiligen, so doch für die Gesamterscheinung des Märtyrers u. seine Beurteilung durch die Altgläubigen gewissen Wert hat (vgl. von Harnack aO. 464 über die Bedeu-

tung ungeschichtlicher Akten). Folgende Behauptung soll erhärtet werden: Die altgläubigen Völker des Ostens u. Südens, besonders die Griechen, Perser u. Nordafrikaner, haben bewußt oder unbewußt mitunter im christl. Märtyrer, der ihre Götter verlacht, verachtet u. schmäht, einen Sakralverbrecher, d. h. einen Verfluchten, gesehen u. ihn als solchen beseitigt. Die hier versuchte Erklärung trifft, das sei betont, gewiß nur auf eine sehr beschränkte Anzahl von Martyrien zu. Wie o. Sp. 1192 bemerkt, gab es im republikanischen Rom u. zunächst auch in der Kaiserzeit keine öffentliche Strafe für ein Sakralverbrechen. Durch das Auftreten des Christentums erfuhr aber diese Art des Frevels eine Neubewertung. Tertullian spricht von sacrilegium als Vorwurf, der gegen die Christen erhoben wird (apol. 2, 4; 10, 1). Hier hat der Ausdruck sacrilegium bereits die im späten Altertum oft zu belegende Bedeutung ,Religionsfrevel' angenommen (vgl. Mommsen, StrR 569. 760f$_7$). Wie Tertullian beweist, haben die Altgläubigen jedenfalls manchmal die Christen wegen Sakralfrevels angeklagt (Last aO. 1216. 1223 bewertet diesen Befund wohl zu gering). Schon die im vorausgehenden Abschnitt angeführten Tatsachen können erweisen, daß die Christen von den Altgläubigen als Verfluchte betrachtet wurden. Wie selbst christliche Quellen berichten, haben die Märtyrer nicht selten die heidnischen Götter gelästert u. verflucht. Wer einen Gott schmäht, sagt sich von ihm u. allen, die unter seinem Schutz stehen, los. Nach der Meinung der Verehrer des Gottes fällt aber der F. des Lästernden auf diesen selbst zurück, so daß er selbst verflucht ist. Da nach heidnischem Glauben die Götter das röm. Imperium schützen, trennt sich der Christ eigentlich schon durch seinen Glauben, besonders aber durch seine Lästerung von dieser durch die Götter geschützten Ordnung. Der Christ wird so zum Frevler gegen die sakralen Grundlagen der Wohlfahrt der röm. Bürger, ja der Menschheit (zum odium generis humani vgl. H. Leclercq, Art. Accusations contre les chrétiens: DACL 1, 1, 266/9). Der F. gegen den Gott ist die deutlichste Form der Glaubensabsage. So leugnen Scheinchristen ihren Glauben ab (Plin. ep. 10, 96, 5: cum ... deos adpellarent ... praeterea maledicerent Christo; vgl. Eus. h. e. 4, 15, 167: λοιδόρησον τὸν Χριστόν). Schmähung gegen die Götter verbinden die Christen oft mit Beleidigung des vergöttlichten Kaisers (zum crimen maiestatis minutae vgl. Last aO. 1216/9). Folgende Zeugnisse dürften erweisen, daß man in den Märtyrern Verfluchte gesehen hat. In den Acta Acacii 2, 7 (Knopf-Krüger [4][1965] 58) sagt der Konsular Martianus: Christianorum consuetudo haec est multa in deos nostros maledicta confingere (vgl. Acta Tarachi, Probi, Andronici 5. 9 [460. 472 Ruinart]); in den Acta Eupli 3, 1 (102 Kn.) heißt es im Todesurteil ausdrücklich: deos blasphemantem. Nach der Hist. Laus. 3 (18 Butler) wird in Alexandrien die Sklavin Potamiana von ihrem Herrn dem Eparchen als eine Christin übergeben: βλασφημοῦσα τοὺς καιροὺς καὶ τοὺς βασιλεῖς. Arnob. 5, 22 sagt von Jupiter u. a., er sei criminum sedes, maledictorum materia. Die Altgläubigen nennen die Märtyrer auch Verfluchte, wie zB. der Hegemon Maximos in den Acta Tarachi ... 1 (453 R.): τρισκατάρατε (vgl. 5. 7 [460. 465f R.] u. Tert. idol. 14, 1/3). Auch einzelne verfluchen so die Christen, wie das Selbstzeugnis eines später zum christl. Märtyrer gewordenen Heiden zeigt: Passio Genesii 2 (312 R.): ego etiam parentes meos et affines causa nominis Christiani exsecratus sum ... Wie hier der Sohn die Eltern, so verwünscht in einem ägyptischen Zeugnis die heidnische Mutter ihren christl. Sohn (vgl. E. Révillout: Séances et Trav. Ac. Scienc. mor. et pol. CR 155 [Paris 1901] 764/7; auch bei Michel 1939f). – Ein weiteres Beweisstück liefern die bisher nicht genügend ausgewerteten Nachrichten über bestimmte Todesarten. Sie bezeugen die archaische Auffassung, nach der mehr die sakrale Beseitigung des Verfluchten als seine Strafe erforderlich war. Mitunter wird auch die uralte Vorstellung, daß der gewaltsam zu Tode Gebrachte eine Gefahr für die Lebenden darstelle, seine sakrale Entfernung veranlaßt haben; denn auch der christl. Märtyrer galt als Biothanatos (s. J. H. Waszink: o. Bd. 2, 393). Daß ein Märtyrer einmal wie ein Pharmakos behandelt wurde, erweist das bisher übersehene Zeugnis der Passio Victoris. Der Heilige wird in Massilia, wo ein alter Pharmakosritus durch Petron. frg. 1 Buech. (= Serv. zu Verg. Aen. 3, 57) bezeugt ist (s. o. Sp. 1186), gebunden herumgeführt u. von allen verflucht (5. 13: convicia undique iaciuntur; 15 [335. 338f R.]). Daraufhin wird er in einer Mühle zermahlen u. seine Überreste ins Meer versenkt (16 [339 R.]). Die in der antiken Welt ganz seltene Todesart des Zermahlenwerdens in einer Mühle hat wohl magisch-sakralen Ursprung, wie F. Liebrecht, Zur Volkskunde

(1879) 298/305, bes. 301f vermutet (dort fehlt dieser Beleg; vgl. auch Ign. ad Rom. 4, 1). Zum gleichen Ergebnis führen die Zeugnisse über Steinigung christl. Märtyrer (zur sakralen Bedeutung s. o. Sp. 1184/6; Delehaye aO. 197/207: ‚Les supplices' geht darauf nicht ein; einige Belege bietet P. Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche 7 = StT 49 [1928] 98; Scritti agiografici 2 = StT 222 [1962] 85_1). Tert. scorp. 10, 12 spricht allgemein vom lapidandus Christianus. Nach Dionys. Alex. ep. ad Fab. bei Eus. h. e. 6, 41, 3 wurde unter Decius in Alexandrien Metras vor der Stadt (!) gesteinigt, die Christin Quinta aber wegen Verweigerung u. Verabscheuung des Götzendienstes gebunden über das Pflaster der Stadt geschleift u. am gleichen Platz wie Metras gesteinigt (ebd. 6, 41, 4). Gleich wertvoll ist die Bemerkung Cyprians ep. 40 (CSEL 3, 2, 585): Numidicus presbyter ... qui hortatu suo gloriosum martyrum numerum lapidibus et flammis necatum ante se misit ... ipse semiustilatus et lapidibus obrutus et pro mortuo derelictus. Ähnlich wie Quinta wurden die Märtyrer Eusebius, Nestabus u. Zenon in *Gaza behandelt (Sozom. h. e. 5, 9, 3 [GCS 50, 204]); auch ihnen hat man Sakralverbrechen zur Last gelegt. Ihre Leiber warf man vor die Stadt u. verbrannte sie dort. Nach den lat. Akten des Maximus 2, 3f (61 Kn.) wurde der Heilige vor die Stadt (!) geführt u. dort gesteinigt; vgl. ferner Chron. pasch. zJ. 297 (PG 92, 685 A): Steinigung des hl. Mimen Gelasinos im syrischen Heliopolis (ASS Febr. 3, 680); Passio Epipodii et Alexandri 6 (122 R.) u. aus dem germ. Raum Sisebut. rex v. Desiderii (gest. 606/7) 16 (MG Scr. rer. Mer. 3, 635, 24f. 636, 16/22); vgl. K. von Amira, Die germ. Todesstrafen = AbhMünchen 31, 3 (1922) 155ff; Sturm 135/7. Der Beseitigung des Märtyrers als eines Verfluchten diente wohl auch die Säckung. Der hl. Ulpianus ist so hingerichtet worden (Eus. mart. Pal. 5, 1); ebenfalls Caesarius u. Julianus (ASS Nov. 1, 113); vgl. Joh. Chrys. in Iul.: PG 50, 671. Nach dem Martyrium Leonis et Paregorii 5 (568 R.) hat man die Leiber der Märtyrer in einen tiefen Abgrund geworfen. Das erinnert an die Beseitigung der Mißgeburten in Sparta (Plut. Lyc. 16; dazu Delcourt 29/41 u. das athenische βάραθρον; vgl. E. Berneker: Studien zur Strafrechtswissenschaft, Festschr. U. Stock [1966] 19/22). Schließlich ist die Strafe des Zersägens zu nennen (vgl. Hebr. 11, 37 u. das jüd. Martyrium Iesaiae 5, 1/14, deutsche Übers. bei E. Hennecke–W. Schneemelcher, Ntl. Apokryphen 2^3 [1964] 459f). Sie begegnet in zahlreichen ungeschichtlichen Passionen (vgl. Delehaye aO. 203). Im Martyrium Pherbutae seu Tarbulae 3f (592 R.), das in Persien stattgefunden haben soll, ist der magische Urgrund der Todesart noch ganz deutlich: der Märtyrer wird als Eidopfertier behandelt u. zerteilt (vgl. Gen. 15, 10. 17; Jer. 34, 18; s. u. Sp. 1228). Andere Hinrichtungsarten, wie das Zerrissenwerden des Körpers durch hochschnellende Bäume, durch Pferde u. a. dürften auch in diesen Zusammenhang gehören. Wenn nach der Verbrennung der Märtyrer ihre Asche in den Wind gestreut, in den Fluß oder ins Meer geschüttet wird, so soll dadurch nicht nur, wie man jetzt allgemein annimmt, die Reliquienverehrung verhindert werden (vgl. zB. H. Leclercq, Art. Ad sanctos: DACL 1, 1, 481f; Parrot 167_4), sondern man sucht den Märtyrer als Verfluchten sakral zu beseitigen, vielleicht auch, um so seine Wiederkehr als rachgierigen Biothanatos zu verhindern.

j. Geschichtlicher Überblick. Einzelne Griechen haben seit dem 7./6. Jh. vC. versucht, das mythische Weltbild durch ein naturwissenschaftlich-philosophisches zu ersetzen (vgl. A. Dihle, Art. Ethik: o. Bd. 6, 647f). Gleichwohl blieb im Volke die ältere Weltdeutung u. mit ihr die F.vorstellung weiterhin bestehen. Die mythische Weltauffassung, ob man sie unio magica mit Ratschow, Reg. s. v., oder anders nennt, umfaßt in ihren magisch-sakralen Geboten u. Tabuvorschriften unentfaltet die späteren sittlichen, kultischen u. rechtlichen Gesetze u. Verhaltensnormen. Da der vorgeschichtliche Mensch erlebt, wie durch Handeln gegen die magische, den Bestand der Gemeinschaft sichernde Ordnung ein F.zustand ausgelöst wird, ist es zu verstehen, daß man mit Fortschreiten der rationalen Durchdringung Gesetze formuliert, die eben diesen zuvor nur erlebten Sachverhalt begrifflich aussprechen. Diese erlassenen Gesetze besagen, daß auf bestimmten Handlungen, die jetzt deutlicher als sakralrechtliche, profanrechtliche oder sittliche unterschieden werden, ein F. liege. Für ein Denken, das den Gleichgewichtszustand zwischen menschlichem Handeln u. Erleiden als Grundlage der Weltordnung ansieht, muß die Vergeltungsidee größte Bedeutung haben. Der F. aber ist in der magisch-sakralen Kultur das Hauptmittel, den durch Frevel gestörten Gleichge-

wichtszustand wiederherzustellen. Auch war er geeignet, heimlich verübte Frevel oder mächtige Übeltäter zu treffen, gegen die kein anderes Mittel etwas ausgerichtet hätte. Als in Griechenland seit dem 5. Jh. der Staat sich zur öffentlichen Ordnungsmacht entwickelt u. das Recht seine Bindung an das mythische Weltbild verliert, bleibt der F. trotzdem als Gesetzessicherung in Kraft. Da jedoch der Gesetzesinhalt vielfach nicht mehr dem magischen Weltbild angehört, sondern profanrationale Sachverhalte ausdrückt, muß der F. in dieser Verbindung allmählich sein wahres Wesen verlieren. Die entstandene Spannung endet damit, daß der F. sinnentleert zu einem wirkungslosen Mittel der Rechtssicherung herabsinkt. Die Geschichte seiner schwindenden Wirkung entspricht der allmählichen Auflösung des mythischen Weltbildes. Als jedoch durch den Niedergang der griech. Wissenschaft, den Einfluß der östlichen Religionen u. die Barbarisierung der Antike die mythische Weltauffassung zur allein herrschenden wurde, steigt auch die Bedeutung des F. Seit dem 4. Jh. nC. bis weit in die Neuzeit hinein behält er in der Kirche, im Staats- u. Privatleben seine hohe Bedeutung. Diese Entwicklung kann hier nur andeutungsweise umrissen werden. – Die homerischen Gedichte zeigen noch Reste des Glaubens an den magischen Grundzug des F., wenn er auch schon in eine von Göttern gelenkte Welt eingefügt ist. Die Götter treffen mit ihrem Zorn den Frevler, der gegen die von ihnen geschützte gerechte Weltordnung verstößt. Darum darf man im gerechten F. den Zorn der Götter auf den Frevler herabrufen. Die Götter vollstrecken den gerechten F. u. schützen den Eid: Chryses ruft Apollo (Il. 1, 35/42); urtümlicher ist der F. der Althaia, die wie Amyntor die Mächte der Unterwelt anruft (Il. 9, 566/72). Der F. als magisches Machtwort findet in der Ilias seine Grenze an der Weltordnung, die Götter u. Menschen bindet: Athene versagt dem F. ihrer trojanischen Priesterin Theano gegen Diomedes den Erfolg (Il. 6, 305/11). Polyphem kann Odysseus nicht vorbehaltlos verwünschen; er rechnet mit einer Durchkreuzung seines Willens durch die Moira (Od. 9, 532/5; vgl. Kakridis 102/4; Irmscher 62f). Das magisch-dämonische Wesen des F., der unsühnbar scheint u. als Unheil in einem Geschlecht weiterfrißt, bis es verlöscht, offenbart sich in der mythologischen Überlieferung über das Haus des Pelops u. Labdakos. Ihr folgt noch Aischylos in seiner thebanischen Trilogie (vgl. F. Solmsen, The Erinys in Aischylos' Septem: TrProcAmPhilolAss 68 [1937] 197/211; A. Lesky, Die tragische Dichtung d. Hellenen [1956] 63/6). In der Orestie (Eumeniden) aber sucht er die Dämonie des Geschlechter-F. durch die Vorstellung vom gerechten u. gnädigen Walten der Götter zu überwinden. Die Ethisierung, die mit dem Götterglauben verbunden war, besonders aber der Einfluß Delphis u. die theologisch-philosophischen Gedanken verschiedener Philosophen, zB. Platos, aber auch Epikurs (frg. 388 Usener), verändert die Auffassung vom F. (vgl. H. Schmidt, Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus = RVV 4, 1 [1907] 12f). Die in Athen bei edlen Geistern vollzogene Überwindung des F. zeigt der Ausspruch der Priesterin Theano, die sich weigert, die Hermokopidenfrevler zu verfluchen: φάσκουσαν εὐχῶν, οὐ καταρῶν ἱέρειαν γεγονέναι (Plut. Alc. 22, 5; vgl. ferner quaest. Rom. 44, 275 C/D: die Athener lobten Theano). Mit dem Gedanken, daß der Gott den F. für immer aufheben kann (vgl. Aischylos, Eumeniden), ist die Vorstellung von den θεοὶ ἀποπομπαῖοι verwandt, die den F. lösen (Pollux 5, 131; Rohde, Psyche 1, 273_1 hält sie für chthonische Gottheiten; vgl. von Lasaulx 164_{32}; Wünsch 19/21). Das seit dem 6. Jh. vC. entstehende wissenschaftlich-rationale Denken der Naturphilosophen u. Sophisten zersetzte das mythische Weltverständnis (zu Euripides, der als Dichter die neue Sicht verbreitet, vgl. Latte, Schuld 283f [24f]; Euripides deutet zB. die F.göttin Erinys psychologisch; vgl. Solmsen aO. 209). Die fortgeschrittene Rationalisierung zeigen etwa die Theorien zum Meineid (vgl. Latte, Meineid 351f u. a. mit Hinweis auf Aristot. frg. 148 Rose) oder die sprachphilosophische Beachtung des F. durch Chrysipp (SVF Reg. Bd. s. v. ἀρά; Sext. Emp. math. 7, 70). Später wird der F. als Redefigur in der Rhetorik behandelt (Iul. Ruf. 15 [Rhet. lat. min. 42f Halm]). Der Kyniker Diogenes spottet bereits über die so oft in den attischen Tragödien vorkommenden F. (TGF adesp. 284 N.[2]). Seit dem 4. Jh. gehen das magische u. das rationale Denken verbunden u. unverbunden nebeneinander her. An der Wirkung des gerechten F. u. der Bestrafung des Verfluchten durch die Götter im Diesseits oder im Jenseits zweifeln die Gläubigen nicht. Durch die Ausdehnung des F. auf

das jenseitige Leben des Frevlers wurde dem sittlichen Empfinden nach individueller Gerechtigkeit Genüge getan, dem die mythische Anschauungsform der Solidarität der Schuld anstößig sein mußte. Wie F. Bömer: AbhMainz 10 (1963) 147 bemerkt, stimmt der Glaube an die Unsterblichkeit, der sich im 5. Jh. weiter ausbreitet, zeitlich auffallend mit dem Aufkommen der *F.tafeln überein. – Der Glaube an den F. hatte auch gewisse politische Folgen. Durch die Asylieverletzung u. den Mord an Kylon u. seinen Gefährten hatte der Alkmaionide Megakles den F. u. damit den Bann auf sein Geschlecht gezogen (636 oder 632 vC.; vgl. Nilsson, Rel. 1², 77f). Da F. u. Bann der Alkmaioniden nicht eng u. notwendig miteinander verknüpft sind, sondern der Bann der politischen Machtlage folgt, ist hier der F. bereits zu einem politischen Mittel ohne die feste magische Kraft der Urzeit herabgesunken (vgl. G. Forrest: BullCorrHell 80 [1956] 33/52, bes. 41. 49f). Wegen der Asylieverletzung durch Aushungern ihres Königs Pausanias lag auf den Spartanern ein F. (vgl. H. Schaefer: PW 18, 4 [1949] 2576). Dem F. des Skedasos schreibt die Sage die Niederlage der Spartaner bei Leuktra 371 vC. zu (s. o. Sp. 1212). Manchmal wird der F. gegen einen Staatsfeind auch zum bleibenden Gedächtnis auf Säulen aufgezeichnet (Corn. Nep. Alc. 4, 5 zu Alkibiades; Diod. 1, 45, 2 zum F. gegen Menes, den ersten ägyptischen König der ersten Dynastie). Die Auffassungen, welche die archaische Gesellschaft vom Verfluchten u. seiner Beseitigung entwickelt hatte, beeinflußten auch das griech. u. röm. Strafrecht, wie aus der Behandlung der Kapitalverbrechen zu ersehen ist. Seit frühester Zeit enthielten die schriftlich niedergelegten Gesetze des sakralen u. weltlichen Rechts die F.sicherung. Im Prozeßrecht hat der Eid mit der bedingten Selbstverfluchung zunächst seinen festen Platz, ebenso in den zwischenstaatlichen Verträgen. – In Athen verflucht der Herold vor der Rats-, Volks- u. Gerichtsversammlung noch zur Zeit des Demosthenes jeden, der trügerisch gegen die Demokratie vorgehen will (23, 97; vgl. auch 19, 70f). Dieser Brauch ist seit dem 5. Jh. in Athen üblich (vgl. Plut. Arist. 10, 6; U. von Wilamowitz, Aristoteles u. Athen 2 [1893] 348/51 mit weiteren Belegen; Latte, Recht 72. 73). Vor richterlichen Amtshandlungen werden Verfluchungen gegen Bestechung ausgesprochen (Dinarch. 2, 16) [Hinweis K. Preisendanz]. Demosthenes 20, 107 bezeichnet die ἀρά neben Volk u. Gesetzen als Bürgen der Demokratie, da sie den Eid schütze (vgl. Dio Chrysost. 31, 70 [1, 240 von Arnim] u. o. Sp. 1207) [Hinweis K. Preisendanz]. Ein lebendiger Götterglaube war die Voraussetzung dafür, daß staatliche Strafen für den Meineid fehlten (s. o. Sp. 1188f). Der Verfall des Eides hängt mit dem Niedergang des Glaubens an den F. zusammen (zu dieser überall zu beobachtenden Erscheinung vgl. Lasch 108/10 u. Pedersen 190/3; ferner Hirzel, Eid 79/136 bes. zu den Gegnern des Schwurs). In der Kaiserzeit wird der Schwur beim Kaiser durch staatliche Strafen geschützt. Die F.formeln werden allmählich in den Eiden immer kürzer u. sterben allmählich ganz ab (vgl. Seidl, Eid 1, 120; 2, 134f). Der Staat konnte schon während der Jahrhunderte des Hellenismus auf den F. als Rechtsschutzmittel immer mehr verzichten, da weltliche Strafmaßnahmen den Rechtsvollzug ermöglichten. Schon in zwischenstaatlichen Verträgen aus der Zeit vor Alexander d. Gr. fehlen sakrale Sicherungen (vgl. E. Schlesinger, Die griech. Asylie, Diss. Gießen [1933] 5). Entwertet wurde der F. auch dadurch, daß gleichberechtigt neben ihn eine Geldstrafe tritt, wie diese neben F. oft Grabinschriften androhen (vgl. Merkel 102/9). Nach dem Tode Caesars wurde ein Gesetz erlassen, das mit F., Tod u. Geldstrafe jeden bedroht, der die Diktatur einführt (Cass. Dio 44, 51, 2; vgl. 45, 32, 2). Im kyzikenischen Edikt vJ. 38 nC. verfällt der Übertreter des Gesetzes für Höchstpreise als Frevler am Gemeinwohl dem F. u. zugleich einer Gerichtsstrafe (Ditt. Syll.³ 2, 799, 1, 22f; Ziebarth 68_4; Latte, Recht 71_{28}). Wenige Zeit später unter Hadrian haben sich einige Großhändler in Pergamon gegenüber den Wechslern von der eidlichen Verpflichtung, nichts gegen den Vertrag begangen zu haben, durch geldliche Ablösung losgekauft (Römischer Erlaß die öffentliche Bank von Pergamon betreffend: Z. 33/9, ed. H. von Prott: MittArchInstAthen 27 [1902] 80. 87f) [Hinweis K. Preisendanz]. In bestimmten Gebieten der griech. Welt, wie in Kleinasien, bleibt selbst in dieser Zeit die Bedeutung des F. unangefochten, da die einheimischen Kulte den alten Glauben hochhalten (vgl. Eger 281/93). Von hier ist auch der Grab-F. in die griechisch-röm. Welt gedrungen (vgl. Parrot 141/52. 153ff). – Die ausgehende röm. Republik u. das Rom des Augustus brachten mit der Erneuerung alter

religiöser Einrichtungen eine neue Schätzung des F. (zu Horaz vgl. O. Weinreich: ZKirchGesch 61 [1942] 41/70). Wahrscheinlich hat auch der Senat häufiger Verwünschungen gegen den Staatsfeind gesprochen, so im Fall des Lepidus (um 77 vC.; vgl. Gran. Lic. 36 [35, 7f Flemisch]) u. vielleicht gegen die Maximini duo (Hist. Aug. Gord. 11, 9). Der Volkstribun Ateius Capito verwünschte feierlich den zum Partherkrieg ausrückenden Crassus (vgl. Cic. div. 1, 29; dazu A. St. Pease [Sonderausgabe 1963]; Min. Fel. 7, 4; J. Bayet: Hommages à G. Dumézil = Coll. Latomus 45 [1960] 31/45). Vergleichbares teilt Cicero in Pis. 33 von Piso mit (vgl. auch pro Sest. 71). Plinius n. h. 8, 21 berichtet von einem F. des römischen Volkes im Amphitheater gegen Pompeius. Nach Appian b. c. 2, 107 lehnte Caesar den Königstitel ab, weil auf ihm der F. der Vorfahren ruhe (vgl. ebd. 2, 119; dazu Rosenberg, Art. Rex: PW 1 A, 1 [1914] 710; Livius 2, 1, 9 mit Komm. von Ogilvie 236; ferner Liv. 2, 8, 2 u. Cass. Dio 52, 9, 5). Danach verpflichtet die bedingte Selbstverfluchung der Römer des Jahres 509 vC. noch die späten Geschlechter. Die magische Einheit des Volkes über die Zeit hinweg wird sichtbar (zur korporativen Persönlichkeit s. u. Sp. 1230f). – Cicero spottet über den F. des Thyestes (Tusc. 1, 107; in Pis. 43). Seneca benef. 6, 35, 4f verwirft den Schaden-F. als unsittlich (vgl. vit. b. 2, 3 u. ira 2, 30, 2). Die Maximen von Grottaferrata (1./2. Jh. nC.) verkünden, der Gute könne niemals vom F. getroffen werden, sondern nur der Sünder. Sie sind aber wohl von jüdischer Ethik beeinflußt (vgl. A. W. van Buren: Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni 1 [Milano 1956] 255/8 u. u. Sp. 1236). Wichtig ist schließlich ein Selbstzeugnis Kaiser Julians ep. 88 (1, 2, 151, 12f Bidez; vgl. ebd. 101f): Ein hoher Zivilbeamter hatte ein sakrales Verbrechen begangen, da er einen heidnischen Priester prügeln ließ. Er war damit eigentlich dem F. verfallen, der auf solchem religiösen Frevel lag. Julian, der als Inhaber eines hohen Priesteramtes u. als Prophet des Orakels von Didyma den Beamten rügt, will aber keinen F. über ihn aussprechen, sondern verhängt für drei Monate das Interdikt. Er will ein Diener des Gebets sein u. nicht des F. Das erinnert an das o. Sp. 1224 genannte Wort der Priesterin Theano. Julian ist aber hier christlich beeinflußt. – In den Christenverfolgungen bricht die archaische Vorstellung vom Sakralfrevler, der den Unwillen der Götter u. ihre Rache heraufbeschwört, wieder auf. Die Altgläubigen betrachten vielfach die Christen als Verfluchte, die zum Heil des Gemeinwesens sakral zu entfernen sind (s. o. Sp. 1220/2).

III. Jüdisch. a. Altes Testament. 1. Bezeichnungen. Nach J. Scharbert, ‚Fluchen' u. ‚Segnen' im AT: Biblica 29 (1958) 1/26, bes. 1/17 hat Brichto die Semasiologie der hebräischen F.bezeichnungen durch die Erklärung der einschlägigen Stellen aufgehellt. Wie die Völker ihrer Umwelt haben die Israeliten den Eid ebenfalls als bedingte Selbstverfluchung aufgefaßt (zum fluchgesicherten Eid u. Vertrag vgl. Scharbert 126 u. Brichto 21/40). Diese Art des F. drückt der Wortstamm *'lw ('ālāh) aus (vgl. zum Eid Scheftelowitz 156f; F. Nötscher, Biblische Altertumskunde [1940] 344f). Gott vollzieht seinen Bund mit Abraham in Form einer magischen Schwurhandlung (Gen. 15, 7/21 mit Komm. von H. Gunkel [3][1910] 180f; vgl. Cyrill. Alex. c. Iul. 10 [PG 76, 1053 C/D]; Hempel 99 u. G. Quell, Art. διαθήκη: ThWb 2 [1935] 117f). Beim Eid kamen auch sonst magische Handlungen vor (vgl. Neh. 5, 12f). Gott schwört bei sich selbst (vgl. auch Philo leg. all. 3, 203/8; sacr. Abel. 91/4; Apc. Paul. 17 [2, 547 Hennecke-Schneem.]; PsAthan. pass. et cruce dom.: PG 28, 193 A/C; ferner Hempel 99f). Der Wortstamm 'rr bezeichnet das F.wort, das den Bann wirkt; vielfach spricht es Jahwe oder einer seiner Erwählten (vgl. Brichto 82/112). Das Verb qillēl, das zwar oft neben bērak ‚segnen' steht, bedeutet seltener als die antiken Übersetzungen u. die Erklärungen Neuerer meinen, ‚verfluchen'. Wie κακῶς λέγειν u. maledicere hat es öfter den Sinn ‚schimpfen, herabsetzen' (vgl. Brichto 118/72; zu den sicheren Fällen, in denen es ‚fluchen' bedeutet ebd. 172/6). Daher sind die Ausführungen Hempels 97f u. anderer zum F. gegen den König u. Gott zu überprüfen (vgl. Brichto 143/70). Häufiger scheint das Substantiv qᵉlālāh soviel wie F. zu bedeuten (vgl. Brichto 180/99). Schließlich ist neben den Verben qbb u. z'm auf das Substantiv Ḥēræm hinzuweisen, der hebräische Ausdruck für ‚tabu' (vgl. Pettazzoni 44f; Brichto 200/4). Die Septuaginta übersetzt Ḥēræm elfmal mit ἀνάθεμα, dazu kommen Formen des Verbums ἀνατιθέναι bzw. ἀναθεματίζειν (vgl. J. Gildemeister, Blendwerke des vulgaren Rationalismus zur Beseitigung des Paulinischen Anathema [1841] 37f).

2. Magischer Urgrund u. Jahweglauben. Neben

Pedersen 64/118; ders., Israel, its life and culture 1/2 (London 1926) s. v. curse, haben besonders Mowinckel, Psalmenst. nr. 5, Hempel 31/55 u. Sh. H. Blank, The curse, blasphemy, the spell and the oath: HebrUnCollAnn 23,1 (1950/51) 73/95 erwiesen, daß die israelitische Vorstellung vom F. zahlreiche Reste magischen Denkens aufweist. (Die Einwände von Brichto 205/15 treffen nicht den Kern; vgl. auch R. Kroeber: ThLZ 92 [1967] 30f.) Dieser Befund überrascht nicht, da überall im AT trotz des Neuen u. Besonderen der israelitischen Religion Überreste einer älteren magisch-sakralen Kultur u. Übereinstimmungen zu den Religionen der Umwelt nachweisbar sind. So unterscheiden sich zB. die atl. Gesetze, die sakral- u. profanrechtliche neben sittlichen Geboten enthalten, wenn man jedes einzeln für sich betrachtet, nicht von denen des Alten Orient (vgl. M. Noth, Die Gesetze im Pentateuch: Gesammelte Studien [3][1966] 67/81, bes. 68/70). Trotzdem besteht der erhebliche Unterschied, daß diese Gesetze als Gebote Gottes gelten u. den Menschen zum unbedingten Gehorsam verpflichten. Insofern erscheinen auch die folgenden Mitteilungen über den magischen Urgrund des F. in einem anderen Licht. Nach der Darstellung des AT ist Jahwe grundsätzlich der Garant für die Erfüllung eines F. Nicht Dämonen vollstrecken ihn, u. auch das F.wort wirkt nicht mit der ihm eigenen Gewalt. Trotzdem hatten die Israeliten eine Erinnerung, daß es einmal anders gewesen sein muß, so wie es in ihrer damaligen Umwelt aussah. Es gibt Stellen des AT, an denen der magische Charakter des F. noch erkennbar ist. Teilweise gehen solche Anschauungen in eine Zeit zurück, da der Jahweglauben noch nicht vorhanden war, teilweise aber auch auf den Einfluß ihrer Nachbarvölker. Die Bileamgeschichte zeigt den Glauben an die Macht des Wortes, wie sie in der Umwelt des alten Israel lebendig war (Num. 22/4; Orig. in Num. 13, 4 [PG 12, 670C/675B] spricht eingehend über die Macht des magischen Wortes; vgl. ferner Mowinckel, Psalmenst. 82). Ursprünglich war das F.wort selbst wirksam u. nicht an Gott als Vollstrecker gebunden, wie verschiedene F. der Psalmen zeigen (vgl. Mowinckel, Psalmenst. 83. 88. 91; Gunkel-Begrich 228. 250f. 304); gleichfalls war es sittlich unbestimmt (vgl. Mowinckel, Psalmenst. 66. 92). Ähnlich wurde auch die Tat wie in Griechenland nicht nach einem individualistischen Schuldbegriff gewertet, der nach dem Tatmotiv sucht (vgl. von Rad 1, 279f). Neben dem ‚Eidopfer' (s. o. Sp. 1228) steht das F.ordal Num. 5, 11/31 als magischer Ritus (vgl. Pedersen 104f; Mowinckel, Psalmenst. 72/4; Hempel 50f; zum Sprachlichen Brichto 49/52). Die F.probe wurde allerdings später durch R. Jochanan ben Sakkai (vor 70 nC.) abgeschafft (Sōṭāh 9, 9; vgl. U. Becker, Jesus u. die Ehebrecherin [1963] 172). Eine magische Handlung ist auch die Versenkung der F.rolle in den Euphrat mit der Verwünschung Babylons: Jer. 51, 63f (vgl. ferner Hempel 34f). Nicht nur glaubt man an die Erfüllung des F., der dem Feind Vernichtung bringt (Beweis: die zahlreichen F., von denen das AT berichtet), sondern man kennt die gefährliche böse Kraft, die der Verfluchte ausstrahlt (vgl. Hempel 37ff. 43ff). Wie im Alten Orient u. in Griechenland erfaßt der F. den Frevler u. seine Familie (über Schuld oder Schuldlosigkeit der Frau u. der Kinder wird in Israel ebenfalls zunächst nicht nachgedacht). Während aber in der Umwelt Israels der F. das Geschlecht (‚Name u. Same') in wenigen Generationen auslöscht, glauben die Israeliten an einen F., der sich auf unbeschränkte Zeit im Menschengeschlecht oder in einem Stamm ausbreitet. Der F. Gottes über das erste Menschenpaar gilt nach dieser Auffassung für alle Menschen aller Zeiten; der F. Noahs über Kanaan bewirkt das unglückliche Schicksal der Kanaanäer; der F. Jakobs über Simeon u. Levi beeinflußt das Geschick ihrer Nachkommen ungünstig. Frühere Gelehrte, wie etwa H. Gunkel, suchten diese Vorstellungen durch den Hinweis auf die ätiologische Betrachtungsweise des israelitischen Schriftstellers verständlich zu machen. Mit dem Hinweis auf den F. habe er angeben wollen, weshalb der Acker nur kargen Ertrag abwerfe, das Weib unter Schmerzen gebäre, die Schlange sich anders als die übrigen Tiere fortbewege, einst mächtige Stämme nunmehr schwach seien usw. (J. Gross, Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas 1 [1960] 24/38 scheint nur diese Erklärungsmöglichkeit zu kennen u. zuzulassen). Scharbert u. de Fraine konnten hingegen zeigen, daß eine Anschauungsform, die auch sonst in der Umwelt des alten Israel vorkommt, dort besonders lebendig war. Dies ist die Vorstellung von der zeitlichen u. räumlichen Solidarität der Menschen im Hinblick auf ihre Taten. Heil u. Unheil, Segen u. F. verursacht der Mensch durch

sein gottwohlgefälliges oder gottfeindliches Verhalten. Da der einzelne mit der Gemeinschaft eng verbunden ist, strahlt die Wirkung seiner Handlung in Zeit u. Raum aus. Seine Nachkommen u. die Menschen seines Lebenskreises, insbesondere seine Familie u. sein Haus, werden von der fluchbehafteten Freveltat angesteckt (vgl. de Fraine 70/9). Besondere Kraft legten die Israeliten den Taten der Stammväter bei. Ihr gottwohlgefälliges oder gottverhaßtes Tun brachte Heil oder Unheil, Segen oder F. über den Stamm; ja bei Adam, dem ersten Menschen, der einen Frevel gegen Gott verübt hat, erreichen die Folgen seiner Tat alle Menschen (vgl. Scharbert 132/41; de Fraine 89/97). Mit dieser Anschauungsform der ‚Solidarität' oder der ‚korporativen Persönlichkeit' haben wir nicht eine rationale, sondern eine magische Denkform gefunden. Während sie für die Geschichtsbetrachtung u. die Deutung des Leides für Israel zentrale Bedeutung hat, gilt dies nur abgeschwächt für den Alten Orient, Griechenland u. Rom. Während Scharbert u. de Fraine nicht näher nach dem Vorhandensein dieser Denkform in Griechenland u. Rom gefragt haben, müßte die Forschung diese Lücke schließen (vgl. schon Glotz passim u. die o. Sp. 1225 u. 1227 genannten Beispiele). – Andere magische Vorstellungen, wie Sühneriten u. -opfer, sind für Israel ebenfalls zu belegen (vgl. von Rad 1, 275/85). Sie sind aber stets dem Jahweglauben untergeordnet. Der Ritus des Sündenbocks Lev. 16 entspricht darum nur teilweise den griech. Pharmakosriten (s. o. Sp. 1186). Nach Gen. 8, 21 hat Noah mit seinem duftenden Opfer den Zorn Gottes so besänftigt, daß dieser verzichtet, die Erde noch einmal zu verfluchen.

3. F. des mächtigen Menschen. Fast der gleiche Personenkreis wie in Griechenland spricht wirksame F. aus: Da die Kultur in Israel stärker noch als in Griechenland vom Manne geprägt war, sind bes. die F. des Vaters gefürchtet (Sir. 3, 9 zeigt spätere Entwicklung). Nach überall vorkommender Anschauung liegt in allem Anfang große Bedeutung. Der F. eines Stammvaters muß unter diesem Blickpunkt als bes. wirkkräftig gelten. Die Priester sprechen die F. des Dtn. (s. u. Sp. 1235); charismatische Personen sind auch die Heerführer u. Könige: Josua verflucht mit Erfolg jeden, der es wagt, Jericho wiederaufzubauen (Jos. 6, 26; 1 Reg. 16, 34; vgl. 4 Qtest 22/30 [1, 184 Maier mit Anm.]; ferner Scharbert 126f; F. M. Abel: RevBibl 57 [1950] 321/30; S. Gevirtz, Jericho and Shechem: VetTest 13 [1963] 52/62 erweist orientalischen Einfluß; s. o. Sp. 1171). Im eigenen Namen sprechen die Propheten, die oft Künder des Gotteszornes u. Gottes-F. sind, selten Verwünschungen aus. Gewaltige Kraft hat Elias, der Feuer vom Himmel regnen läßt u. dem König Ahasja den Tod anwünscht (2 Reg. 1, 10. 12. 16). Sein Jünger Elisaeus wirkt ebenfalls F.- u. Strafwunder. Auf seine Verwünschung hin fressen zwei Bären die 42 Knaben, die den Gottesmann wegen seines Kahlkopfs verspottet haben (2 Reg. 2, 23f; zum Sprachlichen vgl. Brichto 174f). Wenig später verflucht er seinen habgierigen Diener Giezi samt dessen Geschlecht auf ewig u. wünscht ihm den Aussatz an, von dem er den Syrer Naaman befreit hatte (2 Reg. 5, 27). Diese F.wundergeschichten stimmen mit antiken u. vielen christlichen überein (s. o. Sp. 1179 u. u. Sp. 1253/7). Aber auch der bedrängte u. arme Fromme weiß den F. gegen seinen mächtigen Widersacher zu schleudern. Dies bezeugen zum Teil die F. psalmen (s. u. Sp. 1236). Aus tiefster Verzweiflung spricht man Selbstverfluchungen wie Job 3, 1/10 u. Jer. 20, 14/7, der damit sogar einen Schaden-F. verbindet (vgl. 18, 21/3); vgl. ferner Gunkel-Begrich 304.

4. F.abwehr. Auch die F.abwehr zeigt den Einfluß magischen Denkens. Der Gegen-F. soll den F. unschädlich machen (Gen. 27, 29; Num. 24, 9; vgl. Ps. 140, 10; zu Gen. 12, 3 s. u. Sp. 1235) oder der Segen (Iudc. 17, 2; 1 Reg. 2, 44f; vgl. 2 Sam. 21, 3). Auch der Gedanke der Stellvertretung kommt vor (Gen. 1, 27, 13; 1 Sam. 25, 24). F. u. Steinigung haben auch in Israel bisweilen gleiche Bedeutung (vgl. Hempel 33f[12]). Wie die Gemeinde sich durch den F. vom Frevler lossagt, so auch durch die Steinigung. Wie in Griechenland dient sie dazu, den Übertreter der Gottesgebote zu bannen (vgl. Pettazzoni 12. 44/52; Sturm 90/7; s. o. Sp. 1184/6. 1221 u. u. Sp. 1257f).

5. Aufgaben des F. Ähnliche Aufgaben wie im Alten Orient hat das F.wort auch in Israel. Der F. schützt den Eid, den Vertrag u. schließlich die Gesetzgebung Gottes (s. u. Sp. 1235). Auf die Ähnlichkeiten zwischen den F. im Codex Hammurapi u. Dtn. 28 sowie Lev. 26 weisen Mowinckel, Psalmenst. 112 u. Noth 160f mit Recht hin (vgl. ferner Noth 161/4; Scharbert 126/32; Mühl 109f. 123 u. S. Gevirtz, Westsemitic curses and the problem of the origins of Hebrew law: VetTest 11

[1961] 137/58). Israel hat sich als Eigentum seines Gottes empfunden. Der F. des Volkes trifft so alle Feinde Jahwes, d. h. auch die politischen Gegner, die zugleich religiöse Feinde waren. Derartige F. gegen den Landesfeind sind aus der Bileamgeschichte noch zu erschließen (s. ferner u. Sp. 1240).

6. Der F. in der atl. Theologie. α. Vergeltung u. F.zustand. Wie die entwickelte griech. Religion den im Magischen verwurzelten F. aufgenommen hat u. selbst Plato ihn unbedenklich als Gesetzessanktion beibehalten hat, so stieß ihn auch die Jahwereligion nicht ab. Ein Grund war wohl, daß das Denkmodell vom ‚vergeltenden Ausgleich, der alles menschliche Tun u. Erleiden bestimmt‘ (Dihle 11), tief im Menschen verankert u. mit dem Begriff eines gerechten Gottes wohl zu vereinen war. Zur atl. Gottesvorstellung gehört auch, daß Gott über den Menschen, der sein Gebot verachtet, die Schale seines Zornes gießt u. ihn straft. Die sittliche Anschauung eines gerechten Gottes fordert den strafenden Gott. Die auch anderen Kulturen geläufige Vorstellung vom Götterzorn (s. o. Sp. 1176f) ist hier durch den Eingottglauben sogar noch gesteigert (vgl. J. Fichtner, Art. ὀργή: ThWb 5 [1954] 395/410; von Rad 1/2 Reg. s. v. Zorn, göttlicher). Wie in Griechenland gibt es auch in Israel F.zustände, die örtlich u. zeitlich begrenzt sind. Achans Diebstahl am Gottesgut, das wie überall tabu ist, macht das ganze Volk unglücklich (Jos. 7). Gott straft das Volk mit Pestilenz, weil David die von Gott verbotene Volkszählung trotzdem durchgeführt hat (2 Sam. 24). Das sittliche Bewußtsein Späterer wollte es allerdings nicht mehr ertragen, daß ein ganzes Volk für die Sünde des einen leiden muß (Num. 16, 22; vgl. de Fraine 73). Die ältere Denkweise beruht auf der o. Sp. 1230f besprochenen magischen Anschauungsform der ‚Solidarität‘. Im wesentlichen unerschüttert blieb das Vergeltungsdenken, das die Religion u. Ethik des AT u. auch des späteren Judentums kennzeichnet (vgl. Dihle 13. 20. 28f; von Rad 1 Reg. s. v. Vergeltung; Noth Reg. s. v. Vergeltung; J. Hempel, Das theologische Problem des Hiob: Apoxysmata [1961] 114/73; G. Sauer, Die strafende Vergeltung Gottes in den Psalmen 1, Diss. Basel [1961], ein Forschungsbericht; zu K. Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?: ZThK 52 [1955] 1/42 kritisch von Rad 1, 278_{88}; Scharbert 19f. 130f u. H. Reventlow, ‚Sein Blut komme über sein Haupt‘: VetTest 10 [1960] 311/27). Man empfand den Gotteszorn u. die verhängte Gottesstrafe, also den F.zustand, als gerecht u. notwendig, wenn viele in Israel sündigten (vgl. zB. Hos. 4, 1ff). So schloß man wie in Griechenland von Unheil u. Krankheit auf Sünde, die ein einzelner oder einer seiner Vorfahren begangen habe. – Die beiden wichtigsten Stellen des AT zum F. sind wohl Gen. 2f u. der fluchgesicherte Bundesschluß vom Berge Sinai (Dtn. 28; Lev. 26; vgl. Philo de exsecrationibus: 5, 365/76 C.-W.). Die erste Stelle betrifft das Verhältnis von Gott zu allen Menschen, die zweite das Verhältnis von Gott zu seinem Volk Israel. Neuartig gegenüber der religiösen Umwelt ist das souveräne u. freie Handeln des einen Gottes gegenüber seinem Geschöpf. Beide Male verpflichtet Gott den Menschen auf ein Gesetz (vgl. Gen. 2, 16f u. die Gesetzessammlungen im Dtn. u. Lev.). Durch die Sünde des Menschen wird die göttliche Ordnung zerstört. Gott sendet erzürnt den F.zustand. In Gen. 3, 14/9 spricht er nach erfolgtem Frevel das F.wort über die Schuldigen, die Schlange, Eva u. Adam. Entsprechend zu dem Zustand des Verfluchten in Griechenland wird auch hier von Bann gesprochen: Adam wird aus dem Paradies verjagt; die Schlange aus der Gemeinschaft der Tiere entfernt (Gen. 3, 14 mit Komm. von Gunkel); ähnlich wird Kain, der durch das Gotteszeichen tabuiert ist, vom Acker vertrieben (Gen. 4, 12) u. schließlich Israel in die babylonische Verbannung geführt (s. u. Sp. 1235). – Im weiteren Verlauf der Menschheitsgeschichte schickt Gott nach eingetretenem menschlichen Frevel auch seine Strafen, ohne dazu ein F.wort zu sprechen (vgl. zB. die Sintflutgeschichte: Gen. 6/8, die Erzählung vom Turmbau u. der Sprachverwirrung: Gen. 11 sowie vom Untergang Sodoms u. Gomorrhas: Gen. 18f).

β. Heilswirken Gottes. Nach der Theologie des AT wird Gott, der den F.zustand geschickt hat, auch dafür sorgen, daß er einmal von der Menschheit genommen wird. Nur in Israel ist der zornig strafende u. vergeltende Gott zugleich der gnädige Gott. Schon Gen. 3, 15, das sog. Protevangelium, kündet dieses den F. durchkreuzende Handeln Gottes an (vgl. Scharbert 163f). Hier beginnt die *Heilsgeschichte, durch die der F.zustand, der durch Adams Sünde ausgelöst wurde, aufgehoben werden soll. Der nächste Schritt auf dem Wege, der zur Überwindung des F.zustandes führt, ist die Erwählung Abrahams. Durch

das Wort Gottes: ,Ich will segnen, die dich segnen, u. verfluchen, die dich verfluchen' (Gen. 12, 3) wird Abraham gleichsam zum Eigentum Gottes erklärt. Er nimmt an Gottes Heiligkeit teil (vgl. Scharbert 159/76). F. u. Segen begleiten u. sichern den Vertrag Gottes mit seinem erwählten Volk, den Bundesschluß vom Sinai. Nur formal im weitesten Sinn können die F.drohungen des Dtn. 28, 15/68; 29, 18/27 mit altorientalischen Gesetzessanktionen verglichen werden (s. o. Sp. 1171f). Gegenüber dem F. ist die Segensverheißung sekundär, da die Verpflichtung, das Gesetz zu halten, dem Menschen von Gott befohlen ist (vgl. Noth 131ff. 165/9; Scharbert 129). Die spätere Zeit ist davon erfüllt, daß Israel wegen seines Bundesbruches nach Babylon geführt wurde (vgl. Dtn. 28, 47/68, ein späterer Zusatz, der wie Lev. 26, 14/39 als ein vaticinium ex eventu wirkt; dazu Noth 158. 168_{38}. 170; vgl. ferner Jer. 29, 18). Insofern kann Paulus Gal. 3, 10 sagen: ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν, wobei er Dtn. 27, 26 zitiert (vgl. Noth 155/71). Wie in der unio magica der archaischen Kultur der Frevler aus der Gemeinde gebannt wurde, damit er sie nicht mit ins Unglück stürze, so auch in der Zeit des Bundesschlusses zwischen Israel u. Jahwe (vgl. Hempel 103f). Die zwölf fluchgesicherten Gesetze Dtn. 27, 15/26 stimmen inhaltlich in mancher Hinsicht mit dem Dekalog (Ex. 20) u. den zwölf todeswürdigen Verbrechen überein (Ex. 21f. 31; Lev. 20. 24). Wahrscheinlich sind sie älter als die beiden anderen Gesetzessammlungen (vgl. A. Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts: Kl. Schriften z. Gesch. d. Volkes Israel 1 [1953] 278/340, bes. 302/32). Der F. hat hier auch die Aufgabe, den geheim verübten Frevel zu treffen (vgl. Lev. 5, 1; Iudc. 17, 2; Prov. 29, 24 u. wohl auch Sach. 5, 1/4: Vision der F.rolle, die über das Land fliegt u. die Diebe u. Meineidigen ausfegt). Diese Gesetze sind mit den o. Sp. 1203f erwähnten Buzygen-F. zu vergleichen.

7. F. im Kult. Bindung an den Kult u. jährliche Verkündigung an einem Fest scheinen für die beiden genannten Gesetzeskataloge zu gelten. Die zwölf Gesetzes-F. des Dtn. waren wohl im Jahwekult von Sichem verankert. Die levitischen Priester sprechen sie vor, u. das Volk stimmt mit Amen zu (vgl. Mowinckel, Psalmenst. 74/80; Alt aO. 85. 324ff. 330_2; Scharbert 129f; Brichto 78_4). Die Gemeinde trennt sich vom Frevler u. wendet den F. von sich auf das schuldige Haupt zurück (vgl. J. Hempel, Das Ethos des AT[2] = Beih. ZAW 67 [1964] 9. 52. 181_{196}). Wie bei Plato unterliegt jeder dem F., der ein unter F. verbotenes Verbrechen kennt, es aber nicht der Gemeinde ansagt (Lev. 5, 1; vgl. Prov. 29, 24; s. o. Sp. 1207). – Dem Kult gehören wohl auch die sog. F.psalmen an. Sehr verschieden wurde die Frage beantwortet, wer die Feinde sind, gegen die sich die F.psalmen wenden (vgl. Scharbert 133; G. Sauer, Art. F.psalmen: Bibl.-hist. Handwörterbuch 1 [1962] 488 mit Lit.). Besondere Bedeutung bei den Christen hat Ps. 108 (109) erlangt. Wie mit der Verwünschung des Elisaeus (2 Reg. 5, 27) schmückten die Christen mit Ps. 108 (109) ihre F.formeln (s. u. Sp. 1263f). Die religiöse Gewißheit des einzelnen Frommen ist nach dem Untergang der jüd. Herrschaft so weit gestiegen, daß er den F. des Bösen nicht mehr fürchtet, sondern glaubt, er falle auf den Bösen zurück (Prov. 26, 2; Ps. 108 [109], 28; Mowinckel, Psalmenst. 65f). Jedoch scheint es in Ägypten eine ähnliche Auffassung gleichfalls gegeben zu haben (vgl. Bonnet 195f).

8. Rückblick. Zusammenfassend kann folgendes festgestellt werden: Der magische Urgrund, in dem der F. wurzelt, ist in Israel durchaus vorhanden. Im Gegensatz zur Umwelt ist nur der Glaube an das selbstwirkende F.wort durch den Jahweglauben überwunden. Die Verwünschung ist in das F.gebet, das Jahwe zur Vollstreckung des gerechten F.-wunsches anruft, eingefügt. Nur die Israeliten haben in so ausgeprägter Form die magische Anschauungsform der ,Solidarität' in Heil u. Unheil mit dem ethischen Grundsatz einer gerechten Vergeltung Gottes verknüpft. Der F. blieb für Gott das bevorzugte Mittel der Strafe u. der Gesetzessanktion. Daher war der einzelne durch den Segen oder den F., den er von den Vorfahren geerbt hatte, in gewisser Weise für das eine oder das andere empfänglich. Er steht so unter dem rational nicht mehr zu entwirrenden Ineinander von eigener Wahl u. Gottes Erwählungs- oder Verwerfungsratschluß (vgl. Scharbert 277). Grundsätzlich kann er durch Buße u. Umkehr dem F.zustand entrinnen (vgl. Scharbert 254f). Gleichwohl fehlt auch hier bisweilen mancher atl. Erzählung die Folgerichtigkeit: David ist trotz seines Frevels gegen Uria gesegnet (vgl. Scharbert 192/200). Neuartig gegenüber der Umwelt ist vor allem, daß Gott selbst dem Menschen helfen will, aus seinem

F.zustand wieder zu entrinnen. Hier lagen Ansatzpunkte u. Keime, den Glauben an eine Vergeltung des nur gerechten Gottes zu überwinden. Von der Frage aus, warum der Gerechte leiden muß, kritisierte der Bearbeiter des Hiobstoffes das reine Vergeltungsdenken (vgl. J. Hempel, Apoxysmata [1961] 114/73, bes. 162/73; zu Hiob 31, 30 vgl. Brichto 55f).

b. Späteres Judentum. Die außerkanonischen Schriften tragen in das bisherige Bild keine wesentlich neuen Züge ein (vgl. dazu Brun 11/6). Den Zorn Gottes u. sein vergeltendes Strafgericht sehen die Apokalyptiker in der bald bevorstehenden Endzeit über die Feinde Gottes, die zugleich die Feinde Israels sind, hereinbrechen (vgl. Jub. 36, 10; aeth. Hen. 27, 1f). Ewig werden die Verfluchten im Jenseits verdammt sein. Bei den F. des AT trat das Geschick der Totenseele noch nicht ins Blickfeld (vgl. Hempel 64f). Aeth. Hen. 95, 4 spricht ein Wehe aus über die, welche unwiderrufliche Verwünschungen ausstoßen (vgl. Test. XII Benj. 6, 5: ‚der rechte Sinn hat nie zwei Zungen, des Segens u. des F. Zunge‘ [1247 Riessler]; vgl. die mit Seligpreisungen abwechselnden F. im slav. Hen. 52; zu den Weherufen aeth. Hen. 94/100. 103 vgl. Brun 15). Gut vergleichbar mit den o. Sp. 1209 genannten fluchgesicherten Eiden, die eine Menschengruppe in schwieriger Lage zusammenschmieden sollten, ist der F.eid der Engel auf dem Berge ’Ερώμ (aeth. Hen. 6, 3/6: eine ätiologische Erzählung zur Erklärung des ‚F.berges‘; vgl. Hunzinger 13). Den Gedanken der vom Volk durch Amen angenommenen fluchgesicherten Gesetze (Dtn. 27, 15/26) nimmt das Jubiläenbuch 4, 5 auf (dazu s. u.). F.- u. Segensformeln kommen Jub. 6, 12f; 21, 22. 24f u. 36, 9f vor. – In der Qumransekte bleiben die alten Vorstellungen vom F. in Kraft. Geläufig ist der Gedanke vom Zorn Gottes, den man auch androhen kann (1 QS 2, 9 [1, 23 Maier mit Anm.]; Dam. 2, 5f u. ö.) (es gab auch Rabbinen, die an diesem Begriff Anstoß nahmen; vgl. Strack-B. 3, 30f). Im Anschluß an Dtn. 27, 12f sollen die Priester die Bundesangehörigen segnen, die Leviten aber die Söhne Belials, d. s. alle, die sich nicht dem Orden angeschlossen haben, verfluchen u. den Zorn Gottes auf sie herabflehen (1 QS 2, 4/9 [1, 23 M.]): ‚Und alle, die in den Bund eintreten, sprechen nach denen, die segnen u. verfluchen: Amen, Amen‘ (ebd. 2, 10; vgl. 2, 18); danach verkünden die Priester u. Leviten gemeinsam den F.; zu den Bundes-F. vgl. ebd. 5, 10/3 (1 QM 13, 1f. 4f werden Belial u. die Dämonen verflucht). Der F. sichert eine Sammlung von Ritualgeboten (Dam. 12, 21f) u. den Schwur (ebd. 15, 1f). In der Strafrechtspflege der Gemeinde hat der F. seine alte Aufgabe, den unbekannten Frevler zu entlarven, behalten (ebd. 9, 10/2). Wenn 1 QS 7, 1f den F. aus jeglichem Anlaß verwirft, so kann damit nur der F. gegen Mitglieder der Gemeinde gemeint sein. Wie auch sonst im AT u. im Judentum darf keines der Mitglieder der Gemeinde mit dem Ausgestoßenen verkehren (Dam. 20, 6/8 [1, 68 Maier mit Anm.]). F. u. Bann hängen im Judentum eng miteinander zusammen (vgl. Doskocil 7/9; V. Eppstein, When and how the Sadducees were excommunicated: JBiblLit 85 [1966] 213/24). Jos. b. Iud. 2, 139 spricht von ὅρκοι … φρικώδεις, welche die Essener bei ihrer Aufnahme in die Gemeinschaft sprechen müssen (der Eid ebd. 139/42). Folge des Meineids ist der Ausschluß (ebd. 143f; nach dieser oder gemeinsamer Quelle auch Hippol. ref. 9, 23, 3 [GCS 26, 258]). Die Steinigung hatte ebenfalls das Ziel, den religiösen Frevler zu bannen. Der Erzmärtyrer Stephanus erlitt den Steinigungstod (Act. 7, 58 ἔξω τῆς πόλεως), Paulus wurde gesteinigt u. entkam (2 Cor. 11, 25; vgl. Act. 14, 5) u. nach Joh. 8, 59; 11, 8 suchten die Juden Christus zu steinigen. Der Herrenbruder Jakobus wurde vom Tempel herabgestürzt u. anschließend als Sakralverbrecher gesteinigt (zu der neuen Quelle: 2 Apc. des Jakobus im Cod. V aus Nag Hammadi 61, 20/62, 12 vgl. A. Böhlig: NovTest 5 [1962] 207/13 = Mysterium u. Wahrheit [Leiden 1968] 112/8, der aber die Bedeutung der Sakralstrafe nicht beachtet; s. o. Sp. 1232). Nach christlicher Legende sollen die Juden Barnabas gesteinigt haben (vgl. Alex. Mon. laud. Barn. 21 [PG 87, 3, 4098C/D]). Noch in späterer Zeit wurde ein Gebannter, der unbußfertig gestorben war, in der Weise gesteinigt, daß man einen Stein auf seinen Sarg legte (Strack-B. 4, 1, 309; W. Michaelis: ThWb 4 [1942] 271_3; vgl. ferner Pettazzoni 11f. 51f; U. Becker, Jesus u. die Ehebrecherin [1963] 120ff. 165ff). – Die in der vorliegenden Form erst dem Mittelalter angehörende jüd. Anathemformel, die J. Buxtorf, Lex. Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum (Basel 1639; Neuausgabe 1875) 425f mitteilt (auch bei J. Gildemeister, Blendwerke des vulgaren Rationalismus … [1841] 31), wünscht dem zu

Verfluchenden u. a. das Schicksal der Rotte Korah u. die Lepra des Giezi. Wie die Christen für ihre Formeln haben die späteren Juden ihre Anregungen aus dem AT entnommen (so schon Ps. 83, 10/3; vgl. Gunkel-Begrich 308). Aufschlußreich ist die Bitte um Segen, die der Verwünschende nach dem F.katalog für sich u. Israel ausspricht. Die alte Angst vor der magischen Macht des zerstörenden F.wortes ist hier noch ganz lebendig (vgl. Hempel 41/3; auch Moses soll bei seinem F.eid für Israel den Segen gesprochen haben: Jos. ant. 4, 40/50 u. o. Sp. 1166; man scheute sich, die F. des Pentateuchs vorzulesen; vgl. Blau 62). Der archaische Glaube an das wirksame F.wort wächst in der Zeit des Späthellenismus u. der Kaiserzeit auch im Judentum. Der mächtige Flucher ist nunmehr der Rabbi (vgl. Strack-B. 1, 858f; 3, 446; 4, 1, 305; Blau 61f; Scheftelowitz 120). Auch ohne Grund gesprochen, geht der F. in Erfüllung (vgl. Blau 62_5). Wir hören von Strafwundern, die dem F. folgen (vgl. Strack-B. 4, 1, 305). Auch die alte magische Vorstellung, daß der F. durch eine Handlung, die seine Erfüllung symbolisch darstellt, abgewendet werden kann, ist wieder zu belegen (vgl. Blau 63; Scheftelowitz 107. 120). – Von ihrer heidnischen Umwelt haben die Juden Kleinasiens wohl den Grabschutz-F. übernommen (vgl. Parrot 134f; CIJ nr. 526). Andererseits haben sie den heidnischen Formelschatz durch atl. F. bereichert (s. o. Sp. 1201). Die Verwünschungen: πρὸς τὸν θεὸν ὕψιστον, πρὸς τὸ μέγα ὄνομα τοῦ θεοῦ (Parrot 134) erinnern an ähnliche christliche (vgl. Parrot 132f. 148 u. u. Sp. 1263). Deutlich jüdischen Ursprungs sind Formeln, in denen die F.sichel aus der Vision des Sacharja 5, 1/4 vorkommt (nach der LXX-Übersetzung; vgl. Parrot 135), oder in denen alle F. des Dtn. auf den möglichen Grabschänder geladen werden (MAMA 6 nr. 335. 335a aus dem J. 248/9 nC.; vgl. Deissmann, LO[4] 74f). Ganz auf einer Linie mit den griech. Rache- u. Vergeltungs-F. der Biothanati stehen die Grab-F. aus Rhenaia u. Delos aus dem 2. Jh. vC. Hier bitten die Angehörigen zweier jüd. Mädchen namens Heraklea u. Marthine den höchsten Gott, den Herrn der Geister u. allen Fleisches, u. seine Engel, den gewaltsam herbeigeführten Tod an den Mördern u. deren Kindern auf gleiche Weise zu vergelten (Ditt. Syll.[3] 3, 1181; vgl. Deissmann, LO[4] 351/62 u. Björck 29 nr. 12. 41f). Auch andere Grab-F. dehnen die Verwünschung auf die Kinder des Frevlers aus (vgl. Parrot 135). – Einen Verwünschungskatalog enthält der 4. Ps. Salomos (885f Riessler); am Schluß steht wieder eine Segensformel. – Der Aristeasbrief c. 311 berichtet wohl in Ausgestaltung von Dtn. 4, 2, daß die griech. Übersetzung des AT gegen Eingriffe in den Text durch einen F. gesichert worden sei (vgl. A. Pelletier in seiner Ausgabe: SC 89 [1962] zSt.). – Der F. war das geeignete Mittel, die religiösen u. politischen Feinde Israels zu treffen. Die F.gebete 2 Macc. 1, 24/9 u. Ps. Sal. 17, 26f (899 Riessler) sind gegen die Unterdrücker Antiochos IV Epiphanes u. die Römer gerichtet. Am Ende des 1. Jh. nC. wurden im Anschluß an derartige F.gebete die Verwünschungen gegen die Judenchristen u. sonstige Häretiker in das sog. Achtzehngebet, das täglich dreimal zu sprechen war, aufgenommen (vgl. K. G. Kuhn, Achtzehngebet u. Vaterunser u. der Reim [1950] bes. 10f. 18/21; M. Simon, Verus Israel [2][Paris 1964] 235f; Hunzinger 68/70). Eine bisher kaum beachtete Quelle, die von Cumont herausgegebene Abschwörungsformel eines Juden, der Christ werden will (um 870 nC. in der griech.-orthodoxen Kirche von Byzanz redigiert, aber im Kern viel älter), spricht c. 4 von einem jüd. Fest ,Aman', bei dem das christl. Kreuz verbrannt u. mannigfache F. sowie das Anathem gegen die Christen gesprochen wurden (vgl. Cumont 468. 470, der Cod. Theod. 16, 8, 18 [= Cod. Iust. 1, 9, 11] anführt). Wie christliche Schriftsteller mitteilen, haben Juden Dtn. 21, 23: ,Verflucht ist jeder, der am Holze hängt', auf Christus u. seine Passion bezogen, zB. Tert. adv. Iud. 10 (dazu H. Tränkle in seiner Ausgabe [1964] 41*); id. Marc. 3, 18, 1; 5, 3, 9/11; Euch. Lugd. instr. 1, 43 (CSEL 31, 80); Evagr. alterc. leg. 2, 4 (CSEL 45, 25f) verweist dabei auf Esth. 7, wo erzählt wird, wie der Frevler Aman am Baum aufgehängt wird. Bei dem jüd. Fest ,Aman', das nichts anderes als das Purimfest ist (vgl. dazu J. Schildenberger: LThK 8 [1963] 903f), wird also Jesus als Verbrecher Aman verhöhnt worden sein; vgl. B. Kötting: Kirche u. Synagoge 1, ed. K. H. Rengstorf-S. v. Kortzfleisch (1968) 147 u. u. Sp. 1274. – Über das Weiterwirken der alten magisch-sakralen F.vorstellungen berichtet T. Canaan, The curse in Palestinian folklore: JPalOrSoc 15 (1935) 235/79.

C. Christlich. I. Bezeichnungen. Anknüpfend an die Übersetzung Ḥēræm mit ἀνάθεμα (LXX) verwendet Paulus dieses Wort, um

F. u. Bann auszudrücken (die persönliche Konstruktion entspricht alttestamentlichem Sprachgebrauch; vgl. Rom. 9, 3; 1 Cor. 16, 22; Gal. 1, 8f; so auch Gal. 3, 13: κατάρα). Ἀνάθεμα bedeutet das dem Profanen Entzogene u. dem Zorn der hl. Macht bzw. Gottes Überantwortete (vgl. Hofmann 427f; Hunzinger 15/21). Ἀνατίθημι im Sinne von ‚verfluchen' verwenden auch die heidn. Bleilamellen aus Knidos (1./2. Jh. nC.; s. o. Sp. 1213). In entsprechender Weise haben Wörter, wie sacrare, consecrare, ἀνιερόω, bisweilen die Bedeutung ‚verfluchen' angenommen. Außer in der LXX u. bei christlichen Schriftstellern begegnet ἀνάθεμα nur noch auf der F.tafel von Megara, die aber wohl jüdisch beeinflußt ist (vgl. R. Wünsch, Antike F.tafeln = KlT 20 ²[1912] nr. 1; Deissmann, LO⁴ 74; Kagarow 27f; Hunzinger 14). Wichtige Erklärungen zu diesem Ausdruck bietet die unter dem Namen des Joh. Chrys. gehende Predigt De non anathematizandis vivis vel defunctis, die Flavian v. Antiochien verfaßt hat (PG 48, 948; zum Verfasser vgl. Bardenhewer 3, 238f. 344; J. A. de Aldama, Repertorium Pseudochrysostomicum [Paris 1965] nr. 448); vgl. ferner Joh. Chrys. hom. 16, 1 in ep. ad Rom. 9, 3 (PG 60, 549); Hier. ad Gal. 1, 9 (PL 26, 345 A); ep. 121, 9, 5f (CSEL 56, 39f); Aug. quaest. in hept. 4, 41 (CCL 33, 261f). Socrates h. e. 7, 34 (PG 67, 816 B) versteht unter Anathema die öffentliche Verurteilung des Gotteslästerers. Daneben begegnet seltener κατάθεμα (zB. Apc. 22, 3; Did. 16, 5; PsClem. hom. cont. 4, 3 [4 Rehm]; Act. Philippi 28 [AAA 2, 2, 15]; Anast. Apocr. act. Maxim. 2, 31 [PG 90, 168 D]; Abschwörungsformel für einen Juden, der Christ wird [vgl. Cumont 469, 21f]); dazu gehört καταθεματίζειν (Mt. 26, 74; Act. Philippi 17 [AAA 2, 2, 9]; Eus. dem. ev. 10, 3, 20 [GCS 23, 460]; vgl. die genannte Abschwörungsformel aO. sowie die Abschwörungsformeln bei A. Adam, Texte zum Manichäismus = KlT 175 [1954] 94, 33. 38 u. ö.); eine Steigerung bietet das Trikolon, das im 9. Jh. Theodoros Studites in seinem Testament verwendet (PG 99, 1816 C): ἀνάθεμα αὐτοῖς καὶ κατάθεμα καὶ πανανάθεμα; Anast. Sin. viae dux 1 (PG 89, 41 A) bildet: προαναθεματίζειν (vgl. ebd. 37 B). Vgl. Lampe, Patrist. Greek Lex. s. v. – Von den älteren griech. Bezeichnungen, die größtenteils auch die Kirchenväter weiter benutzen, ist das Adjektiv τρισκατάρατος hervorzuheben (vgl. Demosth. 25, 82; Men. frg. 65 Koerte-Thierf.; epitr. 722). Die Christen belegten damit gerne die Häretiker (so noch Joh. Ant. monast. laic. non trad. 7 [PG 132, 1128 B]). Athan. exp. in Ps. 27 argum. (PG 27, 149 B) gebraucht κατάρασις; singulär ist ψαλμοκατάρα, das wohl an die F.psalmen erinnert (vgl. L. Delatte, Anecdota Atheniensia 1 [Liège 1927] 230, 34f). Ἀνάθεμα kann durch ἀρά aufgenommen u. variiert werden (zB. Philostorg. h. e. 9, 13 [GCS 21, 120]). – Als Fremdwort ist, ‚anathema' schon früh ins Lateinische übernommen worden (zu anathematizare vgl. ThesLL 2, 20, 64/73; Conc. Aurel. vJ. 549 cn. 1 [CCL 148 A, 148f]). Priscill. tract. 1, 27 (CSEL 18, 23) führt ‚anathema' mit ‚pereant qui' weiter (vgl. 1, 15 [ebd. 14]). Bei Wörtern, wie λοιδορεῖσθαι, κακῶς λέγειν, maledicere kann nur der Zusammenhang bestimmen, ob die Bedeutung ‚verfluchen' vorliegt oder nicht (vgl. F. Tietze, Art. maledicere: ThesLL 8, 165, 65/166, 12). Im ganzen haben die röm. Christen maledicere u. Ableitungen für ‚fluchen' bevorzugt (vgl. Tietze aO. 163/72 passim; Greg. M. ep. 2, 47 [MG Ep. 1, 148f] spricht von maledictio anathematis; Aug. ep. 149, 13 [CSEL 44, 360] erklärt: precari enim dicebant esse precando bona optare, inprecari mala, quod vulgo iam dicitur maledicere). Devovere wird nicht gemieden, tritt aber doch in dieser Bedeutung zurück (vgl. A. Stuiber: o. Bd. 3, 858; dazu Act. Epipodii et Alex. 9 [122f Ruinart]). Nur christlich bezeugt sind die Ableitungen: devotamentum, devotatio: ThesLL 5, 1, 878, 55/66; zu devotare (ebd. 880, 68/84); auch detestari wird weiter verwendet (ebd. 810, 11/73). Mit increpare gibt Greg. M. dial. 2, 30 (121 Moricca) die Verfluchung des Ananias u. der Saphira wieder (Act. 5, 1/11) (zu increpare in der Dämonenschelte vgl. W. Buchwald: ThesLL 7, 1, 1052f; schon Sall. Cat. 21, 4 sagte: maledictis increpabat omnes bonos). Zu exsecramentum vgl. J. Oellacher: ThesLL 5, 2, 1836, 1/23; exsecrabilis wird zum stehenden Beiwort der Häresie; natürlich benutzen es auch die ‚Häretiker' für ihre Feinde (vgl. Decret. syn. Sard. 2f vJ. 343/4 [CSEL 65, 49f]); exsecrare wird weiterhin für ‚verfluchen' gebraucht. Nur im kanonischen Recht begegnet exsecratio im Sinne von ‚Aufhebung des geweihten Zustandes'. Zu benedicere, das euphemistisch für fluchen vorkommt, vgl. ThesLL 2, 1870, 46/54 u. Du Cange, Gloss. med. et inf. latinitatis 1, 628 s. v. benedictio nr. 4. – Der Weheruf ist mit dem F. verwandt (vgl.

Brun 84/90); zur Lästerung Jesu u. des Hl. Geistes vgl. C. Colpe, Art. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: ThWb 8 (1967) 444/6; *Gotteslästerung.

II. Zorn Gottes u. F.zustand. Die Christen haben die Vorstellungen vom Zorne Gottes, der dem Frevler den F.zustand schickt, aus der atl. Überlieferung übernommen. Neben der Solidarität in der Schuld tritt die Bestrafung des einzelnen stärker ins Blickfeld. Als Prodigien, die auf den Zorn Gottes u. den drohenden F.zustand aufmerksam machen, sind die Zeichen bei Christi Tod zu deuten (Mc. 15, 33. 38; Mt. 27, 45. 51; Lc. 23, 44f; vgl. Oros. adv. pag. 7, 4, 13/5 [CSEL 5, 442f]; Brun 76/8). Daß der Zorn Gottes den Frevler trifft, ist feste Überzeugung: der unwürdige Empfang der Eucharistie verursacht F.folgen (vgl. 1 Cor. 11, 30; Col. 3, 5f gibt Vergehen an, die den Zorn Gottes hervorrufen); die Gottesfrevler Judas u. Herodes Agrippa kommen elend ums Leben (Act. 1, 18; 12, 21/3; dazu Brun 80). Die apokryphe Überlieferung, die Märtyrerakten u. die Heiligenviten erzählen bis zum Überdruß, wie Gott, seine Engel oder die Heiligen durch Strafwunder die Frevler vernichten (vgl. Brun 83; H. Günter, Legenden-Studien [1906] Reg. s. v. Strafen; ders., Die christl. Legende des Abendlandes [1910] Reg. s. v. Strafe). In der Verkündigung Jesu tritt neben die Botschaft von der Liebe Gottes, die der Mensch durch die Nächsten- u. Feindesliebe zu beantworten habe, auch die Ankündigung des Gottesgerichtes über die Frevler. Damit führt Jesus die atl. Prophetenrede fort. Ähnlich droht Johannes d. Täufer den kommenden Zorn Gottes an (Mt. 3, 7; vgl. Strack-B. 1, 115f). Allerdings wird der F. Gottes über die Frevler erst am Ende der Zeit ausgesprochen (vgl. Mt. 25, 41f). In die im NT vorliegenden apokalyptischen Reden Jesu, die vom Zorn Gottes beim Weltende sprechen, sind geschichtliche Erinnerungen an den Untergang Jerusalems eingedrungen (Mc. 13, 24/7 par.; Lc. 21, 20/7). Die Zerstörung der hl. Stadt empfanden die Christen als den von Gott über sein treuloses Volk verhängten F.zustand. Auch in einem der Gleichnisse Jesu scheint die atl. Frömmigkeit vom nur gerechten Gott über den gnädigen Gott zu siegen: Mt. 22, 6f. Jesus verbindet in logisch nicht vorberechenbarer Weise die Botschaft vom liebenden Vatergott mit der des zornig vergeltenden Gottes, wobei allerdings der letztere Zug im Ganzen der Verkündigung mehr zurücktritt, aber doch stets gegenwärtig bleibt (vgl. Flavian. Ant. de non anathem. 3 [PG 48, 949]; G. Stählin, Art. ὀργή: ThWb 5 [1954] 419/48, bes. 423). Paulus benutzt den Begriff des Zornes Gottes wie den der Vergeltung (vgl. E. Klostermann: ZNW 32 [1933] 1/6 u. G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes [1952] 9/33). Der Apokalyptiker Johannes ist ganz davon beherrscht. Apc. 6, 9/11 rufen die Märtyrer Gott an, ihren Tod zu rächen (vgl. die jüd. Rachegebete der Biothanati aus Rhenaia o. Sp. 1239). Die Verknüpfung zwischen NT u. AT wird bei den Begriffen vom Zorne Gottes u. der gerechten Vergeltung besonders deutlich. Dies beweisen auch die zahlreichen Anspielungen auf atl. Gottesgerichte (vgl. Mt. 24, 37f; Lc. 17, 26f; 28f; 1 Cor. 10, 8f; Hebr. 3, 16f; Jud. 5. 7. 11; 2 Petr. 2, 5f; 1 Clem. 51, 3f. 5; Brun 74f). – Bei den Kirchenvätern bleibt das Denkmodell vom Zorn Gottes, der über den Frevler kommt, meist unwidersprochen; vgl. zB. die schon von Cypr. laps. 23/6 (CSEL 3, 1, 254/6) beigebrachten Strafwunder; vgl. ferner Theoph. ad Autol. 1, 3 (12 Otto); Orig. c. Cels. 4, 72f; Oros. adv. pag.: CSEL 5, 730 Reg. s. v. deus; Drac. laud. dei 1, 1f (MG AA 14, 23); die Kirchengeschichtsschreiber, wie Sozomenos (GCS 50 Reg. s. v. θεομηνία); ferner J. C. Fredouille, Sur la colère divine, Jamblique et Augustin: RecherchAugust 5 (1968) 7/13. In der Nachfolge griechischer Philosophen erhebt Clem. Alex. paed. 1, 8, 68, 3 Einspruch: οὐκ ὀργίζεται τὸ θεῖον; strom. 6, 3, 31, 1f weist er darauf hin, daß einige neben natürlichen Ursachen für F.zustände den Zorn der Dämonen verantwortlich machen (vgl. H. Kleinknecht: ThWb 5 [1954] 388, 13ff). Ähnlich nennt Agath. hist. 5, 10, 5f (176 Keydell) neben der rationalen Erklärung des F.zustandes den Zorn Gottes. – Wie in heidnischen F.formeln wird auch in christlichen öfter der Zorn Gottes angedroht (vgl. MAMA 6 nr. 222, 18f; ILCV 2019; H. Leclercq: DACL 1, 1, 486; Leodebod. ep. vJ. 667 [PL 88, 1190 B]; Regin. Prum. eccl. disc. 2, 409 [PL 132, 360 B]; C. Mirbt, Quellen z. Geschichte des Papsttums ... [5][1934] 142, 14f).

III. Der Verfluchte, Wesen des F. a. Angehöriger Satans. Die magischen Vorstellungen, die sich an den Zustand des Verfluchten knüpfen, starben in christlicher Zeit nicht ab. Selbst Einfluß des griech.-röm. Schadenzaubers, der den Verwünschten den Mächten der Unterwelt preisgibt, ist zumindest für die Formulierung

des von der Kirche gutgeheißenen F.formulars nachzuweisen. Der jüd.-christl. Satan entspricht in manchem den finsteren Mächten, die den Tartaros beherrschen. Gegenüber Gott, dem alle Heiligkeit u. Segensfülle zu eigen sind, ist der Satan der auf ewig Verfluchte u. Hassenswerte, Fülle des Unheils u. des Schadens. Durch seine superbia hat er sich ewigen F.zustand erworben. Für die Christen ist der verfluchte Mensch mit dem Satan wesensverwandt. Der F. löst deshalb bei den Christen Gedanken an Satan, Sünde u. Tod aus. Aug. c. Faust. Man. 14, 4 (CSEL 25, 1, 406): mors ipsa ex maledicto est et maledictum est omne peccatum eqs.; vgl. 5. 7 (407. 408f). Einer der Sprüche der Mönchsväter lautet: ,Wenn dein Bruder sündigt, sprich Anathema Satanas' (W. Bousset, Apophthegmata [1923] 118); vgl. Const. apost. 8, 46, 7 (1, 559 Funk). Der Teufel ist nicht nur einmal von Gott verwünscht worden, sondern er wird stündlich von den Christen verflucht, wie er selbst nach Athan. v. Anton. 41 (PG 26, 904A/B) klagt (vgl. ebd. 39 [900B]). Arnob. iun. in Ps. 108 (PL 53, 495A) meint: maledictum, id est diabolus; gegen ihn sei der F. zu richten (ebd. 494A/B); vgl. Aster. Soph. h. 1, 2 (1, 17 Richard); Chrom. tract. in Mt. 17, 4, 1 (CCL 9, 441); Pontificale Rom., ed. M. Andrieu 4 = StT 99 (1941) Reg. s. v. maledictus: diabolus, Satanas. Durch die superbia gegen Gott u. seine Kirche verfällt der Mensch dem Reich Satans u. dem F. (vgl. Conc. Carth. II vJ. 390 cn. 8 [1, 120 Bruns]; Caes. Arel. s. 48, bes. c. 3 [CCL 103, 216/21]; Regin. Prum. eccl. disc. 2, 408f [PL 132, 359B. 360B]). Auch hier wird wieder deutlich, wie spätjüdische Gedanken in der Kirche weiterleben. 4 Qtest 23f (184 Maier) bezeugt: Wer verflucht ist, gehört zum Reich des Belial. Deissmann, LO[4] 256f hat treffend die F.formel 1 Cor. 5, 4f (vgl. 1 Tim. 1, 20): παραδοῦναι τῷ Σατανᾷ mit Defixionsformeln verglichen (vgl. Brun 106). Wie geläufig ein solcher Gedanke den Christen war, zeigen Stellen, die an 1 Cor. 5, 4f anknüpfen oder die Formel variieren: Tert. pud. 13, 13/4, 17; Basil. ep. 288 (PG 32, 1024f); daraus Sim. Metaphr. mor. 2, 5 (PG 32, 1144B): der Verfluchte wird Speise Satans; Theodrt. Cyr. ad 1 Cor. 5, 4 (PG 82, 261C): der Teufel nimmt Besitz vom Verfluchten, da er ihn ohne Gnade findet; vgl. Flavian. Ant. de non anathem. 2f (PG 48, 948f); Leo M. ep. 10, 8 (PL 54, 635): animam ... diabolicis incursibus ... obiectam; Reg. Ben. 25, 4 (CSEL 75, 81). Alle *Gottesfeinde u. alle gottfeindlichen Mächte, wie etwa die Götter der Heiden, die nach altchristlicher Meinung Dämonen sind, gehören dem Reich Satans an. Der ewigen Seligkeit Gottes u. der Freunde Gottes, der durch Christus Erlösten, entspricht der ewige F.zustand der Verdammten. Insofern hat der F. in christlicher Zeit eine Verschärfung erlebt. Er trifft den Frevler nicht nur in diesem Leben u. treibt ihn durch Krankheit u. Elend in den Tod, sondern er haftet ihm für eine Ewigkeit an. Diese Auffassung von der Ewigkeitswirkung des F. zeigt schon das F.wort Jesu über den Feigenbaum Mc. 11, 14: μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι (vgl. Mt. 21, 19; 25, 41). Paulus hat hingegen seinen F. über Bar Jesus-Elymas nur auf Zeit verhängt (Act. 13, 11) u. 1 Cor. 5, 5 will er die Seele des Verfluchten im Jenseits gerettet sehen (pädagogische Anwendung des Straf-F.; so hat jedenfalls die alte Kirche die Stelle verstanden, zB. Aug. s. dom. in monte 1, 65 [PL 34, 1263]; Theodrt. Cyr. zSt.: PG 82, 261B/C; Exkommunikationsformel im Pontificale G. Durandi, ed. M. Andrieu = StT 88 [1940] 614; andere Deutung bei H. von Campenhausen, Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht = Beitr. z. hist. Theol. 14[2] [1963] 147_1). Tert. pud. 14, 17 erklärt allerdings zu 1 Cor. 5, 5 als Montanist: nunquam in castra ecclesiae reversura (vgl. ebd. 13, 13/4. 17). Der Glaube an die ewige Wirkung des F., die man auch beabsichtigte, brach sich immer mehr Bahn: vgl. zB. Orig. in Num. 17, 6 (PG 12, 711D): perpetua maledictione damnatus est; ferner Grab-F. aus Kleinasien: MAMA 4 nr. 354, 19f; 356, 14f; Valens-Ursacius ep. 2 (CSEL 65, 144): ,anathematizare' wird hier mit ,in perpetuum damnare' weitergeführt; Aug. in Ps. 108, 20 (CCL 40, 1596): maledictio, hoc est poena aeterna; Conc. Parisiense vJ. 556/73 cn. 2 (CCL 148A, 207): perpetuo enim anathemate feriatur ...; Greg. Tur. v. patr. 4, 3 (MG Scr. rer. Mer. 1, 676): maledicta sit domus haec et maledicti habitatores eius in sempiternum; Lib. diurn. nr. 84 (97, 13f Sickel): multiplici anathemate in perpetuam condemnationem; Regin. Prum. eccl. disc. 2, 412 (PL 132, 362B): perpetuae maledictionis anathemate condemnamus; Probus v. Patricii 2 (Bedae opera 3 [Coloniae 1612] 240). Wie im Alten Orient (vgl. Mercer 292/4. 300f) wird sogar von einem ,unlösbarem F.' (inrevocabile anathema) gesprochen (vgl. Conc. Aurelianense vJ. 549 cn.

15 [CCL 148A, 153] u. Alc. Avit. ep. 17 [MG AA 6, 2, 49]). Das Anathem wirkte also die ewige Verdammnis. Ein Gebet der syrischen Jakobiten beschreibt anschaulich das Wesen des Anathem (ed. H. Denzinger, Ritus Orientalium 1 [1863; Nachdr. 1961] 449: rogamus te, domine, . . . pro homine isto . . . qui diris . . . execrationibus devovit se ipsum aut proximum suum verbo anathematis perniciosi, quod animam occidit spiritumque elidit corpusque cruciatibus addicit in perditionem, quae gravitate omnes omnium peccatorum cruciatus longe superant . . . So war das F.wort, das die Kirche in Stellvertretung Gottes gegen den religiösen Frevler schleuderte, die mächtigste Waffe, die man sich denken kann. Die Gefahr eines Mißbrauchs war immer dann gegeben, wenn einzelne Kirchenangehörige, bes. Amtsträger, den F. in ihren persönlichen Streitigkeiten verwendeten (zu Warnung u. Tadel der Kirchenväter s. u. Sp. 1280).

b. Der Gebannte, weitere F.folgen. Mit dem antiken Bild des Verfluchten stimmen ferner folgende Anschauungen überein: der aus der Kirche Gestoßene ist verflucht. Bann, d. h. die Exkommunikation u. der F., sind Aspekte des gleichen Vorgangs u. werden erst in der Spätzeit deutlicher unterschieden (vgl. Conc. Parisiense vJ. 556/73 cn. 5 [CCL 148A, 208]; Conc. Tur. vJ. 567 cn. 25 [ebd. 193]). Bruno v. Köln erklärt 1 Cor. 5, 5: tradere Satanae als excommunicare (PL 153, 146D). – Der Exkommunizierte (d. i. der Verfluchte) ist ein Greuel: abominatio, ἄγος, ἐναγής (vgl. Ambrosiast. zu Gal. 1, 8f [PL 17, 361]; Synes. ep. 58 [670 Hercher]; vgl. ep. 72aE. [684 H.]). Reg. Ben. 28, 8 (CSEL 75, 85) wird der unbußfertige Sünder aus der Klostergemeinschaft ausgestoßen: ne una ovis morbida omnem gregem contagiet (vgl. Const. apost. 2, 17, 4 [1, 65 Funk]; Regin. Prum. eccl. disc. 2, 410 [PL 132, 361 C]). Die Didaskalie 3, 8, 5 (1, 198 Funk) schärft ein: Wer mit dem Exkommunizierten verkehrt, steckt sich an u. wird dadurch selbst verflucht. Zunächst traf dieser Ausspruch wohl nur Priester, die mit den Exkommunizierten umgingen, später aber auch Laien (Statuta eccl. ant. 40 [86 Munier]; vgl. zSt. Munier 137f; Commod. duob. pop. 668 [CCL 128, 97]: den Verfluchten meiden alle; Aug. c. ep. Parm. 3, 13 [PL 43, 92]: ut nec cibum quisquam cum eo sumat; Reg. Ben. 26 [CSEL 75, 81f]; Canon. syn. Hibern. cn. 4 [L. Bieler, The Irish penitentials (Dublin 1963) 184f]; weitere Hinweise bietet der Registerband PL 219, 1358). Platon leg. 9, 881 D/E stimmt mit derartigen Aussprüchen fast wörtlich überein. Hier liegt keine Übernahme durch die Christen vor, sondern die archaische Vorstellung wirkt weiter. Der Häretiker ist mit magischem F.stoff so erfüllt, daß zB. niemand mit ihm das gleiche Badewasser benutzen will (vgl. Theodrt. Cyr. h. e. 4, 15, 2f [235 Parm.-Sch.]; ebd. 4, 15, 5f [236] erzählt er eine ähnliche Geschichte, wobei er an den heidnischen Urgrund der Vorstellung erinnert). – Auch das Schicksal des verfluchten Christen im Tode ähnelt dem Geschick des heidn. Verwünschten: er darf nicht in geweihter Erde beigesetzt werden (zum Selbstmörder, der in Antike u. Christentum als Verfluchter galt, vgl. Glotz 29f). Die Leichen wurden in MA oft ausgegraben u. verbrannt; die Asche aber in die Fluten geschüttet (vgl. Pettazzoni 58f. 62f). Du Cange, Gloss. med. et inf. latinitatis 4, 297 s. v. imblocatus zitiert u. a. folgende alte Exkommunikationsformel: sint cadavera eorum in escam volatilibus coeli et bestiis terrae et non sint, qui sepeliant eos (vgl. Dtn. 28, 26; Ps. 78 [79], 2; Soph. Antigone). Eine weitere F.folge ist die Damnatio memoriae, die bei Bischöfen in der Streichung aus den Diptychen bestand (vgl. Cod. Iust. 1, 3, 23; O. Stegmüller: o. Bd. 3, 1146 u. o. Sp. 1193). – Verschiedentlich wird auch wie in Griechenland der F. auf die Familie u. das ganze Haus des Verwünschten ausgedehnt, zB. Basil. ep. 287 (PG 32, 1024); Synes. ep. 58 (670 Hercher); weitere Beispiele s. u. Sp. 1265. 1279f.

c. Der Gebundene. Mit der antiken Defixion stimmt auch die besonders in der Spätzeit vorkommende Meinung überein, der F. sei eine Fessel (δεσμός, vinculum); vgl. Cypr. bon. pat. 11 (CSEL 3, 1, 405); Theodrt. Cyr. h. e. 5, 37, 1f (339 Parm.-Sch.); h. rel. 14 (PG 82, 1413 C); Gelas. de anathematis vinculo: PL 56, 617/28; Conc. Foriuliense vJ. 796 cn. 12 (PL 99, 300 D): anathematis vinculo punitus vinciatur (vgl. ebd. 333f); Lib. diurn. nr. 97 (129, 9f Sickel): anathematis vinculo insolubiliter innodetur (dies ist zu O. Michel, Art. Binden u. Lösen: o. Bd. 2, 374/80, bzw. S. Eitrem-H. Herter, Art. Bindezauber: ebd. 380/5 nachzutragen; s. u. Sp. 1272f). Die biblische Begründung eines Strafwunders der Heiligen durch das Wort vom Binden u. Lösen (Mt. 18, 15/9), wie sie zB. Anast. Sin. interr. et resp. 62 (PG 89, 648B) vorbringt, kann die genannte Ableitung nicht ernstlich in Frage stellen. –

Die griech. Christen beschäftigte auch das Geschick des Verfluchten in seinem Grabe. Sie glaubten, der Leib des im F.bann Verstorbenen könne nicht verwesen. Vielleicht wirkte auf diesen Glauben auch der antik-heidn. Gedanke, daß der vom Blitz Getroffene nicht verwese (s. o. Sp. 1182f). Eher aber werden die griech. Christen das Wort vom Binden, das bei der Verhängung des Anathems gesprochen wurde, eng ausgelegt haben; als biblische Begründung berief man sich auf Mt. 18, 15/9. Folgerichtig war die Annahme, daß der Leib des Verfluchten nach Aufhebung des Anathems in seine Elemente zerfalle, d. h. wenn die Fessel des F. gelöst ist. Immer wieder wird in diesem Zusammenhang von Binden u. Lösen gesprochen. Die Vorstellung beherrscht das Denken der griech.-orthodoxen Kirche bis in die Neuzeit. Wahrscheinlich wird man erst in später Zeit nach dem Aussehen der exhumierten Toten unterschieden haben, ob die Seele ganz oder nur teilweise dem ewigen Verderben anheimgefallen sei. Die Untersuchung dieser eigenartigen Vorstellung ist durch die mangelhafte Erschließung der liturgischen Literatur der griech. Kirche erschwert. Noch 1691 wurde die F.formel, mit der die Unverweslichkeit angewünscht wird, benutzt (vgl. von Maltzew 30*f). Die Bannformel lautet: ‚Dein Teil sei mit dem Teufel u. dem Verräter Judas, ja nach dem Tode sollst du in Ewigkeit nicht zu Asche werden, sondern wie Stein u. Eisen ewiglich unverweslich liegen, u. zwar zum Zeugnis über dir, wo du nicht Buße tust‘ (vgl. J. M. Heineccius, Abbildung der alten u. neuen griech. Kirche 3 [Leipzig 1711] 418/21). Wiewohl eindeutig datierte Zeugnisse fehlen, wird der Glaube in seinen Wurzeln antik sein (die Überlegungen Lawson's führen jedoch in die Irre). Als älteste Quelle zitiert J. Goar, Euchologion sive Rituale Graecorum ²(Venetiis 1730 [Graz 1960]) 548 ein Brieffragment des Cyrill v. Alexandrien an den Metropoliten v. Nauplios (!) u. Argos, das aber wohl gefälscht ist (vgl. ferner L. Allatius, De Graecorum hodie quorundam opinionibus: De templis Graecorum recentioribus [Coloniae 1645] 149/57; Du Cange aO. 4, 296f s. v. imblocatus; H. A. Daniel, Codex liturgicus 4 [1853; Nachdr. 1966] 592/6; neuere Arbeiten sind weniger ertragreich: G. F. Abbott, Macedonian folklore [Cambridge 1903] 211/3; Geiger, Art. Unverwest: Bächtold-St. 8 [1936/7] 1496f; C. G. Loomis, Folklore of the uncorrupted body: JAmFolklore 48 [1935] 374/8 u. ders., White magic [Cambridge, Mass. 1948] 43f).

IV. F.gesten u. F.riten. Ein F.gestus ist das Staubabschütteln gegenüber denen, die das Evangelium nicht hören wollen (Mc. 6, 11; Mt. 10, 14; Lc. 10, 11 u. Act. 13, 51; dazu Brun 91f u. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte ¹²[1959] 471). Das bestätigt auch Greg. Tur. v. patr. 4, 3 (MG Scr. rer. Mer. 1, 676, 1f): der hl. Quintianus schüttelt am Hause des Senators Hortensius den Staub von seinen Schuhen u. sagt: maledicta sit domus haec, et maledicti habitatores eius in sempiternum ... Ähnlich ist das Ausschütteln der Kleider Act. 18, 6 aufzufassen (vgl. Neh. 5, 13; Brun 102; ferner Horm. presb. ep. 10f [CSEL 35, 2, 578]). – Ein anderer F.gestus ist das Ausstrecken des linken oder seltener des rechten Armes. Darüber geben Heiligenleben des frühen MA Auskunft, zB. PsAudoin. v. Eligii 2, 19 (MG Scr. rer. Mer. 4, 710, 19f; Clavis 2094): tunc Eligius ... protensa ad eum manu dextra iaculum excommunicationis in eum terribiliter congessit. Ähnlich spricht Greg. M. dial. 3, 15 (172, 19 Moricca) von iaculum maledictionis u. Paul. Nol. ep. 43, 4 (CSEL 29, 366) sagt von Jesus bezüglich des Feigenbaums: percussit verbo oris sui (vgl. Orig. in Num. 13, 4 [PG 12, 670B]; Salv. gub. 3, 31 [MG AA 1, 30]; Regin. Prum. eccl. disc. 2, 411 [PL 132, 362A]). Der F. ist deutlich als Stichwaffe aufgefaßt. Das erinnert auffallend an die Defixion (s. Preisendanz: Bd. 8, 1); vgl. Theodrt. Cyr. h. rel. 1 (PG 82, 1304C/D). Der hl. Patrick verflucht einen Magier: elevavit manum suam sinistram in caelum et maledixit Recraidum. Dieser fällt sofort tot um (Probus v. Patric. 2 [Bedae opera 3 (Coloniae 1612) 239]); vgl. V. Declani 36 (2, 56 Plummer) u. Plummer aO. 1, 173*. Die irischen Heiligen benutzten beim F. auch kleine Glocken: V. Carthagi 58 (1, 193 Plummer): et maledicens s. Mochudu regem pulsavit manu sua parvum cymbalum super regem et super semen eius eqs. (vgl. V. Fechini 6 [2, 77_{11} Pl.] u. W. Stokes: RevCelt 23 [1902] 403_3 u. ebd. 20 [1899] 427). – Zu dem bei der Exkommunikation üblichen F.-ritus, der seine Parallele im jüd. Bann hat, vgl. Doskocil: o. Sp. 9. 18f. Wie die Gemeinschaft der magischen Kultur sich vom Frevler trennt, indem sie das F.wort spricht (vgl. auch Dtn. 27, 15/26), so die christliche, indem sie die vorgesprochene F.formel durch dreimaliges Amen oder Fiat, fiat oder Anathema sit bestätigt (vgl. Regin. Prum. eccl. disc. 2,

409 [PL 132, 360 C]; Pontificale G. Durandi 3, 8, 14, ed. M. Andrieu = StT 88 [1940] 613f). – Nach einem Ordo Gregors X fing man auch bei der Exkommunikation ein ungeregeltes Geläute an (Mabillons Ordo Romanus 13, 22 [PL 78, 1118 A]; vgl. E. Göller, Die päpstliche Pönitentiarie 1, 1 = Bibl. Preuß. Hist. Inst. Rom 3 [Rom 1907] 246).

V. Das mächtige Wort. Orig. in Num. h. 13, 4/7 (PG 12, 670C/75B) spricht im Anschluß an die Bileamgeschichte von der Macht des Wortes: Balaam non enim habebat potestatem vel artem verborum ad benedicendum, sed habebat ad maledicendum (671 C). Allerdings nimmt Origenes an, Bileam habe dabei Dämonen zu Helfern gehabt (vgl. ebd. u. 675 A). Wie Clem. Alex. strom. 1, 23, 154, 1 mitteilt, soll nach einer Geheimüberlieferung Moses den Ägypter nur durch das Wort getötet haben. Zum Vergleich beruft er sich auf Act. 5, 1/11, wo erzählt wird, wie Petrus durch sein Wort die Betrüger Ananias u. Saphira getötet habe. Moses vollbrachte die Tat durch das mächtigste Wort, das es gibt, den Namen Gottes. Nach Artapan. bei Eus. praep. ev. 9, 27, 24f. 26 (GCS 43, 1, 522) hat Moses auf gleiche Weise den Pharao getötet, ihn dann aber wieder lebendig gemacht (zu dieser Verbindung von Straf- u. Heilwunder s. o. Sp. 1179 u. u. Sp. 1254/6; vgl. Clem. Alex. strom. 1, 23, 154, 3; R. Ganschinietz, Art. Iao: PW 9 [1914] 712; Th. Hopfner, Art. Mageia: PW 14 [1928] 336, 15ff; 338, 20ff; ferner Lact. Plac. zu Stat. Theb. 4, 516; Actus Petr. c. Sim. 25f [AAA 1, 72f] u. Aug. c. Adim. 17 [CSEL 25, 1, 170]). Nach der griech. Passio Porphyrii mimi 6 (AnalBoll 29 [1910] 273) töten heidnische Priester durch ein Wort einen Stier. Die gleiche Tat wird in der Silvesterlegende vom jüd. Zauberer Iambri oder Zambri berichtet (vgl. W. Levison, Aus rheinischer u. fränkischer Frühzeit [1948] 402). Nach anderer Auffassung spricht Gott bzw. der Hl. Geist das Machtwort. Der Heilige gebraucht so auch die Formel: ‚im Namen Jesu' (vgl. F. Heitmüller, ‚Im Namen Jesu' [1903]; C. Clemen, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum [1916] 129f) oder er betet, Gott möge den Frevler vernichten (vgl. das F.gebet des Alexandros v. Kpel gegen Arius: Theodrt. Cyr. h. e. 1, 14, 7f [57 Parm.-Sch.] nach einem Brief des Athanasius; vgl. ebd. 1, 19, 1 [66] u. Sozom. h. e. 3, 4, 1 [GCS 50, 105, 5f]; anders die Interpolation in der Hist. rel. des Theodrt. Cyr. 1 [PG 82, 1301 C/D]; vgl. ein weiteres F.gebet des Mönchs Julianos gegen den Arianer Aster. Soph.: Theodrt. Cyr. h. rel. 2 [PG 82, 1324 A/B]). Vielfach treffen wir aber auch die alte magische Auffassung, nach der der Heilige kraft seiner eigenen Macht das vernichtende Wort spricht. Die ntl. Apokryphen u. späte Heiligenleben bieten Beispiele in reicher Fülle für den Topos, daß das Wort des Heiligen vernichtende Wirkung besitzt (sogar bis über den Tod hinaus: Rudolf. Fuld. v. Leobae 4 [MG Scr. 15, 123f]; vgl. PsAudoin. v. Eligii 2, 19/22 [MG Scr. rer. Mer. 4, 709/14]). Gegenüber der heidn. Antike hat das Schaden-, Krankheits- u. Strafwunder im Christentum eine unvergleichlich größere Bedeutung gewonnen (vgl. die Lit. bei Weinreich 56_3 u. o. Sp. 1243).

a. F. des mächtigen Menschen. 1. Sterbende, Eltern. Auch in den christl. Jahrhunderten weiß man vom F. Sterbender zu berichten. Der Bischof Praetextatus verflucht Fredegundis (Greg. Tur. h. F. 8, 31 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 398, 14f]). Reicher fließen die Nachrichten über den F. der Eltern. Heidnische Eltern verfluchen die christlich gewordenen Söhne (s. o. Sp. 1220). Der Eltern-F. bringt die Kinder in die Hölle (Apokalypse der hl. Jungfrau, ed. L. Delatte, Anecdota Atheniensia 1 [Liège 1927] 273, 19f; 282, 3). Urtümliche griech.-heidn. Vorstellungen sind bis in die Spätantike lebendig geblieben. Augustinus berichtet über eine Mutter aus Caesarea in Kappadokien, die ihre zehn Kinder wegen eines ihr angetanen Unrechts verwünscht hat. Im Sermo 322 (PL 38, 1443) trägt er aus dem libellus, den einer der Söhne namens Paulus aus Dank für die erfolgte Heilung verfaßt hat, folgendes vor: Als er (d. i. Paulus) noch zu Hause in Caesarea war, beschimpfte u. mißhandelte der ältere Bruder im Beisein seiner Brüder die Mutter. Sie aber beschloß, ihren mißratenen Sohn durch einen F. zu strafen: cumque ad sacri baptismatis fontem post gallorum cantus memorato filio suo iram dei (s. o. Sp. 1243f) imprecatura properaret, tunc ei nescio quis in patrui nostri similitudine, ut intellegitur, daemon occurrit ... ut omnibus (sc. filiis) malediceret, persuasit. Illa autem vipereis inflammata consiliis, sacrum fontem provoluta corripuit et sparsis crinibus nudatisque uberibus hoc a deo potissimum postulavit, ut extorres patria et circumeuntes alienas terras omne hominum genus nostro terreremus exemplo. Mox maternas preces efficax vindicta prosequitur. Die Mutter, die den schlimmen Ausgang ihrer Verwünschung

bereut, erhängt sich. Nach vielen Irrfahrten zu den Gräbern der Heiligen wird Paulus an der Memoria des hl. Stephanus geheilt. Für die Ausgestaltung der F.szene haben Erinys u. Klytaimestra Pate gestanden. Im Sermo 323 (PL 38, 1445f) spricht Augustinus über das Thema: parentum imprecationes in filios quam reformidandae, wobei er an Sir. 3, 11 anknüpft. Während der Predigt wird die Schwester des Paulus gleichfalls von den F.folgen geheilt (vgl. civ. D. 22, 8). Das Thema blieb bis in die Wundererzählungen des MA lebendig: V. Zenobii 7 (11. Jh.; ASS Mai 6, 53) berichtet vom F. einer heidn. Mutter gegen ihre fünf Söhne. Betrübt über die Erfüllung ihres Wunsches, bittet sie den Heiligen, obwohl noch Heidin, um Erbarmen. Zenobius heilt die Söhne; Mutter u. Söhne werden gläubig. Die Geschichte stammt gewiß aus dem Altertum. Nur die Aufhebung des F. durch Zenobius u. der Glaubenswechsel sind spätere Ausschmückung (zum Stilistischen vgl. Greg. Tur. h. F. 3, 12 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 108, 19]); vgl. ebd. ein zweites Wunder, das die Folgen eines Mutter-F. beseitigt. Noch ein griech.-orthodoxes liturgisches Gebet zählt unter den Möglichkeiten, wie ein Mensch zu seinem F. kommen kann, die Verwünschung durch Vater u. Mutter auf (vgl. H. A. Daniel, Codex liturgicus 4 [1853; Nachdr. 1966] 604).

2. Jesus, Heilige. Wie bei den Mohammedanern Mohammed als der große Flucher gilt, der F.- u. Strafwunder wirkt (vgl. Pedersen 93f), so bei den Christen viele Heilige. Deutliche Spuren einer derartigen Auffassung von der Macht u. dem Handeln des Heiligen zeigt schon das NT. Im Gegensatz zu der späteren Zeit tritt das F.- u. Strafwunder gegenüber dem Heilwunder zwar zurück, aber es ist doch schon vorhanden. Die daraus entstehenden theologischen Schwierigkeiten, die schon die Kirchenväter beunruhigt haben, sind nicht leicht zu lösen. Daß Jesus, der die Feindesliebe predigt, das F.- u. Strafwunder gegen Menschen, die ihn beleidigt haben, ablehnt, erweisen Überlieferungen wie Lc. 9, 51/6 oder Mt. 26, 53, worauf Brun 75 mit Recht verweist. Gleichwohl bleibt auch dann noch das einzige Wunder dieser Art rätselhaft genug: der F. über den Feigenbaum, der zu dem Zeitpunkt (vor dem Passahfest) keine Früchte tragen kann, wie Mc. 11, 13b, gegenüber Mt. 21, 18/22 die ältere Darstellung, ausdrücklich vermerkt (vgl. C. H. Hunzinger, Art. συκῆ: ThWb 7 [1964] 756f u. V. Reichmann: o. Sp. 664f). Schon Aug. s. 98, 3 (PL 38, 592f) fragt: quid arbor fecerat fructum non afferendo? quae culpa arboris infecunditas? (vgl. PsJoh. Chrys. h. de ficu: PG 59, 587); Paul. Nol. ep. 43, 5 (CSEL 29, 367) erkennt die Schwierigkeit, die in der Zeitangabe des Markus steckt. Die oft geäußerte Meinung, der ntl. Bericht habe ein Wortgleichnis in ein Tatgleichnis umgesetzt, wird schwerlich zutreffen (vgl. die von W. H. P. Hatch, The cursing of the fig tree: JPalOrSoc 3 [1923] 9f gesammelte Lit.; dazu kommen Brun 75f; H. van der Loos, The miracles of Jesus [Leiden 1965] 695f; E. Schwartz, Der verfluchte Feigenbaum: ZNW 5 [1904] 80/4 = Ges. Schriften 5 [1963] 42/7 hält die Geschichte für ein Aition). Apokryph wie dieses Strafwunder scheint das Jesuswort über den Sabbatarbeiter, das in Lc. 6, 4 Hs. D interpoliert ist: ‚Mann, wenn du weißt, was du tust, bist du selig, wenn du es nicht weißt, bist du verflucht u. ein Übertreter des Gesetzes' (vgl. Dtn. 27, 26; A. Resch, Agrapha = TU 30, 3/4 ²[1906] 45/8; Brun 70f). Die apokryphe Überlieferung kennt zahlreiche F.- u. Strafwunder Jesu. An erster Stelle steht das Kindheitsevangelium, das Thomas, der Israelit, geschrieben haben will. Es zeigt den Jesusknaben, wie er seine Spielgefährten u. seine Lehrer verwünscht u. an ihnen seine F.- u. Strafwunder wirkt, die er allerdings meist später durch ein Heilwunder wieder aufhebt (s. o. Sp. 1251; vgl. O. Cullmann bei E. Hennecke–W. Schneemelcher, Ntl. Apokryphen 1³ [1959] 290/9; A. de Santos Otero, Das kirchenslavische Evangelium des Thomas [1967] c. 3, 2; 4, 1f; 5, 1; [8, 2]; 14, 2; [15, 4]; 22: hier scheint ‚segnen' euphemistisch für ‚fluchen' verwendet zu sein). Mit diesen Wundern soll der Satz erhärtet werden: ‚denn jedes Wort, das es (d. i. der Jesusknabe) spricht, wird zu einer Tat' (c. 17, 2; vgl. 2, 1). Ein F.- u. Strafwunder aus den Mannesjahren Jesu überliefert Petrus Diac. loc. sanct. 5, 4 (CCL 175, 99) nach älterer Quelle (Itin. Egeriae?): Jesus verflucht eine im Bau befindliche Synagoge. – In der Apg., die das Wunderbare gegenüber den Evangelien vielfach zu steigern sucht, wird je ein F.- u. Strafwunder des Petrus u. Paulus berichtet: 5, 1/11 Petrus tötet durch sein Wort die beiden Gottesbetrüger Ananias u. Saphira (Aug. s. dom. in monte 1, 64 [PL 34, 1262]: nam et verbis apostoli Petri Ananias et uxor eius ... exanimes ceciderunt nec resuscitati sunt, sed sepulti;

vgl. Brun 78f; E. Haenchen, Die Apostelgeschichte [12][1959] 192/8); 13, 6/12 Paulus schlägt, allerdings nur auf Zeit, durch ein F.wort den jüd. Zauberer Bar Jesus-Elymas mit Blindheit, weil dieser den röm. Konsul Sergius Paulus vom christl. Glauben zurückzuhalten suchte (vgl. Brun 79; Haenchen aO. 335/47 u. Weinreich 57). Nach dem Bericht der Apg. wirken die Apostel die beiden Wunder in der Kraft des Hl. Geistes. Sie vergelten jedenfalls nicht eine persönliche Beleidigung, wie dies ntl. Apokryphen u. manche Heiligenleben von ihren Helden zu erzählen wissen. Nahe an einen F. streifen die Worte des Petrus an Simon Magus (Act. 8, 20/3; die Antwort des Simon zeigt dessen Angst vor dem Machtwort des Apostels [ebd. 8, 24]) u. des Paulus an den Schmied Alexandros (2 Tim. 4, 14; dazu Brun 106), an den Hohenpriester Ananias (Act. 23, 3; dazu Brun 102f; Haenchen aO. 566. 568f), an die Juden von Korinth (Act. 18, 6; dazu Brun 102), an die Aufwiegler der Galater (Gal. 5, 12; dazu Brun 105; vgl. Phil. 3, 2). – Die apokryphen Apostelgeschichten kennen zahlreiche F.wunder (vgl. Act. Joh. 84. 86 [AAA 2, 1, 192. 193]; Actus Petr. c. Sim. 2. 15. 32 [AAA 1, 46. 61f. 82f]; Act. Thom. 6/9 [AAA 2, 2, 108/12]; Brun 82/4). Die Hagiographie des Ostens u. des Westens, hier besonders die keltischen Länder mit Irland an der Spitze, erzählt von F.- u. Strafwundern gegen Menschen, aber auch gegen Tiere. Außer den von C. G. Loomis, White magic (Cambridge, Mass. 1948) 97/102, bes. 100ff. genannten Beispielen sei auf folgende verwiesen. Dem o. Sp. 1179 erwähnten F.wunder des Bellerophontes ähnelt die Erzählung des Theodrt. Cyr. h. rel. 1 (PG 82, 1296 B/1297 A) über F. u. Bestrafung unzüchtiger, wäschewaschender Mädchen durch Jakob v. Nisibis. Der Heilige verwünscht die Quelle u. verwandelt die Mädchen in alte Frauen. Später läßt sich der Heilige gnädig stimmen u. hebt den F. auf. Wenn Theodoret an diesem versöhnlichen Ende den Unterschied zwischen dem Ethos des NT u. dem AT (Hinweis auf das F.wunder des Elisaeus: 2 Reg. 2, 23f) herauszuarbeiten sucht, so ist ihm die Parallele der Bellerophontesgeschichte entgangen (auf die größere Milde des christl. F. weist er ebd. [1305 A/B] hin). Jakob v. Nisibis vermochte durch sein F.wort auch einen Felsbrocken in Stücke zu schlagen u. dadurch einen persischen Richter zu veranlassen, seinen ungerechten Stimmstein durch einen gerechten zu ersetzen (Theodrt. aO. [1297 A]; vgl. das F.wunder des Jakob gegen den Landesfeind: h. rel. 1. 21 [ebd. 1304f. 1432 C]; h. e. 2, 30, 11/4 [169f Parm.-Sch.]; vgl. P. Peeters: AnalBoll 38 [1920] 285/373). Greg. M. erzählt mehrere F.wunder: dial. 1, 10 (63f Moricca): der hl. Fortunatus schlägt einen sündigen Goten mit Krankheit. Nachdem der Sünder Reue gezeigt hat, wird er mit aqua benedicta geheilt. Der hl. Florentius spricht ein F.gebet gegen vier Mönche, die einen ihm ergebenen Bären getötet haben. Der F. geht in Erfüllung. Doch bereut der Heilige seinen F. (dial. 3, 15 [172, 8ff M.]; s. u. Sp. 1278f). Auf den F. des Paulus 2 Tim. 4, 14 greift der hl. Quintianus zurück (Greg. Tur. v. patr. 4, 1 [MG Scr. rer. Mer. 1, 675]; ebd. 4, 2 ein weiteres F.wunder). PsAudoin. v. Elegii episc. Noviom. erzählt von F.- u. Strafwundern (2, 19: das Wort des Heiligen verdankt seine Durchschlagskraft göttlicher Gnade [MG Scr. rer. Mer. 4, 710, 31f]; 2, 22: der F. des Heiligen über einen Nußbaum zeigt Verknüpfung mit dem NT [ebd. 713f]; s. o. Sp. 1253f). Von F. über Bäume (Weide, Dornstrauch) redet die mit Märchenmotiven durchsetzte griech. Vita des hl. Sisinnius u. Sisinnodorus (ed. L. Allatius, De templis Graecorum recentioribus ... [Coloniae 1645] 126f; lat. Übers. ebd. 129f; BHG 2401). Auch hier gleicht die Formulierung dem Jesuswort über den Feigenbaum Mc. 11, 14. Die meisten F.wundergeschichten überliefern die keltischen Heiligenleben. Verbindungen zum AT u. NT bestehen. Im irischen Leben des hl. Fechin v. Fore 43 (ed. W. Stokes: RevCelt 12 [1891] 349) verflucht der Heilige Kinder, die ihn durch Lärm stören (vgl. ebd. 30 [341]; vgl. W. Stokes: RevCelt 23 [1902] 403f; C. Plummer, Vitae Sanctorum Hiberniae 1 [Oxonii 1910] 173*f; Cross 402). Die Vita Patricii des Probus ist voll von F.- u. Strafwundern, Rachegebeten u. der Bedrohung mit dem Zorn Gottes (Bedae opera 3 [Coloniae 1612] 232. 233. 234/40). Der Heilige betet: Domine ... expelle perfidum hunc de praesenti saeculo et futuro; darauf wird der König Chairtic in einen Fuchs verwandelt: velut a diabolo raptus nusquam comparuit (ebd. 240). Auch hier wird mitunter an ntl. apokryphe Überlieferung angeknüpft (232: Kampf des Petrus u. Paulus gegen Simon Magus). Ähnlich wie Bellerophontes fruchtbares Ackerland in Einöde verwandelt (s. o. Sp. 1179), so Patricius (ebd. 240). Er bestraft einen Habgierigen, der

ihn um zwei seiner Rinder seines Wagens gebracht hatte (s. o. Sp. 1185). Der hl. Meneleus verflucht die Königin Brunichildis, die ihn hinrichten wollte (V. Menelei 2, 10 [MG Scr. rer. Mer. 5, 153, 34f]).

b. F.wort u. Steinigung. Auch die Christen wissen, daß F.wort u. sakrale Steinigung miteinander verwandt sind: Cypr. op. et eleem. 22 (CSEL 3, 1, 390): der Teufel spricht von seinen Anhängern: ac nisi editio honesta successerit, conviciis ac sibilis eiciuntur et furore populari nonnumquam paene lapidantur; vgl. ferner den aufschlußreichen Abschnitt Hier. ep. 52, 17, 1f (CSEL 54, 440). In der Sammlung der Aussprüche des hl.' Makarios nr. 23 (PG 34, 249f = 65, 272 B/C), der Quelle für den Zusatz im 9. Kap. der zweiten lat. Bearbeitung u. Übersetzung der Historia monachorum des Palladius (PL 74, 356f), gibt der Heilige einem Mann, der Mönch werden will, folgenden Rat: vade ad sepulcra mortuorum et quam plurimis iniuriis, multis conviciis ac maledictis etiam et lapidibus eos detestare, ut provocati irritentur adversus te. Am anderen Tag soll er die Toten segnen. Auf F. u. Segen antworten sie aber nicht. Ebenso müsse er gegenüber Lob u. Tadel unempfindlich sein. – Die Steinigung von Gräbern fluchwürdiger Personen des AT war im 6. Jh. nC. im Hl. Land noch üblich: PsAnton. Plac. 31 (CCL 175, 144): über das legendäre Grab Goliaths (vgl. ebd. 168 die Erinnerung an den F. Davids gegen das Gebirge Gelboa: 2 Sam. 1, 21); Petr. diac. loc. sanct. 5, 5 (CCL 175, 99): über das Grab der Königin Jezabel. Richer. gesta Senon. eccl. 1, 22 (MG Scr. 25, 267) berichtet in einer Wundergeschichte folgendes: ‚Als der Mönch dem Besessenen den Reliquienschrein auf den Kopf gestellt hatte, schrie der böse Geist: Ich Unglücklicher, welch großen Steinhaufen hast du auf meinen Kopf gehäuft; nimm ihn weg, denn er quält mich schrecklich' (von A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen des MA 2 [1909] 556 erwähnt). Für den Bösen wirkt die Segenskraft des Heiligen als F.kraft. Nach Pettazzoni 11 suchte man durch den Steinwurf dämonische Besessenheit zu vertreiben. Im Qorān heißt der Teufel regelmäßig der zu Steinigende (vgl. Pedersen $99f_2$; Pettazzoni 35; zur Steinigung von Gräbern bei den Arabern vgl. Pettazzoni 36f). Apollonios v. Tyana hatte den Ephesern im Kampf gegen den Pestdämon zugerufen: Steinigt den Gottesfeind (Philostr. v. Apoll. 4, 10 [1, 130 Kayser]). – Die sakrale Steinigung, von den Juden gegen Christus u. einige Apostel, von den Heiden manchmal gegen Märtyrer angewendet, haben die Kirche u. der christl. Staat wohl aus diesem Grunde nicht übernommen (s. o. Sp. 1238 u. 1221). Nur selten ist die Steinigung eines Häretikers überliefert (vgl. Pettazzoni 10f; die Arianer steinigen Angehörige der Großkirche: Theodrt. Cyr. h. e. 5, 9, 4 [289 Parm.-Sch.]). Der von Papst Clemens IV exkommunizierte König Manfred wurde nach seinem Tode von Soldaten des siegreichen Karl v. Anjou noch in seinem Grab gesteinigt; dazu Pettazzoni 1/8; zu imblocare im MA vgl. Du Cange, Gloss. med. et inf. latinitatis s. v.-Steinigung als Jenseitsstrafe für einen pflichtvergessenen Bischof nennt die Apc. Paul. 35 (2, 555 Hennecke-Schneem.).

c. Apopompe u. Epipompe. In der Ankündigung des letzten Gerichts sagt Jesus nach Mt. 25, 41 zu denen, die keine Nächstenliebe u. damit keine Gottesliebe zu Lebzeiten geübt haben: πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ οἱ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ. Das F.-wort gibt hier den Bannungsort zugleich mit an. – Die Dämonen werden teilweise durch Schelten u. F. abgewehrt, wobei meist Apopompe u. Epipompe zusammengehen (zum Exorzismus vgl. K. Thraede: o. Sp. 59f. 95f. 111f). Heidnische u. christl. Epipompe verbindet Greg. Naz. (carm. 2, 1, 55, 7f [PG 37, 1400]; auch auf einem Amulett erhalten: vgl. Kaibel nr. 1140b; R. Heim, Incantamenta magica graeca latina: JbbKlPh Suppl. 19 [1893] 521 nr. 163: ἐς λεῖμα θαλάσσης ἠὲ κατὰ σκοπέλων ἠὲ συῶν ἀγέλην; zum letzteren vgl. Mc. 5, 11/3 u. Theodrt. h. rel. 21 [PG 82, 1448 D]; zum Heidnischen o. Sp. 1198). Auf der Bleitafel von Trogir (CIL 3, 2 p. 961 = ILCV 2389) wird ein Dämon angeredet, dem Gabriel befohlen hat, ut silvestria loca collamontia opteneris. In dem von A. Kropp herausgegebenen Lobpreis des Erzengels Michael (Bruxelles 1966) 34 steht folgender F.bann: v. 142f: ‚Der F. (ἀνάθημα), der hervorkommt aus dem Munde des Vaters u. des Sohnes u. des hl. Geistes, er komme über euch u. zerstöre euch. Wohlan. Schnell.' Zuvor war das Wasser u. Öl zu Heilzwecken gesegnet worden. Die feindlichen Kräfte, wie Krankheit, Zauber, Untat, dämonische Kunst, Befleckung, Bezauberung, sollen vertrieben werden; vgl. L. Delatte, Un office byzantin d' exorcisme = MémAcBelge 52, 1 (Bruxelles 1957) 144 u.

Reg. s. v. ἀνάθεμα, κατάρα u. Ableitungen. – Für antik-heidnischen Glauben waren Dämon u. Tier oft dasselbe Wesen. Auf antike Wurzeln gehen sicher die Tierprozesse des MA mit ihren Malediktionen zurück (zur Tierbeschwörung s. F. Pfister: o. Bd. 2, 175, wo A. Franz, Die kirchl. Benediktionen des MA 2 [1909] 144ff übersehen ist). Mit Recht lautet im MA der Ausdruck für die Tierverwünschung Excommunicatio, da excommunicare ursprünglich mit Anathem u. Bann eng verbunden ist; vgl. zB. ASS Oct. 6, 381 nr. 18f: rogatus ... Mauritius ... ut omnes lupos sententia excommunicationis malediceret; er spricht ein F.gebet zu Jesus u. Maria (vgl. Franz aO. 2, 145f. 152; A. Hermann, Art. Fliege: o. Sp. 1122; ethnologische Parallelen zur Tier-Apopompe nennt Weinreich 164_4). Wie in anderen F.formeln wurden auch bei der Tiermalediktion Beispiele aus dem AT u. NT sowie der Profangeschichte herangezogen (vgl. Franz aO. 2, 155f). Man verwünscht die schädlichen Insekten in Wüsteneien (vgl. die Bannformel der griech. Kirche gegen Ungeziefer bei J. M. Heineccius, Abbildung der alten u. neuen griech. Kirche 3 [Leipzig 1711] 466f: ‚weichet in die Wüste u. zu unfruchtbaren Bäumen‘; zu der heidn. Formel s. o. Sp. 1198; Franz aO. 2, 141_3. 143; E. L. Rochholtz, Aargauer Besegnungen: ZsDtMyth 4 [1859] 119/21). Nach O. Weinreich, Religiös-ethische Formen der Epipompe: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger = ACh ErgBd. 1 (1939) 291/308, bes. 297f haben die Christen die Epipompe der Übel auf Feinde vermieden. Sie wird aber in der Volksreligion weit häufiger vorgekommen sein als unsere meist literarisch anspruchsvollen Quellen ahnen lassen (vgl. zB. Kropp, Zaubert. 2, 163f: Gebet eines Gregorius, das als Phylakterion diente). Ein Beweis sind erhaltene Epipompe-Gebete aus der Epoche der neuzeitlichen Glaubenskriege (vgl. Rochholtz aO. 139f; zur Apopompe u. Epipompe von Gewittern ebd. 133).

d. Bedingte Selbstverfluchung im Schwur, der Meineid. Schon im Spätjudentum wurden Stimmen laut, die zu einer Verwerfung des Schwurs führen konnten (vgl. M. Dibelius – H. Greeven, Der Brief des Jakobus [10][1959] 228f; G. Strecker, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen = TU 70 [1958] 142_2). Gleichwohl hielten Sekten, wie die Essener, an einem Eid bei der Einweihung fest (s. o. Sp. 1238). Nach Mt. 5, 33/7 verwirft Jesus den Eid grundsätzlich (vgl. Brun 129/31; ferner Jac. 5, 12; dazu Dibelius-Greeven aO. 228/32). Die bedingte Selbstverfluchung ist beim Eid zu Jesu Zeit üblich. Mc. 14, 71 berichtet von Petrus: ὁ δὲ ἤρξατο ἀναθεματίζειν καὶ ὀμνύναι (vgl. Mt. 26, 74); Act. 23, 12/4. 21 erzählt von den mehr als vierzig Juden, die sich durch fluchgesicherten Eid verschworen hatten, Paulus zu töten (vgl. E. Seidl, Art. Συνωμοσία: PW 4A, 2 [1932] 1447, 5/29 u. o. Sp. 1237). Wichtiger sind die beiden hypothetischen Selbstverfluchungen des Paulus Gal. 1, 8f u. Rom. 9, 3. Der Apostel bezeugt hier seine unbedingte Hingabe an die Wahrheit des Evangeliums u. seine Liebe zu den getrennten Brüdern, den Juden, für deren Rettung er, wenn es möglich wäre, selbst den F. von Christus weg auf sich nehmen will (vgl. Brun 105. 126/9). Paulus leistet 2 Cor. 1, 23 einen Schwur, wobei er ihn mit der Formel: ‚Ich rufe Gott zum Zeugen auf gegen meine Seele‘ sichert (Deissmann, LO[4] 258 vermutet ein griech. Vorbild, wie etwa Ditt. Or. 2 nr. 532, 28f). Die Geschichte des Schwurs kann hier nicht dargestellt werden (zum NT vgl. Brun 131/3; zur späteren Entwicklung Seidl 2, bes. 36/43). In gnostischen Sekten gab es wie in jüdischen einen Eid vor der Einweihung. Die Gnostiker suchten damit ihre Geheimoffenbarungen zu schützen (zu Justinus vgl. Hippol. ref. 5, 23, 1f: φρικτοῖς καταδήσας ... ὅρκοις; diese Worte weisen auf die bedingte Selbstverfluchung; ähnlich Theodrt. h. rel. 3 [PG 82, 1336f]: ὅρκοι ... δείματος παντὸς γέμοντες; vgl. ferner Hippol. ref. 5, 24, 1f; 5, 27, 1f; praef. 3f [GCS 26]). Die Contestatio am Anfang der pseudoklementin. Homilien verwendet eine derartige Schwurformel vielleicht nur literarisch, wobei der Schwur wie der pseudepigraphische Petrusbrief zu den Mitteln gehört, die Bedeutung der Schrift zu erhöhen (vgl. Strecker aO. 137/45). Der Eid enthält eine Anrufung von Himmel, Erde, Wasser u. Luft (2, 1; 4, 1 [3f Rehm]) u. die bedingte Selbstverfluchung, durch die sich der Eidleistende bei Bruch seines Versprechens die Feindschaft des Alls, des Äthers u. des über allem thronenden Gottes anflucht; er will zum κατάθεμα im Leben u. im Tode werden u. ewige Strafen erdulden (4, 2f; vgl. Strecker aO. 143f). Hier ist die antike F.formel ins Gnostische umgesetzt. Mit vergleichbaren Eidformeln sichern die christl. Konvertiten ihre Abschwörungsformeln, wie Abschwörungsformeln für Manichäer u. für

Juden zeigen. Der Konvertit wünscht sich bei Rückfall in den alten Glauben, daß ihn die F. des Deuteronomiums, der τρόμος des Kain u. die Lepra des Giezi, treffen sollen, ferner die Strafen, die das Gesetz für dieses Vergehen bestimmt hat (vgl. Cod. Theod. 16, 8, 1; Mommsen, StrR 611), u. im zukünftigen Leben Anathem u. Katathem sowie die Gemeinschaft mit Satan u. den Dämonen (vgl. A. Brinkmann: RhMus 51 [1896] 274f; Cumont 469, 18/22; 472_{23}). Sehr ähnlich lautet die bedingte Selbstverfluchung im Eid der Nov. Iust. 8 aE. (Corp. iur. civ. 3, 91); vgl. die Formel bei Martène 454f u. die große griech. Abschwörungsformel gegen die Manichäer: PG 1, 1469D (auch bei A. Adam, Texte zum Manichäismus = KlT 175 [1954] 103) sowie Pontific. G. Durandi 3, 9, 9, ed. M. Andrieu = StT 88 (1940) 618f. Auch die Arianer kannten den Eid beim Übertritt zu ihrem Bekenntnis (vgl. Theodrt. Cyr. h. e. 4, 13, 1; 4, 19, 10 [232. 244 Parm.-Sch.]). – Die Kirchenväter wissen, daß F. u. Schwur zusammengehören: Aug. en. in Ps. 7, 3 (CCL 38, 38): iurare videtur per exsecrationem, quod est gravissimum iuris iurandi genus, cum homo dicit: si illud feci, illud patiar [Hinweis K. Preisendanz]; Aug. quaest. hept. Gen. 77 (CCL 33, 30): fiat execratio inter nos et inter te, id est iuratio quae maledictis obstringit, quae accidant ei qui peieraverit (vgl. quaest. hept. Num. 11 [CCL 33, 239]). In der moralischen Unterweisung stehen F. u. Schwur oft zusammen (zB. Tert. pud. 19, 24; Cypr. ad Quirin. 3, 12f [CSEL 3, 1, 125f]; bon. pat. 16 [ebd. 408] u. die unechten koptischen Akten des Konzils von Nizäa; vgl. F. Haase, Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa [1920] 36. 61). – Den Glauben, daß die Selbstverwünschung bei Meineid tatsächlich eintritt, beweist die Erzählung des Eusebius h. e. 6, 9, 4/8 von den drei Verleumdern des hl. Narzissus von Jerusalem: Gott bestraft sie mit der Todesart, die sie sich selbst angewünscht haben (Talion). Das Conc. Tolet. IV vJ. 633 cn. 75 (1, 241 Bruns) sagt von denen, die dem gotischen Königshaus in Spanien einen Meineid leisten: nec metuunt volumen illud iudicii dei, per quod inducitur maledictio multaque poenarum comminatio super eos, qui iurant in nomine dei mendaciter. Anschließend erklärt das Konzil den Meineid für ein sacrilegium, d. h. für einen Sakralfrevel, da der Meineid der Bruch eines Gott gegebenen Versprechens sei (1, 242 Bruns; zu sacrilegium s. o. Sp. 1192). In der Spätantike geht man bisweilen dazu über, statt Gott den Heiligen in der bedingten Selbstverfluchung zu nennen: Greg. Tur. glor. conf. 91 [MG Scr. rer. Mer. 1, 806): et statim (sc. presbiter Arboastis) ponens manus super sanctum sepulcrum dixit: huius sancti virtute oppraemar, si aliquid falsi loquor ...; anders der Vertragseid bei Greg. Tur. h. Franc. 9, 20 (MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 439, 15f): iudicio dei ferear, si de his quicquam transcendero ... In den aus dem späten Altertum bekannten Eidesurkunden auf Papyrus fehlt die F.sanktion (vgl. Seidl 2, 134. 136); nur die koptischen Urkunden weisen sie wieder auf (vgl. Seidl 2, 146. 147_1. 159). – Die Kirchenväter sprechen öfter gegen den Eid oder gegen leichtsinniges Schwören: Cypr. ad Quirinum test. 3, 13 (CSEL 3, 1, 126): Florilegium aus der Hl. Schrift ‚Non maledicendum'; Athan. pass. et cruce dom.: PG 28, 185f, bes. 189 C (die Echtheit der Predigt ist umstritten; Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 820f zitiert sie als athanasianisch); vgl. Const. apost. 7, 3, 4 (1, 392 Funk); die koptischen Lehrsprüche 53, ed. Haase aO. 61 verbieten Schwören u. Fluchen; Salv. gub. dei 3, 31f (MG AA 1, 30) warnt vor Schwören u. Fluchen. Auch Markioniten scheinen den Schwur verworfen zu haben (vgl. A. von Harnack, Marcion = TU 45 [2][1924; Nachdr. 1960] 292*f_1).

e. F.formeln. Die Offenbarungsschriften des AT u. NT sind für die Begründung des F. Vorbild u. Grundlage. Juden u. Christen haben sich von hier zur Ausgestaltung ihrer F.formeln anregen lassen. Wollten sie ihrem F. Ansehen u. Durchschlagskraft verleihen, so griffen sie auf Musterfälle im AT u. NT zurück. Die Anathema-Formel, die Paulus 1 Cor. 16, 22 u. Gal. 1, 8f anwendet, ist die bekannteste u. nicht zuletzt wegen ihrer lapidaren Kürze oft gebraucht worden (vgl. H. Schlier, Der Brief an die Galater [12][1962] 39f). Noch das erste vatikanische Konzil benutzt sie (vgl. H. Denzinger, Enchiridion symbolorum [32][1963] nr. 3021/43 u. ö.). Dabei wählt man oft die schon 1 Cor. 16, 22 u. Gal. 1, 8f vorkommende Formulierung: si quis ... (non) confitetur, anathema sit (zB. Tert. praescr. haer. 6, 5 nach Gal. 1, 8; Eus. Verc. trin. 6, 17, 1/14; 22 [CCL 9, 89/91. 92]; Hier. ep. 15, 3, 2 [CSEL 54, 65]; Rufinus: CCL 20, 299 s. v. anathema; PsProsp. anathematismata: PL 65, 23/30; PsAsclep. ep. ad Petr. Full. 8/10 [CSEL 35, 1, 216f]). Papst Damasus conf. fid. cath. (vgl. Clavis 1633 zu ep. 4) wechselt mit: ana-

thematizamus eos, qui ... Seltener gebraucht man die lat. Übersetzung: maledictus, qui ... (non) confitetur (zB. Eus. Verc. trin. 6, 15, 1/31 [CCL 9, 84/8]; in Anlehnung an Dtn. 27, 15/26, wo das Volk den F. durch Amen bekräftigt, schreibt Eusebius hinter den Verwünschungen jeweils: fiat, fiat: trin. 6, 15, 1/31; vgl. 6, 16, 1/10 [ebd. 84/8. 88f]). Die Häretiker haben die Anathema-Formel benutzt, so ein Schüler des Nestorius, der die zwölf Gegenanathematismen gegen Cyrill verfaßt hat (vgl. E. Schwartz: SbMünchen 1922, 1). Darauf antwortete Marius Mercator mit einer Widerlegung (PL 48, 909/32). Auch Grabschriften weisen diesen F. auf (ILCV 3857/58A). – Am Ende des Altertums wurden die F.formeln ausführlicher (vgl. aber schon Act. Joh. 84 [AAA 2, 1, 192]) u. grausamer. Derartige gehäufte Verwünschungen liest man in Abschwörungsformeln (s. o. Sp. 1260f), im Grabschutz-F., in F., die Testamente u. Stiftungsurkunden sichern sowie besonders in den frühmittelalterlichen, aber wohl auf spätantike Vorbilder zurückgehenden Exkommunikationsformularen (vgl. Regin. Prum. eccl. disc. 2, 409/12 [PL 132, 360/2]; H. Leclercq, Art: Ananie et Saphire: DACL 1, 2, 1896f; Michel 1933f; St. Baluze [1677]: PL 87, 944/54; Martène 3, 434/41). In griech.-kleinasiatischen Grab-F. des 3. Jh. nC. begegnen Formeln, wie ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν (ζῶντα) Θεόν; δώσει λόγον τῷ Θεῷ; ἕξει (ἔχει) πρὸς τὸν Θεόν; τὸν Θεόν σοι. Sie sind christlich, wie W. M. Calder gezeigt hat (Anatolian Studies pres. to W. H. Buckler [Manchester 1939] 15/26; vgl. MAMA 7, 37*f. 42*f; 8 nr. 255). In anderen Grab-F., meist erst aus dem 6. Jh., wird dem Grabschänder die Lepra des Naaman u. Giezi angewünscht (vgl. H. Leclercq, Art. Giezi: DACL 6, 1, 1244f u. ebd. 8, 1, 275; ILCV 1293. 3866; H.-J. Horn, Giezie u. Simonie: JbAC 8/9 [1965/66] 189/202, bes. 192f). Die Lepra des Naaman kommt auch in verschiedenen Testaments-F. vor (s. u. Sp. 1270). Der Aussatz als F.wunsch begegnet bereits im Alten Orient (vgl. Steinmetzer 243). In christlichen Rachegebeten wird auch mit der F.sichel des Zacharias gedroht (Sach. 5, 1/4; vgl. Kropp, Zaubert. 2, 239f). Neben dem τρόμος des Kain (s. o. Sp. 1261) soll den Grabschänder das Los des Ananias u. der Saphira treffen (vgl. H. Leclercq: DACL 1, 2, 1896f) oder das Ende des Judas (vgl. H. Leclercq: DACL 8, 1, 272_3. 273; ebd. 4, 1, 570f; ILCV 3844/51. 3853. 3855f). In Anlehnung an Act. 1, 15/20 werden auf den Sünder die F. des 108. (109.) Psalms herabgefleht (vgl. H. Leclercq: DACL 8, 1, 272_3; ILCV 3861). Den nämlichen Wunsch hat König Chilperich gegen Praetextatus, Bischof von Rouen (Greg. Tur. h. Franc. 5, 18 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 223]; vgl. Conc. Tur. II vJ. 567 cn. 25 [CCL 148A, 193]). Ein weiterer Typos u. Topos sind die F. der 318 Väter des Konzils v. Nizäa (vgl. P. Paris-M. Holleaux: BullCorrHell 9 [1885] 83f [MAMA 8 nr. 428]; H. Leclercq, Art. Bonusa: DACL 2, 1, 1055/7; Michel 1933f; ILCV 3856; Parrot 138). Zahlreiche Verwünschungen, die teilweise mit heidnischen übereinstimmen, hat Gregor v. Nazianz in seine Grabepigramme aufgenommen; vgl. zB. die Vergeltungswünsche: epigr. 41 (PG 38, 104 A); Anth. Pal. 8, 170, 6; 186, 1f; 205; 208, 3f; 225; 231; 245; auf den Zorn der Toten wird ebd. 193, 3; 198, 2 u. 227, 2 angespielt; 199, 1 wird die Verfolgung durch die Erinyen angedroht. – Das Testamentum S. Leudegarii (7. Jh.; Echtheit umstritten; vgl. Clavis 1078) verknüpft Judas mit Verfluchten des AT (CCL 117, 515f): cum Iuda traditore domini ... aeternaliter damnandum, cum Dathan et Abiron ... nisi digna satisfactione resipuerit ... in perpetuum puniendum. Der erste Kanon der spätantiken pseudoapostolischen Lex canonica enthält den F.: ... partem habet cum Iuda proditore et constituatur cum Iudaeis dei interfectoribus; c. 7: reus erit gehennae ignis; cn. 18: cum diabolo condemnatus est (ed. F. X. Funk, Didascalia et Const. apost. 2 [1905; Nachdr. 1962] 150/3; zum Alter der Schrift vgl. ebd. 37*f). In der Spätantike kommt auch das aramäische Maranatha, das Paulus 1 Cor. 16, 22 neben anathema gebraucht hat u. dessen Sinn die Christen wohl später nicht mehr ganz verstanden, als F.formel vor (vgl. K. G. Kuhn: ThWb 4 [1942] 470 u. ö. mit Hinweis auf CIG 4, 9303 u. den cn. 75 des 4. Konzils von Toledo [1, 243 Bruns]: anathema maranatha, hoc est: perditio in adventu domini sit; ähnlich die Formel: PL 87, 947B = Regin. Prum. eccl. disc. 2, 412 [PL 132, 362B]; vgl. Priscill. tract. 1, 28 [CSEL 18, 24]). – Umfangreicher sind die im Ritus excommunicandi verwendeten Formulare, die von Baluze aO. u. Martène aus Handschriften gesammelt wurden. Neben den bereits genannten Gestalten des NT wird hier auch Pilatus genannt (dazu vgl. Martène 3, 434). Auch die F. des Deuteronomiums in ihrer Gesamtheit fleht man auf das schul-

dige Haupt (Exkommunikationsformel: PL 87, 947 A/B. 948 B). Die große Formel, die Martène 3, 440f aus einer Handschrift des MA mitteilt, sei als Beispiel etwas gekürzt angeführt. Sie zeigt, wie in ein liturgisches Dokument archaische F.vorstellungen u. F.wünsche des Schadenzaubers, vermischt mit den eindrucksvollen F. des Dtn. 28, 15/68, eingedrungen sind. In diesem u. verwandten Dokumenten werden als Typoi des verfluchten Menschen neben den bekannten Gestalten des AT u. NT besonders bestimmte röm. Kaiser erwähnt, die als Christenfeinde galten. Diese Tatsache allein dürfte schon beweisen, daß die genannten Exkommunikationsformulare in ihrem Kern aus der Spätantike stammen: Ex auctoritate Dei omnipotentis ... excommunicamus et anathematizamus et a sancta ecclesia sequestramus illos N., ut non habeant partem cum deo nec cum fidelibus suis, nisi aliquo modo † reddiderint † (resipuerint? vgl. zB. die Formel bei Studtmann 264_5 u. o. Sp. 1264) et si in nequitia sua persistere voluerint. Maledicat illos deus omnipotens et omnes sancti eius maledictione perpetua (s. o. Sp. 1246) qua maledictus est diabolus et angeli eius. Damnentur cum Juda traditore et Juliano apostata. Pereant cum Datiano (vgl. B. de Gaiffier, Sub Daciano praeside: AnalBoll 72 [1954] 378/96 [Hinweis B. Kötting]; dadurch wird die spanische Herkunft der Formel wahrscheinlich) et Nerone. Iudicet illos dominus sicut iudicavit Dathan et Abiron ... deleantur de terra viventium nec ultra fiat memoria eorum (zur damnatio memoriae s. o. Sp. 1248). Veniat mors turpissima super illos et descendant in infernum viventes. Deleatur semen eorum de terra (s. o. Sp. 1248); pauci et mali fiant dies eorum. Fame et siti et nuditate et omni angustia pereant. Omnem miseriam et pestilentiam et cruciatus habeant. Omnes possessiones illorum sint maledictae, nulla eis benedictio nec oratio proficiat, sed in maledictionem convertantur (s. o. Sp. 1166 u. u. Sp. 1278). Maledicti sint semper et ubique: m. s. nocte et die et omni hora; m. s. dormientes et vigilantes, m. ieiunantes et manducantes et bibentes; m. s. loquentes et tacentes; m. intus et foris; m. in agro et in aqua; m. a vertice capitis usque ad plantas pedum. Oculi eorum caeci fiant, aures eorum surdescant, os eorum obmutescat, lingua faucibus adhaereat (vgl. zB. Verg. Aen. 2, 774; 3, 48; 4, 280), manus non palpent nec pedes illorum ambulent. Maledicta sint omnia membra corporis illorum. Maledicti stando, iacendo, sedendo, maledicti hic in perpetuum. Ähnlich wie hier wird in dem Exkommunikationsformular: PL 87, 954 A/B der ganze Weltraum verschlossen; alle Tätigkeiten u. Körperteile trifft einzeln der F. (eine andere ausführliche Formel hat L. Sterne im 55. Kap. seines Tristram Shandy mitgeteilt [Hinweis S. Corsten]). Defixionen, die gleichfalls den heidn. Grab-F. von Salamis beeinflußt hatten (s. o. Sp. 1201), waren hier Vorbild. Auch bei Regin. Prum. eccl. disc. 2, 412 (PL 132, 362 B) wird der Verfluchte, sein Besitz u. seine Nachkommenschaft in archaisch-magischer Weise verwünscht. Gegenüber derartigen F.katalogen wirken die F. spätantiker Konzilien fast farblos (vgl. zB. Conc. Tolet. IV cn. 75 [1, 243 Bruns]; Conc. Tolet. V cn. 2 [1, 247 B.]). – Wohl nur für Irland scheint bisher der F.wunsch nachgewiesen: utinam illa manus, que defensorem ecclesiarum ... iugulavit, ex latere suo caderet (V. Maedoc 43 [2, 157 Plummer]; vgl. V. Mochoemog 18 [2, 173 Pl.]). Vorbild war Hiobs bedingte Selbstverfluchung: Job 31, 21f (vgl. Plummer aO. 1, 174^*_2). Zum F.wunsch der Unverweslichkeit s. o. Sp. 1249.

VI. Aufgaben des F. a. Kirchenzucht, Lehre. Der F. war das stärkste Mittel, die Kirchenzucht u. die Reinheit der Lehre zu sichern (über die Kirchenzucht der frühen Kirche im 1. u. 2. Jh. urteilt H. von Campenhausen, Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht ²[1963] 135/62 sehr zurückhaltend). Alle Stellen des NT, die auch nur von ferne hierher gehören können, hat Brun 90/111 besprochen (vgl. bes. Mt. 18, 15/7: wohl kein echtes Jesuswort, sondern jüdisch; Act. 5, 1/11; 8, 20f; 13, 6/12; 1 Cor. 16, 22 u. Gal. 1, 8f; 1 Cor. 5, 3f u. 1 Tim. 1, 20). Bei Griechen u. Juden hatte der F. auch eine Aufgabe im Kult. Eine vergleichbare Funktion kam dem F. vielleicht auch in der urchristlichen Liturgie des Herrenmahles zu (vgl. G. Bornkamm, Das Anathema in der urchristl. Abendmahlsliturgie: Das Ende des Gesetzes = Beitr. z. evang. Theologie 16 [1952] 123/32; Hunzinger 16ff). Viele Jahrhunderte später kennt die griech. wie die lat. Kirche je einen Tag im Jahr, an dem ein F.formular in der Liturgie vorgetragen wird: Die griech. Kirche u. ihre Schwesterkirchen feiern am ersten Fastensonntag, dem Sonntag der Orthodoxie, den Gedenktag der Wiederaufrichtung der Bilder (seit 843 nC.). Sie spricht dabei seit jenem Jahr den Segen über die Bekenner der Rechtgläubig-

keit u. das dreimalige Anathem über die Häretiker (vgl. H. A. Daniel, Codex liturgicus 4 [1853; Nachdr. 1966] 216. 219f; N. Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orient. et occid. 2² [Oeniponte 1897] 101/18; vgl. 1² [ebd. 1896] 98.182; A. Michel, Die jährliche Eucharistia nach dem Bildersturm: OrChr NS 12/4 [1925] 151/61). Seit dem 13. Jh. wurde in Rom am Gründonnerstag die Bulla In coena domini verlesen, eine Litanei von F. gegen die Häretiker u. Bullenfälscher, gegen ungerechten Steuerdruck, Gefangennahme, Beraubung oder Hinhaltung der Rompilger sowie Lieferung von Kriegsmaterial an die Sarazenen (Klemens XIV ließ 1770 ihre Verkündigung einstellen; vgl. E. Göller, Die päpstliche Pönitentiarie 1, 1 = Bibl. Preuß. Hist. Inst. Rom 3 [Rom 1907] 242/75; 2, 1= ebd. 7 [Rom 1911] 190/208). Verbindungen zwischen diesen öffentlich verkündeten F. des MA u. antiken waren sicher vorhanden, nur sind die Zwischenglieder nicht mehr im einzelnen nachweisbar. – Wie antike Sakralgesetze durch F. gesichert wurden (s. o. Sp. 1204f), so die Lehrentscheidungen der Konzilien, später auch die bindenden Verordnungen der Päpste. Zahlreiche dogmatische Schriften der Kirchenväter tragen am Ende die Anathema-Formel, um so die unveränderliche Wahrheit ihrer verkündeten Glaubenslehren allen deutlich zu machen (Cyrill. Alex. stellte um 430 nC. zwölf Anathematismen zusammen, die ein Schüler des Nestorius zu widerlegen suchte; vgl. G. Jouassard: LThK 1 [1957] 495f; vgl. ferner Fulg. de fide ad Petr. 87 [CCL 91 A, 760]). Im Laufe der Zeit scheint das kirchliche Anathem fast gleichberechtigt neben das Wort Gottes zu treten. Syrische Jakobiten (12. Jh.) sprechen vom Sünder, qui transgressus est verbum dei et anathema (vgl. H. Denzinger, Ritus Orientalium 1 [1863; Nachdr. 1961] 450f). Das Anathem trifft vielfach unterschiedslos die beanstandeten Lehren u. ihre Bekenner. Im Glaubenskampf wird die Waffe des F. stumpf. Die traurige Lage beklagt im 4. Jh. Hilar. Pict. ad Constantium 5 (CSEL 65, 200f): dum alter alteri anathema esse coepit, prope iam nemo Christi est ... paenitentes defendimus, defensos anathematizamus, aut in nostris aliena aut in alienis nostra damnamus.

b. Schutz des geschriebenen Wortes. Fast genau so alt wie das Anathem gegen die falsche Lehre ist die fluchgesicherte Formel, die Änderungen am überlieferten Text verbietet. Das aufgezeichnete Evangelium erhält für die Christen als Quelle der Offenbarung u. Grundlage der Glaubensverteidigung immer mehr Bedeutung. Die Gefahr der Fälschung drohte schon zur Zeit des hl. Paulus (zu 2 Thess. 2, 2 vgl. Verf.: JbAC 8/9 [1965/66] 119f). In Gal. 1, 8f droht Paulus denen das Anathema an, die ein anderes Evangelium als er verkünden (Tert. c. Marc. 4, 4, 5 wendet den F. auf Marcion an u. Pelag. in ep. ad Gal. 1, 8 [PL Suppl. 1, 1272] auf alle Häretiker); vgl. Brun 105 u. H. Schlier, Der Brief an die Galater ¹²(1962) 39f. Hier trifft der F. den Inhalt der Predigt, während die Johannesapokalypse 22, 18f, die als inspirierte Schrift angesehen werden will, damit ihren Text gegen Veränderung zu schützen sucht (Brun 109 vergleicht damit Dtn. 4, 2; 12, 32 [13, 1]; Ep. Arist. 310f u. slav. Hen. 48, 8f; vgl. Apc. Esr. gr. [32 Tischendorf]). Daran knüpfen christliche Schriftsteller an, wobei der F. öfter in eine Beschwörung (ὅρκος) abgeschwächt wird, zB. Iren. ogd. bei Eus. h. e. 5, 20, 2 (übersetzt von Rufin. h. e. zSt. u. Hier. vir. inl. 35); Eus. obtest. vor der Chronik (PL 27, 39; PG 19, 325f); Cyrill. Hier. procatech. ad lect. (1, 26 Reischl); Anast. Sin. viae dux praef. (PG 89, 36B); ebd. 12 (198C); Rufin. praef. in libr. Orig. de princ. 1, 4 (CCL 20, 247); Greg. Tur. h. Franc. 10, 31, 18 (MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 536, 2/8 [14]); vgl. V. Gardthausen, Griechische Paläographie 2² (1913) 425 u. T. Janson, Latin prose prefaces = Stud. Lat. Stockholm. 13 (1964) 143f. Geheimschriften werden gern wie in der heidn. Umwelt (s. o. Sp. 1216) mit Verheißungen u. Drohungen, Segen u. F. abgeschlossen. Dadurch will der Verfasser die Bedeutung einer derartigen Schrift erhöhen u. Zweifel an der Wahrheit des Mitgeteilten zerstreuen, zB. PsClem. hom. cont. 5, 3 (4 Rehm); Apc. Paul. aE. (2, 567 Hennecke-Schneem.); Kropp, Zaubert. 2, 225. 233 (nr. 66. 70); Ep. dominica (ed. A. de Santos Otero, Los evangelios apocrifos ²[Madrid 1963] 679); vgl. Pipping 30/3.

c. Schutz von Gesetzen, Verträgen, Privilegien, Testamenten u. Besitz. Der F. dient im späten Altertum ab u. zu noch als Sanktion staatlicher Gesetze, wie Cod. Iust. 1, 4, 34, 16 zeigt: Derjenige Verwaltungsbeamte, der sich nicht an die Gesetze des Kaisers Justinian I hält, wird neben weltlichen auch mit geistlichen Strafen bedroht, nämlich mit der Strafe Gottes u. allen F., die in den hl. Büchern stehen (eine Erinnerung an Dtn. 28). Auch Ver-

träge wurden mit F. gesichert (vgl. zB. Greg. Tur. h. Franc. 7, 6 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 329, 16]; 6, 27 [ebd. 295, 1f]). Wie in der heidn. Frühzeit wurde der F. in der Spätantike, als der röm. Staat den einzelnen nur sehr unvollkommen schützen konnte, bevorzugtes Mittel der Besitzsicherung. Auch die lat. Kirche, die während der Stürme der Völkerwanderung weitgehend das Erbe des röm. Staates übernommen hatte, benutzt den F. zum Schutz ihrer Privilegien u. ihres Besitzes. In diesen Jahrhunderten war die Bedeutung des F. wieder so mächtig wie in archaischer Zeit. Die das Imperium durchziehenden Fremdvölker verstärkten nur das Ansehen u. die Wirkung des mythischen Weltverständnisses, das zugleich mit dem Niedergang der Wissenschaft u. Philosophie auf röm. Boden mächtig aufblühte. Einige Beispiele seien angeführt: Conc. Aurelianense V vJ. 549 cn. 15 (CCL 148A, 153): Wer das von König Childebert in Lyon eingerichtete Xenodochium in seinem Bestand gefährdet: ut necator pauperum (diese sittliche Begründung ist ein echt jüd.-christlicher Gedanke) inrevocabili anathemate feriatur; vgl. Conc. Turonense II vJ. 567 cn. 25 (CCL 148A, 192). Das Conc. Valentinum vJ. 583/5 acta (CCL 148A, 235) sichert mit ewigem Anathem Schenkungen des Königs Guntramnus, seiner Gemahlin u. seiner Töchter. Auch das Concilium Hispalense II vJ. 618 cn. 10 (2, 72f Bruns) schützt in dieser Weise das Klostergut. Greg. M. ep. 13, 11 (MG Ep. 2, 378) vJ. 602 benutzt das gleiche Mittel, um das Xenodochium in Augsburg vor Übergriffen zu bewahren (vgl. ep. 13, 12f [ebd. 380. 381]). Gregor segnet jeden, der die Verordnungen hält (vgl. die fluchgesicherten Privilegien im Lib. diurn. 32. 71. 86. 89. 91. 97. 101 [Sickel]; dazu Studtmann 269/71; ferner P. Kehr, Die ältesten Papsturkunden Spaniens = AbhBerlin [1926] 2, 39. 41 u. ö.). Für das Weiterwirken im MA vgl. A. de Boüard, Manuel de diplomatique française et pontificale 2 (Paris 1948) 142_3. 251f. Im griech. Osten trifft man den gleichen Brauch (vgl. zB. Joh. Ant. [um 1100] de monast. laicis tradendis 8 [PG 132, 1129A/B]). – Das Buch stellte im späten Altertum eines der kostbarsten beweglichen Besitztümer dar. Schon in den syrischen Klöstern wurde derjenige, der Bücher ‚länger als 6 Monate ausleiht, sie beschädigt oder nicht beschädigt', mit dem F. bedroht. Ihn soll die Lepra des Giezi u. das Los des Judas treffen (vgl. A. Vööbus, History of ascetism in the Syrian orient 2 = CSCO Subs. 17 [Louvain 1960] 393 u. Michel 1936/8). Wie aus Eintragungen in Handschriften ersichtlich ist, verwendeten byzantinische Mönche den F. gegen Bücherdiebe (vgl. Pipping 33/6; Merkel 108f; V. Gardthausen, Griechische Paläographie 2^2 [1913] 433f). Wie der F. gegen Bücherdiebe in Syrien zuerst zu belegen ist, so die Verwünschung in christlichen Testamenten. Das im Kern echte Testament des Ephrem ist wohl dafür das älteste Beispiel (ed. R. Duval: JAsiat Sér. 9, 18 [1901] 234/319; vgl. Vööbus aO. 70/3 u. ders., Literary critical and historical studies in Ephrem the Syrian [Stockholm 1958] 11/6). Der Heilige verbietet u. a. unter F., seinem Leib nach dem Tode irgendwelche Ehren zuteil werden zu lassen. Andere syrische Mönchsväter ahmten ihn hierin nach (vgl. zB. Theodrt. h. rel. 3 [PG 82, 1336f] zu Marcianus; 15 [1416f] zu Akepsimas). Ferner ist die kurze Drohung im Testament Gregors v. Nazianz zu nennen (PG 37, 393C); vgl. die fluchgesicherten Bestimmungen in den Testamenten der Radegunde (Greg. Tur. h. Franc. 9, 42 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 472, 12f. 473, 13f]), der hl. Fara (ed. J. Guerout: RevHistEccl 60 [1965] 819f), des Domnolus Cenom. episc. (PL 72, 651f), des Bertichramnus Cenom. episc. (PL 80, 409) u. in den unechten Testamenten des Aredius (PL 71, 1149A; vgl. R. Aigrain: DictHistGE 3 [1924] 1634f) u. des Leudegar: CCL 117, 515f; vgl. J. Mabillon, De re diplomatica (Luteciae Parisiorum 1709) 96/106; Pipping 37f; F. Kraus, Die Formeln des griech. Testaments, Diss. Gießen (1915) 29f. 104/9; F. Dölger-J. Karayannopulos, Byzantinische Urkundenlehre = HdbAltWiss 12, 3, 1, 1 (1968) 49. 122. – Zur Schatzsicherung wird einmal ein dreimaliges Θ (d. h. θάνατος dem Dieb) geschrieben (vgl. F. J. Dölger: ACh 3 [1932] 189/91). Im MA schützte man den Besitz ebenfalls unmittelbar durch den Droh-F. (Parrot $138_{196,4}$ nennt eine F.inschrift auf einem Abendmahlskelch in Reims).

d. Grabschutz. Viele Christen glaubten, die Lehre von der Auferstehung des Fleisches setze eine Konservierung des Leichnams im Grabe voraus. Diese Auffassung haben die Kirchenväter bekämpfen müssen (vgl. Münz 174/81; H. Leclercq, Art. Ad Sanctos: DACL 1, 1, 484/6). Dazu kam das Erbe bestimmter heidnischer Jenseitsvorstellungen, nach denen ebenfalls nur die Unversehrtheit des Grabes ein glückliches Weiterleben der Seele nach

dem Tode gewähren konnte. Derartige Gedanken waren besonders in Kleinasien lebendig, einer Provinz also, in der das Heidenchristentum sehr früh u. nachhaltig Wurzeln geschlagen hatte (vgl. Harnack, Miss. 2, 732/85). Die christlichen griech. u. röm. Grab-F. sind noch nicht alle in einem Corpus vereint (vgl. Heuser, Art. Grab: Kraus RE 1 [1882] 630; Münz 169ff; ILCV 2 c. 27, bes. nr. 3844/80; zur Clematiusinschrift aus S. Ursula in Köln, deren Echtheit umstritten ist, vgl. W. Levison, Das Werden der Ursulalegende: BonnJbb 132 [1927] 1. 3/25 u. W. Neuss-F. W. Oediger, Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jh. [1964] 68/72; zu einem germ. Grab-F. in Runenschrift vgl. J. de Vries, Altgerm. Religionsgeschichte 1² [1956] 308f); zu den Formeln s. o. Sp. 1263f.

e. Schutz des Schwachen. Das Conc. Turon. vJ. 567 cn. 25 (CCL 148A, 192) begründet die Verwendung des F. mit dem Hinweis: quia arma nobis non sunt altera. Der F. blieb natürlich auch weiterhin die Waffe des verletzten Schwachen (vgl. Greg. Tur. h. Franc. 6, 45 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 317]). Einige koptische F.texte auf Papyrus überliefern Rachegebete, in denen Christen in ihrer Not Gott um Vergeltung an ihren Peinigern bitten (vgl. Kropp, Zaubert. 2, 225/8. 229/42 nr. 66 [67]. 69/73). Den Einfluß der heidn. Defixion zeigt die Tatsache, daß man auch diese Rachepapyri in Gräber legte. Ein Anathem gegen einen unbekannten Dieb nennt A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im MA 2 (1909) 160. Zur Epipompe s. o. Sp. 1258; zur Defixion Preisendanz: Bd. 8, D.

VII. Lösung vom F. a. Erlösungstod Jesu Christi. Tod u. Auferstehung Jesu sind für die Christen der sichere Beweis, daß der F.zustand, der über der Menschheit seit dem Ungehorsam der ersten Menschen liegt, aufgehoben ist. Die Lösung vom F. ist Heilstat Gottes. Seit Jesus ist der F.zustand nur noch eine Möglichkeit, die der Mensch sich zuzieht, der den Erlösungstod Jesu verwirft. Dem Sünder Adam, der den F.zustand verschuldet hat, entspricht der neue Adam Christus, der den F. auf sich genommen hat. (Die christl. Legende hat diesen theologischen Gedanken verdinglicht, indem sie erzählt, daß die Kreuzigung Christi auf dem Grab Adams stattgefunden habe: vgl. J. Jeremias, Golgotha = Aggelos Beih. 1 [1926] 34/40; H. Lewy: ARW 25 [1927] 205f.) Die durch Jesus vollzogene Überwindung des F.zustandes hat am eindringlichsten Paulus 1 Gal. 3, 13 formuliert: Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα κτλ. (vgl. H. Schlier, Der Brief an die Galater ¹²[1962] 136/42). Vielleicht hat hier Paulus ganz bewußt der o. Sp. 1240 genannten Polemik der Juden die Spitze abzubrechen gesucht (vgl. auch Did. 16, 5; dazu Hunzinger 19f u. Anm. 142). Die Kirchenväter haben verschiedentlich darauf Bezug genommen oder ähnliche Gedanken entwickelt (zB. Tert. adv. Prax. 29, 3f; Ruf. exp. symb. 20 [CCL 20, 157]; Ambr. exp. Ps. 118, 6, 2 [CSEL 62, 109]; Prisc. tract. 4, 79 [CSEL 18, 60]; Paul. Nol. ep. 23, 15 [CSEL 29, 172]; Eus. dem. ev. 10, 1 [GCS 23, 450, 23]; Athan. inc. 25, 2 [PG 25, 140 A]; or. 1 c. Ar. 49 [PG 26, 113 B]; or. 2 c. Ar. 14. 68 u. ö. [ebd. 176A. 292]; Joh. Chrys. synops. Dtn.: PG 56, 335). Wie geläufig dieser Kern der ntl. Botschaft auch den einfachen Gläubigen war, zeigt das Gebet der hl. Afra in ihren apokryphen Akten c. 3 (484 Ruinart): Christus wurde geopfert als benedictus pro maledictis, mundus a peccato pro peccatoribus universis. Die Erlösungstat hat Paulus auch als stellvertretendes Leiden für die ganze Menschheit gedeutet, durch das Gott versöhnt wurde (2 Cor. 5, 14f. 18). Phänomenologisch vergleichbar ist die o. Sp. 1210 besprochene Devotion (vgl. auch Clem. Rom. ep. ad Cor. 55).

b. Lösung vom kirchlichen Straf-F. Im NT kommen zwei Arten des F.wortes vor. Eine Form, die dem archaisch-magischen Glauben von der nicht widerruflichen Wirkung des F.wortes sehr nahekommt; die Ausrottung des Frevlers ist das Ziel (vgl. das angebliche F.wort Jesu über den Feigenbaum u. das F.wort des Petrus über Ananias u. Saphira; s. o. Sp. 1253f). Demgegenüber steht der F. des Paulus gegen den korinthischen Blutschänder 1 Cor. 5, 5: der Frevler soll zwar den Tod erleiden, aber seine Seele soll dadurch am Gerichtstag gerettet werden (s. o. Sp. 1246). Grundsätzlich hielt die Kirche an dem Gedanken fest, daß die fluchwürdigen Verbrechen durch Reue u. Buße gesühnt werden können. Ein Irrlehrer konnte durch Sprechen einer fluchgesicherten Abschwörungsformel vom Anathem befreit werden (vgl. derartige Formeln bei Regin. Prum. eccl. disc. 2, 414 [PL 132, 362f]; J. Goar, Euchologion . . . ²[Venetiis 1730; Nachdr. 1960] 694f. 696; Martène 3, 454f u. o. Sp. 1260f). Der Ritus der Rekonziliation entsprach dem Ritus der

Exkommunikation. Als Gestus wurde dem Sünder die Hand aufgelegt (vgl. Martène 3, 441/6; J. Behm, Die Handauflegung im Urchristentum [1911] 90/4; J. Coppens, L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne [Paris 1925] 374/92). Die griech. Kirche kannte die Aufhebung des Anathems bei einem Sünder, der im Banne gestorben war, aber den Willen zur Buße noch vor seinem Tode geäußert hatte (vgl. Goar aO. 545/7; H. A. Daniel, Codex liturgicus 4 [1853; Nachdr. 1966] 603/5; vgl. ebd. 593_1). In mancher Erzählung derartiger F.lösung wird geschildert, wie der Leib des Verfluchten, der durch die F.bindung zu einem τυμπανικός geworden war, d. h. aufgeschwollen u. hart wie Erz u. Stein, nach dem lösenden Wort des Bischofs zu Staub zerfallen sei (vgl. Goar aO. 548f u. die o. Sp. 1249f genannte Literatur).

VIII. Auseinandersetzung mit den Juden. a. F. der Juden gegen Christus u. die Christen. An zahlreichen Stellen klagen die Kirchenväter die Juden an, daß sie Christus u. die Christen in ihren Synagogen verfluchen. Damit spielen sie wohl hauptsächlich auf das o. Sp. 1240 genannte Achtzehngebet an. Teilweise hatten die Juden auch theologische Einwände vorgebracht, die einem F. nahekamen (s. o. Sp. 1240 u. Hier. in ep. ad Gal. 3, 13f [PL 26, 387 B/C]). Mit Fanatismus u. Übertreibungen ist auf beiden Seiten zu rechnen. Nach B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner (1953) 66f antwortet vielleicht schon die Didache 1, 3 auf den F. im Achtzehngebet. Justinus wiederholt häufiger den Vorwurf: dial. 16, 4 (dazu Otto im Komm. [1877] 60); 47, 4; 93, 4; 95, 4; 96, 2; 108, 3; 133, 6; 137, 2. Eusebius bezieht dem. ev. 10, 3, 20. 22 (GCS 23, 460) Ps. 108 (109) auf die Juden; vgl. in Ps. 108 (109), 17/20, bes. 25/9 (PG 23, 1337 D, bes. 1340 B/C), Athanasius in Ps. 108, 18f (PG 27, 460 A) betont: bis heute; vgl. Epiphan. haer. 29, 9, 2 (GCS 25, 1, 331f); Theodrt. Cyr. in Ps. 108, 28 (PG 80, 1764 C), der wohl den genannten Psalmenkommentar des Eusebius eingesehen hat. Im Westen sind zu nennen: Hier. ad Is. 5, 18f: usque hodie; 49, 7; 52, 4 (PL 24, 86 A. 467 B/C. 498 B); tract. de Ps. 108, 28 (CCL 78, 219). B. Blumenkranz, Altercatio Aecclesie contra Synagogam (Strasb. 1954) 146f nennt Stellen aus Schriftstellern des MA. Wie Hier. ep. 112, 13 (CSEL 55, 381) mitteilt, sollen Cerinthus u. Ebion von ihren jüd. Eltern verwünscht worden sein. – Nach einer christl. Legende des 5. Jh. sollen Juden an einem Christusbild von Beirut die Kreuzigung Christi noch einmal vollzogen haben (vgl. PsAthan.: PG 28, 805/12; BHG 780/8b); vielleicht war dabei an eine Art Defixionsritus gedacht (zur Rachepuppe s. Preisendanz: Bd. 8, D III).

b. Die Juden als Verfluchte. F. J. Dölger, Sol salutis [2](1925) 202f deutet 1 Cor. 16, 22 als umgekehrte jüd. F.formel: ‚Der F. der Juden endigte gedankenmäßig mit dem Bekenntnis: Der Herr ist noch nicht gekommen' (vgl. K. G. Kuhn, Art. Μαραναθά: ThWb 4 [1942] 470ff, bes. 474f). Manche Kirchenväter haben die Stelle ebenso gedeutet (vgl. Joh. Chrys. adv. Iud. 2, 3 [PG 48, 862] u. bes. Ambrosiast. in 1 Cor. 16, 22 [PL 17, 290]). – Nach Mt. 27, 25 haben die Juden mit dem Ruf: τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν sich selbst verwünscht, da sie den Sohn Gottes dem Tod überantwortet haben. Matthäus benutzt eine atl. F.formel, die meist gegen Frevler gerichtet wird (zB. Lev. 20, 9), aber auch im Schwur als bedingte Selbstverfluchung begegnet (Jos. 2, 19). Paulus verwendet sie Act. 18, 6 (vgl. Brun 101f; ferner Strack-B. 1, 267. 1033 u. bes. K. H. Schelkle, Die ‚Selbstverfluchung' Israels nach Matthäus 27, 23/25: W. P. Eckert–N. P. Levinson–M. Stöhr, Antijudaismus im NT? [1967] 148/56). Der atl. Gedanke der Solidarität ist bei Matthäus betont (vgl. Schelkle aO. 151f). Matthäus benutzt den Satz für seine Tendenz, die Römer von der Schuld am Tode Jesu möglichst zu entlasten u. alle Verantwortung den Juden aufzubürden (vgl. Schelkle aO. 149/52). Die Kirchenväter haben seit dem 4. Jh. den Satz als Selbstverwünschung gedeutet; zB. Aug. en. in Ps. 108 c. 20 (CCL 40, 1595f); Prosp. Aquit. exp. Ps. 108, 18 (PL 51, 315 B); Apollinaris: Catenae Graec. patr. in N. T. 1, ed. J. A. Cramer (Oxonii 1840; Nachdr. 1967) 233, 27f; hier wird die Möglichkeit der Umkehr zugestanden; der F. wirkt nicht mit magischer Kraft; vgl. ferner die Lit. bei Schelkle aO. 155. – Die meisten Erklärer des F.-Ps. 108 (109) haben die F. als Prophetie auf Judas u. die Juden gedeutet: Eus. in Ps. 108, 6/10 (PG 23, 1336 C) u. Theodrt. Mops. in Ps. 108, 9 (PG 80, 1757 A/B) sehen in der Vertreibung der Juden nach der Einnahme Jerusalems durch die Römer im J. 70 nC. die Erfüllung dieser F.prophezeiung; vgl. Hier. tract. de Ps. 108 (CCL 78, 213f. 215); Aug. en. in Ps. 108 (CCL 40, 1585. 1589 u. ö.); Prosp. Aquit. exp.

Ps. 108, 15 (PL 51, 313); Cassiod. exp. in Ps. 108 (CCL 98, 995); s. u. Sp. 1282. Nach Theodoret v. Cyrus haben sich die F. der Juden gegen ihre Feinde, die Babylonier, u. gegen Christus an ihnen selbst erfüllt (in Ps. 68, 1. 26 [PG 80, 1400 C/D. 1409 B]; in Ps. 58, 8. 13f [ebd. 1308 B. 1312f]). Für Greg. Nyss. in Christi resurr. or. 5 (PG 46, 685 D) sind die Juden die Verfluchten: οἱ ἀλάστορες ... οἱ λιθασταί; vgl. Max. Taur. s. 19, 3 (CCL 23, 73).

IX. Auseinandersetzung mit den Heiden. a. Schuldlosigkeit der Christen am F.zustand. Die Kirchenväter, die gegen den Vorwurf kämpfen, daß die Christen F.zustände im röm. Reich verursacht hätten (s. o. Sp. 1217f), bestreiten meist nicht grundsätzlich die Vorstellung vom Zorne Gottes. Für sie gehört dieser Begriff mit dem der Vergeltung u. Rache Gottes zum unveräußerlichen Gut der Offenbarung. Bei allen Schriftstellern, die ihre Beweisgründe dem AT entnehmen, kehrt er wieder (vgl. zB. Cypr. bon. pud. 21f [CSEL 3, 1, 412f]; Salv. gub. dei 1, 32 [MG AA 1, 9]: ira est autem divinitatis poena peccantis; weitere Stellen s. o. Sp. 1244). Ja man verteidigt die ira dei gegen den o. Sp. 1179f genannten Einwand der heidn. Philosophen: PsClem. recogn. 10, 48, 4/50, 1 (356f Rehm), wo wie bei Salvian gub. dei u. Orosius adv. pag. auf die gerechte Vergeltung Gottes hingewiesen wird. Den Vorwurf, daß die Christen durch ihre falsche Gottesverehrung oder ihren Atheismus den F.zustand verschuldet haben, wendet Tertullian apol. 41, 1 auf die Ankläger zurück. Ausführlich hat Cyprian ad Demetr. 5. 7. 17. 23 (CSEL 3, 1, 354ff) das Thema behandelt u. dabei gleichfalls den Unglauben der Nichtchristen als Ursache des Gotteszornes angeprangert. Noch Augustinus civ. D. 1, 36 weist die Anklage zurück (vgl. I. Opelt-W. Speyer, Art. Barbar: JbAC 10 [1967] 276). Von Augustinus angeregt, hat dann Orosius um 417 nC. sein Hauptwerk Historiarum adversum paganos libri septem geschrieben, in dem er aus der Geschichte zeigen will, daß viel schlimmere F.zustände in vorchristlicher Zeit über die Menschheit gekommen seien (prol. 9f [CSEL 5, 3]). Hier gibt er ein ausführliches Verzeichnis des Unheils: Krieg, Krankheit, Hunger, Erdbeben, Überschwemmung, Vulkanausbruch, Blitz, Hagelschlag, Parricidium u. Verbrechen; auch zählt er häufig Prodigien auf (vgl. CSEL 5 Reg. 4 s. v.); 1, 1, 12 sagt er: mala ... aut manifesta peccata sunt aut occultae punitiones peccatorum.

b. F. der Märtyrer u. anderer Christen gegen die Götter u. die heidn. Machthaber. Die Märtyrer behandeln oft die Heiden als Verfluchte, da sie durch Götzendienst Gott lästern. Manchmal lassen sie sich zu Schimpfreden hinreißen, verfluchen die Götter u. ihren Kult, drohen ihren Peinigern Vergeltung an oder flehen zu Gott um Rache (einige Belege bieten H. Leclercq, Art. Accusations contre les chrétiens: DACL 1, 1, 282f; H. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres littéraires [2][Bruxelles 1966] 197; vgl. W. Bauer, Das Gebot der Feindesliebe u. die alten Christen: Aufsätze u. Kl. Schriften [1967] 243f). Exsecrandus war ein beliebtes Wort, um den Abscheu gegen den Götterglauben auszudrücken (vgl. zB. PsClem. recogn. 10, 50, 6 [358 Rehm]; PsTert. de exsecrandis gentium diis aus dem 6. Jh.: CCL 2, 1413/5; Pass. Agaun. mart. 2 [317 Ruinart]). Filastr. haer. 147 (CCL 9, 308f) verteidigt sehr wohl den Satz, daß die heidn. Götter zu verfluchen seien u. ihre Bilder zu zerstören (Ex. 22, 27: ‚den Göttern sollst du nicht fluchen' müsse anders verstanden werden; zu dem Sinn der atl. Stelle vgl. Brichto 150ff. 157ff). Quelle für unsere Kenntnis sind die meist ungeschichtlichen Akten u. Passionen, über deren Wert o. Sp. 1218f das Notwendigste gesagt wurde. In den Act. Tarachi, Probi ... nennt Probus den Hegemon ἐπικατάρατε (8 [469 R.]), ebenso Andronicus (ebd. 9 [470f R.]; vgl. Pass. Victoris 16 [339 R.]). Öfter aber verfluchen die Märtyrer die heidn. Götter, zB. Karpos in den echten Act. Carpi, bes. 10 (griech. u. lat. Fassung: 9. 11 Knopf-Krüger [4][1965]); vgl. die wohl ebenfalls echten Act. Eupli 2, 5 (102 Kn.); ferner Act. Symphoriani 3. 5f (126f Ruinart); Pass. Rogatiani et Donatiani 3 (323 R.); Pass. Pollionis 1 (435 R.): ut non cesset deos et principes blasphemare. In den romanhaften Bonifatiusakten schleudert der hl. Bonifatius das Anathem gegen den Präfekten; die christlich gewordene Menge ruft ‚Anathema den Eidola der Heiden' (10. 11 [329. 330 R.]); vgl. ferner die wohl echte Passio Cassiani 1, 4 (90 Kn.) u. das Mart. Nicephori 3 (285 R.). In den alten Akten der Scilitanischen Märtyrer beteuert hingegen Speratus: numquam maledeximus, sed male accepti gratias egimus (2 [28 Kn.]); vgl. Act. Apollonii 37 (33f Kn.) u. Bauer aO. 243. In den gleichfalls alten Act. Marcelli 5 (88 Kn.) segnet der Heilige sogar

den Präfekten, als er zur Richtstätte geführt wird; dazu bemerkt der Verfasser: sic decebat Marcellum gloriosum martyrem de hoc recedere saeculo (vgl. auch Theodrt. Cyr. h. e. 5, 4, 8f [283 Parm.-Sch.]).

c. Stimmen der Kirchenväter. Clem. Alex. strom. 2, 1, 2, 2 verzichtet darauf, sich an den Anklägern der Christen zu rächen, da die Christen ihre Verflucher segnen sollen (Lc. 6, 28). Er vergleicht strom. 5, 14, 99, 5 den F. bei Homer (Il. 7, 99) mit Is. 41, 25. – Daß die eben zu Christen gewordenen Heiden gern noch in alte Gewohnheiten zurückfielen u. aus Vergeltung den Gegen-F. verwendeten, bezeugt Tert. idol. 21, 4. Er rügt den Gegen-F. u. fordert auf, den F. der Heiden zu verlachen u. vielmehr zu segnen. Der Christ dürfe sich aber auch nicht im Namen der Heidengötter segnen lassen, denn: benedici per deos nationum maledici est per deum (ebd. 22, 1). Er sucht apol. 22, 1f den Heiden die Existenz von Geistern darzulegen. Als Beweis gelten ihm Dämonennamen, wie Satanas, die das ungebildete Volk als F.worte verwendet. In test. an. 4, 5 verurteilt er den Haß-F. der Heiden gegen tote Feinde: terram gravem inprecaris et cineri penes inferos tormentum. (Aberkios tadelt V. Aberc. 33 [26, 2f Nissen] den Vergeltungs-F. des Heiden Aridaios). – Einige Väter verspotteten auch den Kult-F., der bei der Verehrung des Herakles in Lindos üblich war (vgl. Orig. c. Cels. 7, 54; Greg. Naz. c. Iul. 1, 4, 103 [PG 35, 640]; Lact. inst. div. 1, 21, 31/7 [CSEL 19, 84f] u. die Testimonia, die R. Pfeiffer zu Callim. aet. 1 frg. 23 [2][Oxford 1965] gesammelt hat). Gelasius I c. Luperc. 17 (CSEL 35, 1, 458) meint, das Luperkalienfest sei ein exsecramentum, nicht ein sacrum. Anast. Sin. interr. et resp. 111 (PG 89, 764) beantwortet die Frage, ob der Christ die vor Jesu Ankunft verstorbenen Heiden verfluchen dürfe oder nicht. Wie Anastasius ausführt, hat Johannes d. Täufer im Hades Christus verkündet; dieser habe dort auch gepredigt. Einem Scholastikus, der vielfach Plato verflucht habe, sei der Philosoph im Traum erschienen u. habe ihm erklärt, daß er im Hades von allen als erster an Jesus geglaubt habe (zu Plato als Prophet Jesu vgl. Verf., Das aufgefundene Buch. Untersuchungen zur Offenbarungstopik in Antike u. Christentum = Hypomnemata [erscheint in Kürze] Reg. s. v. Plato). – Bei Grenzstreitigkeiten zwischen heidnischen u. christlichen Bauern verwünscht der Asket Apollo den heidn. Anführer (Hist. mon. Aeg. 8, 37 [61 Festugière]). – Wie bereits o. Sp. 1166 gesagt wurde, sind F. u. Segen nach archaisch-magischem Glauben eng verwandt. Sie beruhen auf dem Glauben an das mächtige Wort. Die Bileamgeschichte Num. 22/4 ist durch den theologischen Zusammenhang, in dem sie im AT überliefert ist, in ihrem ursprünglichen Sinn verdunkelt. Das beweist folgende Begebenheit aus dem irischen Leben des Colum Chille (vgl. A. Kelleher: ZsKeltPhil 11 [1917] 125): 27 Druiden, die Macht zu segnen u. zu verfluchen haben, verwünschen den hl. Colum Chille. ‚Als sie mit ihrem F. begannen, da geschah es durch die Wunder Gottes u. des Colum Chille, daß sie einen Segen über ihn aussprachen u. nicht fähig waren, ihn zu verfluchen. Und nicht nur traf ihr F. nicht den Heiligen, sondern niemand hat seitdem mehr darunter zu leiden.'

X. Ablehnung des Vergeltungs-F. durch Jesus Christus, Wirkung in der Kirche. Als eines der Kernworte Jesu hat der Spruch der Bergpredigt zu gelten: Lc. 6, 28 εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς κτλ. (vgl. 9, 54f; Brun 32f; W. Bauer, Das Gebot der Feindesliebe u. die alten Christen: Aufsätze u. Kl. Schriften [1967] 235f; das Thema verdiente eine Neubearbeitung). Das grundsätzlich Neue dieser Forderung prägte sich tief in das Bewußtsein der Anhänger Jesu ein, wie zB. 1 Cor. 4, 12 u. bes. Rom. 12, 14 zeigen: εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας ὑμᾶς, εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε. Dazu bemerkt Ambrosiast. zSt. (PL 17, 167f): ut Christianos per omnia novos faciat, etiam ab hac illos consuetudine auferre vult, quae omnibus communis est, ne irato animo incitati prius facile maledicere velint, sed ut magis victa iracundia benedicant...; vgl. Joh. Chrys. in ep. ad Rom. hom. 22, 1 (PG 60, 609); als ‚Gesetz des Herrn' von Theodrt. Cyr. zSt. bezeichnet (PG 82, 192 A). In der Nachfolge stehen 1 Petr. 3, 9 (von Polycarp. 2, 2 erweitert: ἢ γρόνθον ἀντὶ γρόνθου ἢ κατάραν ἀντὶ κατάρας; vgl. Jac. 3, 9f; Did. 1, 3; Didasc. 1, 2, 1; Clem. Alex. strom. 2, 1, 2, 2; vgl. paed. 3, 12, 92, 3; Tert. c. Marc. 4, 16, 6; Const. Apost. 1, 2, 1 (1, 7f Funk); Reg. Ben. 4, 32; 7, 43 (CSEL 75, 31. 47); vgl. Brun 113/5 u. Bauer aO. 237/52. Damit war für die Christen der Rache- u. Vergeltungs-F. der sittlich-religiösen Forderung nach unmöglich geworden. Aber die Wirklichkeit des christl. Alltags sah anders aus, wie schon die F. der Apostel im NT zeigen (s. o. Sp. 1254f). Dazu kamen die atl. Überlieferung,

die dem F. einen bedeutenden Raum zubilligt (s. o. Sp. 1231f), die heidn. Umwelt, in der das Strafwunder ebenfalls seinen Platz behauptete, u. nicht zuletzt der Vergeltung u. Rache fordernde Mensch. So ist es nicht verwunderlich, daß die christl. Apostel- u. Heiligenleben den Vergeltungs-F. in Fülle aufweisen. Religiös verbrämt erscheint der F. als Rachegebet, das für die beleidigte Ehre Gottes oder der Kirche gesprochen wird u. den Sünder nur auf Zeit den F.folgen unterwirft (so etwa 1 Cor. 5, 3/5 u. Act. 13, 11; s. o. Sp. 1246). Vielfach aber spricht der Heilige aus persönlichem Zorn seinen F. u. widerruft ihn nicht, sondern betont die ewige Dauer des F. Ganz nach archaischer F.auffassung wünscht er auch den Angehörigen des Verfluchten das Verderben (zB. Probus v. Patricii: Bedae opera 3 [Coloniae 1612] 240; Greg. Tur. v. patr. 4, 3 [MG Scr. rer. Mer. 1, 676]). Da die Selbsterhaltung einer geschlossenen Kirchengemeinde die Ausschließung u. den Bann als Zuchtmittel von Anfang an notwendig machte, dabei aber seit Paulus der F. rituell verwendet wurde (s. o. Sp. 1266), wird sehr selten jede Art des F., auch der Exkommunikations-F. über den Unbußfertigen, abgelehnt. Vielleicht gehört hierher eine Stelle wie Didasc. 3, 11, 5 (1, 208 Funk): itaque neque episcopus nec presbyter nec diaconus nec vidua maledictionem emittat ex ore suo, ne maledictionem sortiantur, sed benedictionem eqs. (vgl. Const. Apost. 3, 15, 5 [1, 209 F.]), wiewohl hier auch ein allgemeines Verbot über das gewöhnliche Fluchen ausgesprochen sein kann. Hervorragende Bedeutung kommt der o. Sp. 1241 genannten Predigt Flavians v. Antiochien zu (PG 48, 945/52). Er lehnt den F. grundsätzlich ab, auch gegen Häretiker (ebd. 949). Klar unterscheidet er zwischen Sache u. Person (ebd. 952): nur die häretischen Lehren dürfe man mit dem Anathem belegen, die Häretiker seien zu schonen; man müsse für ihre Rettung beten. Der Diakon Pelagius (später Papst Pelagius I), der die Rede unter dem Namen des Joh. Chrysostomus zitiert, hat Abschnitte daraus in seiner Verteidigung der ,Drei Kapitel' übersetzt (ed. R. Devreesse = StT 57 [1932] 11f). Er verweist besonders auf das Verbot des Kirchenvaters, das Anathem über Tote zu verhängen. Dadurch hofft er, Papst Vigilius zu einem Widerruf der Verurteilung des verstorbenen Theodor v. Mopsuestia zu gewinnen. Mehr kirchenpolitischer Art ist eine Überlegung des Aug. s. 4, 35 (PL 38, 51): manchmal sei es besser, von der Exkommunikation abzusehen, da andernfalls ein Schisma zu befürchten sei (vgl. ebd. 165, 11 [900] u. c. ep. Parm. 3, 13/6 [PL 43, 92/5]). Der Liber de doctrina 69 (CCL cont. med. 8, 35) verbietet den Mönchen, den F. gegen ihre Bedrücker zu sprechen. Dies ist ein einzigartiges Zeugnis aus einer Zeit, als der Vergeltungs-F. in Form der Drohung in vielen Klosterprivilegien u. Stiftungsurkunden vorkommt (s. o. Sp. 1269). Wie Flavian v. Antiochien sieht auch dieser Verfasser im Aussprechen des F. einen Eingriff in das Richteramt Gottes. Schließlich ist noch an den bedeutsamen Brief des Petrus Damiani an Papst Alexander II zu erinnern (ep. 12 [PL 144, 214f]), der den Mißbrauch, das päpstliche Anathem bei jeder Gelegenheit zu verwenden, geißelt. Sein Einwand gipfelt in dem Satz: Qui amat, inquit, patrem aut matrem plus quam me, non continuo addidit, sit anathematizatus vel maledictus, sed tantum ait: non est me dignus (Mt. 10, 37). Aufschlußreich ist auch der Vorschlag, der Papst solle lieber für kleinere Vergehen eine Geldstrafe festsetzen. – Daneben hatte die Kirche auch mit solchen Christen, bes. Priestern u. Bischöfen, zu kämpfen, welche die Waffe des Exkommunikations-F. aus persönlicher Rache anwendeten. Aug. ep. 250 (PL 33, 1066f) rügt den Bischof Auxilius, der wegen der Sünde eines einzelnen die ganze Familie mit der anathematis sententia belegt hat. Augustinus lehnt hier ähnlich wie das röm. Strafrecht den archaischen Gedanken einer Kollektivschuld u. Sippenhaftung ab; vgl. ebd. das Brieffragment an Classicianus u. Arnob. 7, 43. Nach Greg. M. ep. 2, 47 (MG Ep. 1, 148f) ist es durch sacrae regulae verboten, Exkommunikation u. Anathem aus Rache für erlittenes Unrecht zu verhängen. Deshalb tadelt er hier scharf den Bischof von Cagliari; ähnliche Aussagen machen Leo M. ep. 10, 8 (PL 54, 635); Alc. Avit. ep. 70 (MG AA 6, 2, 89); Theodrt. Cyr. h. e. 5, 34, 10 (336 Parm.-Sch.) u. Crescon. concord. canon. cn. 287 (PL 88, 936C). Als Warnung wies man darauf hin: omnis enim qui inaniter alicui maledicit sibi ipsi maledicit (Didasc. 3, 11, 1f; Const. Apost. 3, 15, 1f [1, 206f Funk]); Aug. Brieffragment an Classicianus (PL 33, 1068). Hier ist also die archaische Vorstellung vom magischen Wort, das dem Fluchenden gefährlich werden kann, noch faßbar (s. o. Sp. 1239). Die Prediger ermahnen häufig, auf den Rache-F. zu

verzichten (Joh. Chrys. in ep. ad Col. 3 hom. 8, 5 [PG 62, 357f]; Ambr. Ps. 118 s. 21, 15 [CSEL 62, 482]); Arnob. Iun. in Ps. 108 (PL 53, 493f) warnt vor einer Anwendung des F.psalms auf unsere Feinde; Greg. M. dial. 3, 15 (172, 20/173, 7 Moricca) schließt an das F.wunder des hl. Florentius ein Gespräch über den F. u. die Schwere dieser Sünde an. Auch der aus Sorglosigkeit gesprochene F. sei schon Sünde. Hingegen hatte Tertullian pud. 19, 24 im 2. Jh. die Sünde des Fluchens nicht allzu schwer genommen. Sie gehöre zu jener Art von Verfehlungen, die täglich jeder begehen könne u. sei zu beurteilen wie das Brechen eines Versprechens u. die Notlüge. Die späteren Bußbücher bestimmen für diese Sünde sieben Tage bei Wasser u. Brot nach vorhergehender Versöhnung des Bruders (Paenit. Cummeani 4, 12, ed. L. Bieler, The Irish penitentials [Dublin 1963] 120; Paenit. Bigotianum 4, 5, 2 [ebd. 230]; vgl. H. J. Schmitz, Die Bußbücher u. die Bußdisciplin der Kirche 1 [1883] 635; vgl. 683. 754; 2 [1898] 629). Nach den sog. Canones divini ss. Patrum et Apostolorum cn. 53 (ed. H. Denzinger, Ritus Orientalium 1 [1863; Nachdr. 1961] 481) wird ein achttägiges Fasten bestimmt (vgl. ebd. 449f: Gebet für jemanden, der sich oder einen anderen verflucht hat).

XI. Die Beurteilung der F. des AT u. NT. a. Kirchenväter. Hier setzt die Verteidigung durch die Kirchenväter ein. Sie hatten teils Einwürfe der Heiden (s. o. Sp. 1217) u. der Häretiker (s. u. Sp. 1284) zu widerlegen, teils aber die hohe Forderung Jesu mit den ihr zu widersprechen scheinenden atl. u. ntl. Überlieferungen auszusöhnen. So mußte das christl. Gewissen geschärft werden, da die Kirchenväter in der Regel sich dem hohen sittlichen Anspruch des Jesuswortes vom Verzicht auf Vergeltung u. F. nicht entziehen konnten (Hier. ep. 109, 3 [CSEL 55, 354] wendet hingegen 1 Cor. 5, 5 auf den Irrlehrer Vigilantius an u. beruft sich auf den Zorn der atl. u. ntl. Gottesmänner; im Eifer spricht er bei Pauli Blendung des Elymas sogar von ‚ewiger Blindheit' im Gegensatz zu Act. 13, 11; die irischen Canones 61, 1 [227 Wasserschl.] rufen für das Thema: Quomodo maledicendi sunt inimici den F. des Paulus Gal. 5, 12 zum Zeugen an; vgl. ebd. 27, 9 [87f W.]). Allerdings führt die Notwendigkeit der Verteidigung auch zu sehr gekünstelten Erklärungen. Dabei behaupten aber die Kirchenväter nie, eine Schriftstelle sei gefälscht oder verfälscht. Diesen sonst durchaus verwendeten Kunstgriff haben die frommen Muʿtaziliten nicht verschmäht, um so die F. Mohammeds gegen seine Feinde aus dem Qorān zu entfernen (vgl. Th. Noeldeke-F. Schwally, Geschichte des Qorān 2^2 [1919; Nachdr. 1961] 94). Verschiedentlich hilft man sich mit dem Hinweis, die betreffende Stelle des AT u. NT sei gar kein F., sondern eine Voraussage, also eine Art Prophetie. Vielleicht ist diese Erklärung zuerst in einem Psalmenkommentar vorgetragen worden; in diesem Zusammenhang taucht sie jedenfalls am häufigsten auf. F.psalmen, wie Ps. 108 (109), wurden nicht als F., sondern als Vorhersage auf Judas u. die Juden gedeutet (vgl. Athan. in Ps. 108 argum.: PG 27, 456A; Theodrt. Cyr. in Ps. 108, 1 [PG 80, 1753C/D]; vgl. H. Kihn, Theodor v. Mopsuestia u. Junilius Africanus [1880] 431f u. ebd. 513 zu Junil. 2, 19, der so den F. Gen. 3, 17 erklärt; Aug. in Ps. 108, 7 [CCL 40, 1588f] u. noch die irischen Canones 61, 1 [227 W.] mit Bezug auf Ps. 93 [94], 2). In anderem Zusammenhang unterscheidet Aug. c. Faust. Man. 16, 22 (CSEL 25, 1, 465) in gleicher Weise. Hier versucht er, die F. des Paulus 2 Tim. 4, 14 u. Gal. 5, 12 recht eigenwillig umzudeuten (vgl. c. advers. leg. et proph. 1, 52 [PL 42, 635f]). Den gleichen Beweisgrund verwendet Caes. Arel. s. 48, 2 (CCL 103, 217) in der Predigt: Quod ab initio saeculi omnes scripturae humiles benedixerint et eos qui perseverant in superbia maledixerint (vgl. Ambr. parad. 15, 74 [CSEL 32, 1, 332]; selbst noch in der Neuzeit: Krieg 535). – Verschiedentlich weisen die Kirchenväter darauf hin, daß die Heiligen des AT u. NT nicht aus Rache u. Vergeltung geflucht haben. Caes. Arel. s. 40 (CCL 103, 177/9): Quare sancti et iusti viri in hoc saeculo in peccatoribus vindicaverunt bespricht c. 3 F.-wunder des Elisaeus (vgl. s. 127 [ebd. 524]) u. c. 4 die Ananiasgeschichte (vgl. s. 125 [ebd. 519f]); nach seiner Deutung hat hier der Hl. Geist gehandelt. Ferner betont man die erzieherische Wirkung, die schon 1 Cor. 5, 5 aufklingt (zB. Aug. c. Faust. Man. 22, 79 [CSEL 25, 1, 681]; Greg. Tur. virt. Jul. 13 [MG Scr. rer. Mer. 1, 569]), oder man hebt die geforderte Gerechtigkeit hervor, über die aber nur Gott u. seine Heiligen verfügen, da sie die Seele des Sünders durchschauen (zB. Greg. M. mor. 4, 1 [rec. 6], 2 [PL 75, 638f]). Der livor u. die malitia vindictae werden hier wie das malum votum imprecantis (Aug. c. Faust. Man. 16, 22 [CSEL 25, 1, 465]) von Gott

u. den Heiligen ferngehalten (vgl. Aug. c. advers. leg. 1, 25 [PL 42, 616]: die ira maledicentis fehle Gott; s. dom. in monte 1, 64 [PL 34, 1262]). Greg. M. aO. 4, 2. 4. 1 (rec. 5) (634. 636. 638) deutet die Selbstverfluchungen des Hiob u. Jeremias allegorisch (zu Hiob vgl. Anast. Sin. interr. et resp. 30 [PG 89, 564f]; ebd. 34 [573] zur Bileamgeschichte). – Das F.wunder Jesu gegen den Feigenbaum erklären einige als Machtbeweis (Theodrt. Cyr. h. rel. 1 [PG 82, 1297 A]), andere als Beglaubigung seiner Strafgewalt (Catenae graec. patr. in N. T. 1, ed. J. A. Cramer [Oxonii 1840; Nachdr. 1967] 170f. 391) oder allegorisch: der Feigenbaum ist die Synagoge (ebd.; diese Deutung lehnt aber der Verfasser des 1. Catenenfragments ab); Paul. Nol. ep. 43, 4/7 (CSEL 29, 366/9) behandelt das Feigenbaumwunder rhetorisch u. legt es allegorisch-pädagogisch aus (vgl. V. Reichmann: o. Sp. 671/3). – Andere leugnen überhaupt, daß die Apostel einen F. ausgesprochen haben (PsIust. quaest. et respons. 125 [3, 2, 202f Otto]) oder entschuldigen den Apostel (Ambrosiast. zu Gal. 1, 8f [PL 17, 361 A]). Hier. in ep. Gal. 3, 13f (PL 26, 388f) will sogar von den atl. Verwünschungen beweisen: nullo loco scriptum a deo quemquam esse maledictum et ubicumque maledictio ponitur nunquam dei nomen adiunctum. Aug. c. Faust. Man. 22, 79 (CSEL 25, 1, 681f) entrüstet sich über die Szene in den Thomasakten c. 6 (AAA 2, 2, 108), in der Thomas während des Gastmahls dem Diener, der ihn geschlagen hat, den Tod anwünscht (secundum verbum eiusdem apostoli id optantis atque inprecantis). Jedoch hatte Thomas, wie auch Augustinus bemerkt, nur eine diesseitige Strafe bestimmt u. die Verzeihung Gottes im Jenseits angekündigt (vgl. 1 Cor. 5, 5). Die geschichtliche Echtheit der Nachricht läßt Augustinus im Ungewissen, da sie nicht mehr nachprüfbar sei; vgl. s. dom. in monte 1, 65 (PL 34, 1263; wiederholt von den irischen Canones 27, 9 [87f W.]); vgl. ebd. 27, 11 (89 W.). Theodrt. Mops. lehnt u. a. wegen der vielen F. das Hiobbuch als inspirierte Schrift ab (vgl. das auf dem 2. Konzil v. Kpel 553 nC. vorgelesene Fragment: Mansi 9, 224 [PG 66, 697 B]). Für Anast. Sin. interr. et resp. 62 (PG 89, 648/52) stellt der F. eines Heiligen keine Fragen. – Das theologische Problem lebte in der Neuzeit wieder auf (vgl. zB. M. Ch. Weyher, De precibus contra alios institutis [Rostochii 1707] 19/22. 38f, in Anlehnung an Väterstellen, u. den Forschungsbericht von G. Sauer, Die strafende Vergeltung Gottes in den Psalmen 1, Diss. Basel [1961] 9/51).

b. Häretiker. Marcion mußte bei seinem Bestreben, den Gott des AT gegen den von Jesus gepredigten Gott zu stellen, zahlreiche atl. Stellen, die von der Sendung von F.zuständen u. göttlichen Strafgerichten redeten, heftig kritisieren. Er nennt den atl. Gott deshalb einen conditor malorum (vgl. A. von Harnack, Marcion = TU 45² [1924; Nachdr. 1960] 271*). ‚Der Weltschöpfer sagt: maledictus omnis qui pependerit in ligno; Christus aber hat den Kreuzestod erlitten (Tert. adv. Marc. 3, 18)' (Harnack aO. 288*f; vgl. ebd. 307*). Marcion nimmt Anstoß an den von Gott durch seine Propheten Elias u. Elisaeus gewirkten Strafwundern (vgl. Harnack aO. 282*). Der F. kennzeichne das Gesetz, also das AT, der Segen aber den Glauben, d. h. das NT (vgl. Harnack aO. 292*). Da selbst bei Paulus der Vergeltungs- u. Straf-F. vorkommt, konnte Hieronymus den Einwand Marcions von der christl. Überlieferung her entkräften (ad Gal. 1, 9 [PL 26, 345 A]; diese Stelle scheint Harnack entgangen zu sein). – Gegen Elisaeus, der durch sein F.wort die Bären herbeiruft, haben auch die Manichäer sittliche Bedenken erhoben (vgl. Caes. Arel. s. 127, 1 [CCL 103, 524]; vgl. s. 40, 3 [ebd. 179]). Der Manichäer Faustus lehnt Moses ab, weil er F. u. Blasphemie verwendet habe: plus tamen hinc execramur, quod Christum filium dei, qui nostrae salutis gratia pependit in ligno, diro devotionis convicio lacessivit mit Hinweis auf Dtn. 21, 23 (vgl. Aug. c. Faust. Man. 14, 1 [CSEL 25, 1, 401/4]). Augustinus aO. antwortet auf den Vorwurf (vgl. Aug. s. dom. in monte 1, 65 [PL 34, 1262f]). – Vom verfluchten Gott der Juden sprachen die Ophiten. Wer in ihre Sekte eintrat, mußte auch Jesus verfluchen (vgl. Orig. cat. frg. 47 in 1 Cor. 12, 3, ed. C. Jenkins: JTheolStud 10 [1908/09] 30; c. Cels. 4, 27/9; 6, 27f. 51; sehr zurückhaltend urteilt B. A. Pearson: JBiblLit 86 [1967] 301/5). Celsus hat diese Polemik seinerseits gegen die Christen verwendet (vgl. H. Chadwick, Origenes c. Celsum [Cambridge 1965] 344_2).

XII. Rückblick. Der Monotheismus des AT u. NT erhebt gegenüber dem Polytheismus des Alten Orients, Griechenlands u. Roms auch den F. in einen entsprechend größeren Zusammenhang. Dem einen Gott u. seinem Gebot widerstreitet der erste Mensch. Sein Frevel löst einen F.zustand aus, der alle Menschen mitbetrifft. (Der archaische Ge-

danke der Solidarität in Unheil u. Heil, F. u. Segen, den auch die Umwelt des alten Israel kennt, hat im AT eine unvergleichlich größere Anwendung.) Neuartig ist vor allem der Gedanke, daß nicht der Mensch diesen F.zustand durch Sühneriten u. Opfer wirkungsvoll zu beseitigen vermag, sondern nur Gott. Er beginnt die Heilsgeschichte, die in Jesus Christus ihre Erfüllung findet. Der F.zustand zwischen Gott u. dem Menschen, an dem auch der fluchgesicherte Bund vom Sinai nichts Wesentliches geändert hatte, ist erst durch den freiwilligen Opfertod des Gottmenschen Jesu aufgehoben worden. Folgerichtig kann der F. in der Botschaft Jesu keinen Platz mehr behaupten: das Gebot der Feindesliebe hat so auch dem Vergeltungs-F. den Boden entzogen. Wenn der F. trotzdem im Laufe der Jahrhunderte immer mehr in die Kirche eindringt, so liegt dies hauptsächlich daran, daß der F. für eine religiöse Gemeinschaft des Altertums das einzige erfolgversprechende Mittel darstellte, die Zucht aufrechtzuerhalten (vgl. die Parallelen aus dem griech.-röm. Vereinswesen bei Doskocil o. Sp. 3/6) u. die Reinheit der Lehre zu bewahren. Daneben aber war die Umwelt der Christen von der magischen F.vorstellung der Heiden so stark geprägt, daß ihre Spuren bis in die ntl. Überlieferung zurückzuverfolgen sind. Eine Erzählung wie die vom F.wort Jesu über den Feigenbaum zeigt diesen Einfluß deutlich. In den christl. F.- u. Strafwundern wirkt er sich vollends aus (für das MA vgl. die Sammlung des Étienne de Bourbon, Dominikaner des 13. Jh., ed. A. Lecoy de la Marche [Paris 1877] 254/64; Hildebert. de excommunicatione: F. Liverani, Spicilegium Liberianum [Florentiae 1863] 690/2). Die magische Wirkung des F.wortes, die in der griech. Kirche stärkere Spuren hinterlassen hat (s. o. Sp. 1249f), war für die lat. Kirche im allgemeinen nicht vorhanden (s. aber o. Sp. 1246f). Gerade gegenüber den Irrlehrern, die stets das Anathem traf, vertrat die Kirche den Gedanken der F.lösung nach vorausgehendem Widerruf u. der nötigen Buße.

Für Literaturhinweise bin ich K. Preisendanz † u. L. Falkenstein zu Dank verpflichtet.

Historische u. moralische Abhandlung von dem gelehrten Bücher-F. ... mit einer Vorrede des Kanzlers von Mosheim (Halle 1751). – J. Behm, Art. ἀνάθεμα: ThWb 1 (1933) 356f. – H. Bengtson, Die Verträge der griech.-röm. Welt von 700 bis 338 vC. = Die Staatsverträge des Altertums 2 (1962). – K. Beth, Art. F.: Bächtold-St. 2 (1929/30) 1636/52. – A. J. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christkatholischen Kirche 7, 2 (1833) 310/99. – G. Björck, Der F. des Christen Sabinus = Arbet. V. Ekmans Universitetsfond 47 (Uppsala 1938). – L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen ²(Strassb. 1914). – H. Bonnet, Art. F.: Reallex. d. ägypt. Religionsgeschichte (1952) 195f. – H. Ch. Brichto, The problem of ‚curse' in the Hebrew Bible = JBiblLit Monogr. Ser. 13 (Philadelphia 1963). – L. Brun, Segen u. F. im Urchristentum = Skrift. Norske Videnskaps-Akademi Oslo, hist. fil. Kl. 1932 1, 1 (Oslo 1932). – F. Büchsel, Art. ἀρά: ThWb 1 (1933) 449/52. – A. E. Crawley, Art. Cursing and blessing: ERE 4 (1911) 367/74. – T. P. Cross, Motif-index of early Irish literature = Indiana Univ. Publ. Folkl. Ser. 7 (Bloomington, Ind. 1952) 401/4. – F. Cumont, Une formule grecque de renonciation au judaïsme: WienStud 24 (1902) 462/72. – H. A. A. Danz, Der sakrale Schutz im röm. Rechtsverkehr (1857). – M. Delcourt, Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique = Bibl. Fac. Phil. Lettr. Liège 83 (Liège 1938). – L. Deubner, Attische Feste (1932; Nachdr. 1962). – A. Dihle, Die Goldene Regel (1962). – H. Dörrie, Der Königskult des Antiochos v. Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde = AbhGöttingen 3. F. 60 (1964). – W. Doskocil, Art. Exkommunikation: RAC 7 (1969) 1/22. – O. Eger, Eid u. F. in den maionischen u. phrygischen Sühne-Inschriften: Festschr. P. Koschaker 3 (1939) 281/93. – W. Eichrodt, Theologie des AT 1⁷; 2/3⁵ (1962/64) Reg. s. v. F. – M. Eliade, Die Religionen u. das Heilige (1954). – J. de Fraine, Adam u. seine Nachkommen (1962). – G. Glotz, La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce (Paris 1904) bes. 566/74. – J. Gretser, Libri duo de benedictionibus et tertius de maledictionibus: Opera omnia 5, 2 (Ratisbonae 1735) 290/305. – O. Gruppe, Griech. Mythologie u. Religionsgeschichte 1/2 = HdbAltWiss 5, 2 (1906) Reg. s. v. Verfluchungen. – H. Gunkel–J. Begrich, Einleitung in die Psalmen (1933; Nachdr. 1966). – J. E. Harrison, Prolegomena to the study of Greek religion ³(Cambridge 1922) 138/45. – J. Hempel, Die israelitischen Anschauungen von Segen u. F. im Lichte altorientalischer Parallelen: ZDMG 79 (1925) 20/110 = Apoxysmata (1961) 30/113 (ergänzt). – G. L. Hendrickson, Archilochus and the victims of his iambics: AmJPhilol 46 (1925) 101/27. – R. Hirzel, Der Eid (1902; Nachdr. 1966); Die Strafe der Steinigung: AbhLeipzig 27 (1909; Nachdr. 1967) 223/66. – K. Hofmann, Art. Anathema: RAC 1 (1950) 427/30. – C. H. Hunzinger, Die jüd. Bannpraxis im ntl. Zeitalter, masch. Diss. Göttingen (1954). – J. Irmscher, Götterzorn bei Homer (1950). – E. Kagarow, Griech. F.tafeln = Eos Suppl. 4

(Leopoli 1929) bes. 1/9. – J. Th. Kakridis, ΑΡΑΙ (Athen 1929). – M. Kaser, Das altrömische ius (1949). – Krieg, Art. F.: Kraus RE 1 (1882) 535f. – E. von Lasaulx, Der F. bei Griechen u. Römern: Studien des klass. Altertums (1854) 159/77. – R. Lasch, Der Eid. Seine Entstehung u. Beziehung zu Glauben u. Brauch der Naturvölker = Stud. u. Forsch. z. Menschen- u. Völkerkunde 5 (1908). – K. Latte, Art. Meineid: PW 15 (1931) 346/57 = Kl. Schriften (1968) 367/79; Heiliges Recht (1920; Nachdr. 1964); Schuld u. Sünde in der griech. Religion: ARW 20 (1920/21) 254/98 = Kl. Schriften (1968) 3/35. – B. Laum, Stiftungen in der griech. u. röm. Antike 1/2 (1914). – J. C. Lawson, Modern Greek folklore and ancient Greek religion (Cambridge 1910), teilweise irreführend. – H. Leclercq, Art. Imprecations: DACL 7, 1, 463/8. – A. von Maltzew, Bitt-, Dank- u. Weihe-Gottesdienste der orthodox-kath. Kirche (1897) 26*/35*. – E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus 3 (Rotomagi 1702). – S. A. B. Mercer, The malediction in cuneiform inscriptions: JAmOrSoc 34 (1915) 282/309. – J. Merkel, Über die sog. Sepulkralmulten: Festgabe d. Göttinger Jur.-Fak. f. R. von Ihering (1892) 79/134. – Ch. Michel, Art. Anathème: DACL 1, 2, 1926/40. – P. Moraux, Une imprécation funéraire à Néocésarée = Bibl. Arch. Hist. Inst. Franç. Arch. Istanbul 4 (Paris 1959). – S. Mowinckel, Psalmenstudien 5, Segen u. F. in Israels Kult u. Psalmdichtung = Videnskapsselskap. Skrifter, hist. filos. Kl. 1923, 3 (Kristiania 1924); Religion u. Kultus (1953). – M. Mühl, Untersuchungen zur altorient. u. althellen. Gesetzgebung = Klio Beih. 29 ^{2}(1963). – Münz, Anatheme u. Verwünschungen auf altchristl. Monumenten: AnnVerNassAlt 14 (1877) 169/81. – M. Noth, ‚Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem F.‘: Ges. Studien zum AT = Theol. Bücherei 6 ^{3}(1966) 155/71. – R. M. Ogilvie, A commentary on Livy b. 1/5 (Oxford 1965). – A. Parrot, Malédictions et violations de tombes (Paris 1939). – J. Pedersen, Der Eid bei den Semiten = Stud. z. Gesch. u. Kult. d. islam. Orients 3 (1914). – A. Pernice, Zum röm. Sakralrechte 1: SbBerlin (1885) 2, 1143/69; 2: ebd. (1886) 2, 1169/1203. – R. Pettazzoni, La ‚grave mora‘: StudMat 1 (1925) 1/65. – F. Pfister, Art. Drohung: RAC 4 (1959) 323/34; Der Reliquienkult im Altertum = RGVV 5 (1909/12). – G. H. Pipping, Imprecationes libris adscriptae (Lipsiae 1721). – K. Preisendanz, Art. F.tafel: RAC 8 (1969) 1ff. – G. von Rad, Theologie des AT $1^{4}/2^{3}$ (1962) Reg. s. v. F. – L. Radermacher, Schelten u. Fluchen: ARW 11 (1908) 11/22. – C. H. Ratschow, Magie u. Religion (1947). – J. Scharbert, Solidarität in Segen u. F. im AT u. in seiner Umwelt, 1. Väter-F. u. Vätersegen = Bonner Bibl. Beitr. 14 (1958). – J. Scheftelowitz, Alt-Palästinensischer Bauernglaube (1925) Reg. s. v. F. – B. Schmidt, Steinhaufen als F.male, Hermesheiligtümer u. Grabhügel in Griechenland: JbbKlPh 147 (1893) 369/95; Alte Verwünschungsformeln: JbbKlPh 143 (1891) 561/76. – L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen 1 (1882) 85/92; 2 (1882) 278f. – G. F. Schoemann–J. H. Lipsius, Griech. Altertümer 2^{4} (1902) 270/3. – E. Seidl, Der Eid im ptolemäischen Recht, Diss. München (1929); Der Eid im römisch-ägypt. Provinzialrecht 1/2 = Münch. Beitr. z. Papyrusforsch. u. ant. Rechtsgesch. 17. 24 (1933/35). – F. S. Steinleitner, Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike, Diss. München (1913). – F. X. Steinmetzer, Die babylonischen Kudurru (Grenzsteine) als Urkundenform = Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Altertums 11, 4/5 (1922) Reg. s. v. F.formel. – P. Stengel, Die griech. Kultusaltertümer = HdbAltWiss 5, 3 (1898) 75/7. – J. Studtmann, Die Pönformel der mittelalterlichen Urkunden: ArchUrkundForsch 12 (1932) 251/374. – F. Sturm, Symbolische Todesstrafen = Kriminol. Schriftenr. 5 (1962), auf tiefenpsychologischer Grundlage. – R. Vallois, ΑΡΑΙ: BullCorrHell 38 (1914) 250/71. – O. Weinreich, Antike Heilungswunder = RGVV 8, 1 (1909). – C. Westermann, Art. F.: Bibl. hist. Handwörterb. 1 (1962) 487f; Art. F.- u. Segenssprüche: ebd. 489f. – E. Westermarck, Ursprung u. Entwicklung der Moralbegriffe 1/2, deutsche Ausgabe (1907/09) Reg. s. v. F. – G. Wissowa, Vestalinnenfrevel: ARW 22 (1923/24) 201/14. – R. Wünsch, Zur Geisterbannung im Altertum: MittSchlesGesVolksk 13/4 (1911) 9/32. – E. Ziebarth, Der F. im griech. Recht: Hermes 30 (1895) 57/70. – J. Zingerle, Heiliges Recht: Jahresh. ÖsterrArchInst 23 (1926) Beibl. 5/72.

W. Speyer.

Fluchformeln s. Fluch.

REGISTER

ZU

BAND VII

STICHWÖRTER

MITARBEITER

Arbesmann, Rudolf (New York):
Fasten, Fastenspeisen, Fasttage
Becker, Carl (München):
Fides
Cagiano de Azevedo, Michelangelo (Mailand):
Farbe
Chadwick, Henry (Oxford):
Florilegium
Daniélou, Jean (Paris):
Exodus, Fels, Feuersäule (Lichtsäule, Wolkensäule)
Diez, Erna (Graz):
Fächer
Doskocil, Walter (Gauting b. München):
Exkommunikation
Engels, Ludowyck Jozef (Groningen):
Fiducia
Engemann, Josef (Bonn):
Fisch, Fischer, Fischfang
Gagé, Jean (Sceaux, Seine):
Fackel, Felicitas
Gaudemet, Jean (Paris):
Familie I (Familienrecht)
Groß, Karl (Ettal):
Finger
Haußleiter, Johannes (Halle/Saale):
Fleisch II (als Nahrung)
Hermann, Alfred † (Köln):
Farbe, Fliege (Mücke)
Heurgon, Jacques (La Celle St. Cloud):
Fibel
Horn, Hans-Jürgen (Bonn):
Fenster (kulturgeschichtlich), Fieber
Inglisian, Vahan (Wien):
Eznik von Kolb
Klauser, Theodor (Ippendorf b. Bonn):
Fächer, Fest, Festankündigung
Koep, Leo † (Freiburg):
Fabel
Mundle, Ilsemarie (Koblenz):
Fledermaus, Flora, Floralia
Pannold, Wilhelm (Graz):
Fächer
Reichmann, Viktor (Münster):
Feige I (Ficus carica), Feige II (Sykomore)
Schröder, Heinrich Otto (Hangelar b.Bonn):
Fatum (Heimarmene)
Seston, William (Paris):
Fahneneid, Fahnenflucht, Feldzeichen
Sicherl, Martin (Münster):
Favonius Eulogius
Speyer, Wolfgang (Köln):
Fälschung, literarische; Fluch
Thraede, Klaus (Regensburg):
Exorzismus
Ziegler, Konrat (Göttingen):
Firmicus Maternus

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM